

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS**

*Aline Guimarães Couto*

**A FORÇA NA VOZ DA MULHER INDÍGENA: ELIANE POTIGUARA**

JUIZ DE FORA  
2022

Aline Guimarães Couto

**A FORÇA NA VOZ DA MULHER INDÍGENA: ELIANE POTIGUARA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Silvina Liliana Carrizo

JUIZ DE FORA  
2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Couto, Aline Guimarães.

A força na voz da mulher indígena: : Eliane Potiguara / Aline Guimarães Couto. -- 2022.

132 p.

Orientadora: Silvina Liliana Carrizo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2022.

1. Estudos Culturais. 2. Literatura Indígena. I. Carrizo, Silvina Liliana , orient. II. Título.

Aline Guimarães Couto

## **A força na voz da mulher indígena: Eliane Potiguara**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em 21 de março de 2022.

### BANCA EXAMINADORA

**Profa. Dra. Silvina Liliana Carrizo** - Orientadora  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Profa. Dra. Enilce do Carmo Albergaria Rocha** - Membro Interno  
Universidade Federal de Juiz de Fora

**Profa. Dra. Laura Barbosa Campos** - Membro Externo  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Juiz de Fora, 17/03/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Silvina Liliana Carrizo, Professor(a)**, em 21/03/2022, às 16:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Enilce do Carmo Albergaria Rocha, Professor(a)**, em 21/03/2022, às 16:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **LAURA BARBOSA CAMPOS, Usuário Externo**, em 22/03/2022, às 09:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0713638** e o código CRC **875E7B9A**.

A todas as mulheres que fazem de suas vozes gritos coletivos.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai pela confiança e suporte que sempre me deu, por ser meu melhor amigo de todas as horas. À minha família pelo apoio em todos os momentos que foram necessários.

Aos meus amigos, em especial a Sabrina Travassos e a Natalia Oliveira do Valle, pela paciência, parceria e incentivo para que eu finalizasse mais essa etapa tão importante da minha vida.

Aos meus companheiros de trabalho e de luta que me incentivam a ser uma educadora cada dia mais dedicada e competente.

Ao Lucas Cunha de Sá Alvine por ter acreditado no meu sonho e não ter me deixado desistir durante o processo de seleção.

Aos meus amigos do Clube de Leitura da Favorita que me mostram o verdadeiro sentido do amor pela literatura e pela crítica literária.

À minha orientadora Silvina Liliana Carrizo pelo acolhimento, contribuição em meu aprendizado acadêmico e considerações para realização deste estudo.

A todos os professores desse programa e aos companheiros mestrandos por compartilharem experiências acadêmicas e de vida.

À Universidade Federal de Juiz de Fora pela oportunidade de cursar o Programa de Mestrado em Letras: Estudos Literários. Ao órgão de Fomento CAPES pela concessão da bolsa.

Ao meu avô que partiu para outro plano no decorrer deste processo. Esse que tive o privilégio de conviver ao longo dos meus 32 anos de vida e que me mostrou a importância das palavras e do legado que deixamos nesta travessia que chamamos de vida.

“E quando falamos temos medo  
de nossas palavras não serem ouvidas  
nem bem-vindas  
mas quando estamos em silêncio  
ainda assim temos medo.  
É melhor falar então  
lembrando  
sobreviver nunca foi o nosso destino.”

(LORDE, Audre, 2013)

## RESUMO

A fala de mulheres, homossexuais, negros, indígenas e outras minorias étnicas são extremamente necessárias pois enriquecem e produzem um debate social, político e cultural sobre conceitos como nação, identidade, produção cultural e igualdade social. A Literatura indígena e, principalmente, aquela produzida por mulheres indígenas como Eliane Potiguara mostram-se pertinentes dentro dos estudos de crítica literária. Portanto, o presente trabalho tem como objetivo principal propor uma análise dos discursos políticos da autora Eliane Potiguara a fim de analisar os conceitos de Identidade, Mulher e Terra em sua obra literária *Metade cara, metade máscara* (2004) assim como em textos seus, publicados em mídias sociais. A partir desse ponto pretende-se aprofundar os estudos sobre as textualidades do corpus literário a que se destina a análise, assim como analisar o conceito identidade nas obras de Eliane Potiguara, abarcando discussões sobre cultura e relação de confronto com o outro, identificar nas obras da autora as reflexões sobre gênero e o lugar de fala da mulher indígena na sociedade e, por fim, apontar as reflexões sobre Ecofeminismo no discurso da autora.

**Palavras-chave:** Eliane Potiguara. Literatura Indígena. Mulheres Indígenas.

## ABSTRACT

The speech of women, homosexuals, blacks, indigenous and other ethnic minorities is extremely necessary as they enrich and produce a social, political and cultural debate on concepts such as nation, identity, cultural production and social equality. Indigenous Literature and, especially, that produced by indigenous women such as Eliane Potiguara, are relevant within the studies of literary criticism. Therefore, the present work has as main objective to propose an analysis of the political speeches of the author Eliane Potiguara in order to analyze the concepts of Identity, woman and Earth in her literary work *Metade cara, half mask* (2004) as well as in her texts, published on social media. From this point, it is intended to deepen the studies on the textualities of the literary corpus to which the analysis is intended, as well as to analyze the concept of identity in the works of Eliane Potiguara, covering discussions about culture and the relation of confrontation with the other, identifying in the works reflections on gender and the place of speech of indigenous women in society and, finally, point out the reflections on Ecofeminism in the author's discourse.

**Keywords:** Eliane Potiguara. Indigenous Literature. Indigenous women.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>1. SUA HISTÓRIA JAMAIS SERÁ A MINHA HISTÓRIA.....</b>	<b>15</b>
1.1. Literatura do (re)encontro: textualidades indígenas.....	15
1.2. O reconhecimento: relato de si.....	26
1.3. Histórias importam: por uma poética das relações.....	34
<b>2. VOZ DA MULHER INDÍGENA.....</b>	<b>53</b>
2.1. Há as que berram!.....	53
2.2. Mulher selvagem: Pele de foca.....	71
2.3. Ato de criação: O começo da cura!.....	81
<b>3. UMA TERRA QUE GRITA!.....</b>	<b>90</b>
3.1. Um século de dor.....	90
3.2. Terra Cunhã.....	107
3.3. O Bem-viver: Um mundo possível?.....	115
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>126</b>
<b>5. REFERÊNCIAS.....</b>	<b>130</b>

## INTRODUÇÃO

No quadro da nossa literatura pouco se escuta a voz da mulher indígena brasileira que só se vai fazer ouvir da própria voz a partir das últimas décadas do século XX. A fala de mulheres, homossexuais, negros, indígenas e outras minorias étnicas são extremamente necessárias pois enriquecem e produzem um debate social, político e cultural sobre conceitos como nação, identidade, produção cultural e igualdade social. Uma das vozes mais significativas e fortes dentro do contexto indígena é Eliane Potiguara. Professora, escritora, doutora *Honoris Causa* pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), licenciada em Letras e Educação pela mesma instituição. Conselheira do Impbrapi (Instituto Indígena de Propriedade Intelectual), fundadora e coordenadora da Rede de Escritores Indígenas na Internet e do Grumin – grupo de mulheres indígenas/ Rede de Comunicação Indígena e cofundadora do *Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Americas* (Ecmia). Foi indicada, por seu trabalho como ativista, como representante do Brasil na campanha “Mil Mulheres Para o Prêmio Nobel da Paz 2005”. Foi nomeada uma das 10 mulheres do ano em 1988, pelo Conselho das Mulheres do Brasil, por ter criado o GRUMIN. Participou, durante anos, da elaboração da “Declaração Universal dos Direitos Indígenas”, na ONU em Genebra.

Eliane Lima dos Santos nasceu no Rio de Janeiro em 1950. Sua família é de origem Potiguara. Os Potiguaras são uma etnia que vive no litoral da Paraíba, no Ceará. Segundo o IBGE, a população potiguara é de 2.0554 indígenas<sup>1</sup>. Potiguara, que quer dizer, do tupi, “Poti” = camarão e “guará”= do lugar, ou seja, conhecidos pelo termo “ser do lugar” ou “Comedor de camarão”, como Eliane Potiguara gosta de se definir. Com o processo de colonização e tomadas de terras, muitos desses indígenas tiveram que sair desses lugares e migrar para outras cidades a fim de conseguir empregos e dar sustento às suas famílias. Como o caso de Eliane Potiguara e sua família que vieram para o Rio de Janeiro para conseguir melhores condições de vida. Por ter vivido situações de violência e imigração forçada, a escritora conta que teve uma educação rígida e muito fechada, por isso começou a frequentar a escola muito tarde e teve problemas em se comunicar com as pessoas fora do contexto familiar. Começou a escrever e a se apaixonar pela escrita aos 9 anos quando escrevia cartas de sua avó para os parentes na Paraíba. Em seguida começou a desenvolver o seu lado criativo mas não sentia vontade de mostrar a ninguém. Seu primeiro trabalho exposto publicamente

---

<sup>1</sup> Consulta feita no site do IBGE no dia 12 de fevereiro de 2022 >  
<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html><

foi um poema que escreveu em formato de pôster chamado “Ato de amor entre povos”, considerado um marco na literatura indígena no Brasil. Em seguida, publicou os livros *A Terra é Mãe do Índio* (1989), *Akajutibiro: Terra do Índio Potiguara* (2004), *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), *O Coco que Guardava a Noite* (2004), *O Pássaro Encantado* (2014) e *A Cura da Terra* (2015).

Em 1987, Eliane Potiguara deu início ao projeto GRUMIN, Grupo Mulher Indígena-Educação, um programa visando mulheres indígenas em centenas de comunidades brasileiras, que tem como objetivo não só para promover a educação dessas mulheres, como incentivá-las a participar ativamente nas suas comunidades e na sociedade em geral, num trabalho conjunto de preservação e divulgação do conhecimento, das tradições e da cultura ancestral, que almeja resultar na afirmação de uma identidade indígena livre da carga estereotipada que o pensamento eurocêntrico vinha lhe impondo. Através dessa entidade, Eliane Potiguara luta pela efetiva construção de políticas públicas voltadas para a proteção das mulheres indígenas em relação aos problemas e preconceitos que enfrentam em sua luta cotidiana por um lugar, que tem direito, na sociedade brasileira. Potiguara considera que a mulher indígena é fundamental no processo de preservação das culturas indígenas, e assim essa mulher vem ocupar uma posição central em sua luta política e em sua obra literária.

Em seus discursos a autora procura a conscientização do público sobre a discriminação, injustiça e violência sofridas pelos povos indígenas e sobre o papel que os indígenas brasileiros podem desempenhar em uma sociedade multiétnica e multicultural. Portanto, Eliane Potiguara se encontra dentro de um dos fenômenos mais importantes na esfera cultural e política do país, a produção de literatura indígena Brasileira. Uma literatura que se insere dentro do engajamento políticos daqueles que por muito tempo foram marginalizados, invisibilizados e silenciados na sociedade em que estavam inseridos. A fim de denunciar situações de violência e exclusão, a literatura produzida pelos indígenas transforma concepções únicas e reescrevem a história nos convidando a pensar sobre suas perspectivas.

A Literatura indígena e, principalmente, aquela produzida por mulheres indígenas como Eliane Potiguara mostram-se pertinentes dentro dos estudos de crítica literária. O alcance e os desdobramentos da literatura de autoria indígena no Brasil devem ser analisados em perspectiva crítica e analítica, pois é por meio dessa literatura que a voz e a subjetividade de um segmento importante da sociedade brasileira têm vindo à tona para desmistificar a identidade do nosso povo, revelando-a, definitivamente, como produto da diferença. Portanto, o presente trabalho tem como objetivo principal propor uma análise dos discursos políticos da

autora Eliane Potiguara a fim de analisar os conceitos de Identidade, mulher e Terra em sua obra literária *Metade cara, metade máscara* (2004) assim como em outros textos seus, publicados em mídias sociais. A partir desse ponto pretende-se aprofundar os estudos sobre as textualidades do corpus literário a que se destina a análise, assim como analisar o conceito identidade nas obras de Eliane Potiguara, abarcando discussões sobre cultura e relação de confronto com o outro, identificar nas obras da autora as reflexões sobre gênero e o lugar de fala da mulher indígena na sociedade e, por fim, apontar as reflexões sobre Ecofeminismo no discurso da autora. Dentro desse contexto, assuntos como território e relação entre o homem e o meio ambiente também serão discutidos.

A fim de analisar o corpus já aqui descrito, as análises percorreram os caminhos da Ecocrítica, movimento relativamente novo nos estudos culturais e literários (nasceu nos anos 90) que tem apontado para novas direções pesquisas em campos variados: ecofeminismo, natureza urbana, darwinismo, literaturas indígenas, justiça ambiental e ambientes virtuais, por exemplo. É o estudo da literatura e do meio ambiente de um ponto de vista interdisciplinar, que analisam textos que ilustram preocupações ambientais e examinam as várias formas como a literatura trata esse assunto. Uma crítica que não desenvolveu uma metodologia de trabalho, embora assume que as humanidades e as ciências devem dialogar de forma interdisciplinar e que seus debates devem ser informados igualmente pela atividade crítica e criativa. Os estudos literários podem, realizados sob uma perspectiva ecocrítica, oferecer uma grande contribuição para despertar a sensibilidade das populações. A literatura é relevante para a humanidade por ser uma fonte de energia inesgotável, transmitida e disseminada por meio da interação entre texto e leitor, pelo diálogo estabelecido com a ecologia, unindo as questões literárias às ecológicas e por combater os valores antiecológicos como a dicotomia, o dualismo, a polarização e a destruição, ancorados nas práticas sociais dominadoras ou repressivas.

Esse trabalho divide-se, portanto, em três etapas. A primeira parte dedica-se a aprofundar os estudos sobre as textualidades a que se destina a análise, como os discursos políticos na literatura e sobre os textos publicados em mídias sociais. E ainda, analisar as formas de compreender o conceito de identidade e suas relações com a questão da Mulher e da Terra no discurso de Eliane Potiguara. Este capítulo apresenta discussões acerca da Literatura indígena, seu contexto histórico, suas origens orais e como essas interferem nas características da produção literária de Eliane Potiguara. Nesse contexto, é necessário abordar questões relacionadas à escrita de si e o testemunho e como esses se fazem parte de uma escrita de resistência e uma reescrita da história dominante. Assim como é importante levantar

reflexões sobre o papel da literatura na construção de um imaginário coletivo. Portanto, o capítulo 1 dedica-se a analisar o conceito de Identidade dentro da perspectiva do encontro e reencontro com o outro e o papel da literatura nesse processo.

No segundo capítulo pretendemos analisar as formas de refletir sobre as questões de gênero e lugar de fala da escritora e ativista indígena em interface com as questões sobre a Identidade e sobre a Terra. E, na última parte dele, refletiremos sobre as formas de entender o conceito de Terra e suas relações com a questão da Identidade da Mulher, a partir do ponto de vista do Ecofeminismo no discurso de Eliane Potiguara. Os dois últimos momentos da análise aqui proposta se dedica, portanto, às discussões sobre mulher e terra na literatura de Eliane Potiguara.

## 1 SUA HISTÓRIA JAMAIS SERÁ A MINHA HISTÓRIA

*Escrever poemas não vale nada, vale o sangue  
ou alegria que escorrem deles.*

*Eliane Potiguara<sup>2</sup>*

Os relatos sobre a colonização por muito tempo foram percebidos apenas pela perspectiva do próprio colonizador que descreveram projeções de suas visões do outro eurocêntrico que permeiam a nossa sociedade até os dias atuais. Os povos, que nessas terras chegaram, foram considerados por muito tempo legitimadores e formadores de nacionalidades com a função de socializar e doutrinar os povos que aqui já viviam. Esses que tiveram suas visões de mundo, seus costumes, sua cultura silenciada e marginalizada em função de uma imposição cultural daquele que chegou e invadiu. Um grande trauma fundador do Brasil que violou, silenciou e criou significativos danos na população que aqui vivia. A fim de estruturar uma fratura e uma história única e possível, imposta pelo eurocentrismo, a criação literária dos protagonistas desse massacre procura mostrar o seu lugar no mundo através de uma textualidade híbrida e de resistência em que predomina relatos autobiográficos a fim de ser escutados e respeitados. A primeira parte deste trabalho, portanto, dedica-se a discutir os aspectos históricos da colonização, ou seja, como os indígenas eram vistos e como as tentativas de seu silenciamento prosseguem até os dias atuais. Para isso é necessário aprofundar as reflexões sobre as textualidades indígenas e como elas são necessárias para não perpetuar imaginários coletivos de uma literatura única e excludente. Assim como evidenciar a importância da produção literária, a legitimidade da fala e visibilização dos indígenas a fim de mudar concepções da literatura e da convivência em sociedade.

### 1.1 Literatura do (re)encontro: textualidades indígenas

As informações referentes à colonização europeia no território das Américas é arraigado de relatos chocantes desse processo contra os povos que aqui habitavam. Para que os espaços indígenas fossem colonizados, ocorreram invasões que massacraram e destruíram

---

<sup>2</sup> Texto retirado da página de *facebook* da autora. Disponível em:  
<https://www.facebook.com/elianepotiguaraoficial/posts/4613568402086759>

suas moradias e suas plantações, além do assassinato de milhares de índios através de armas de fogo, doenças e até pela exaustão ao trabalho escravo. Povos condenados por não se render às cruéis imposições dos recém-chegados, que tinham como objetivo principal obrigá-los a abandonar a cosmovisão que, até então, regia suas vidas enquanto seres individuais e coletivos. Todas as diferentes etnias que ocupavam o território americano foram denominadas e catalogadas pelos europeus que aqui chegavam, esses que eram “impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação”. (SAID, 2011, p. 43) E, assim, os habitantes das Américas eram vistos como seres inferiores pelos parâmetros científicos da época, que consideravam os europeus como uma raça superior. Eram descritos como selvagens, tabula rasa, sem voz nus da cabeça aos pés. Por não falarem o português eram considerados mudos que deveriam ser domesticados ou seja, precisavam de uma língua, uma religião, educação e cultura.” (MATOS, 2010, p. 435)

Se instaurou ali uma barreira idiomática. Cláudia Matos, em *Textualidades indígenas no Brasil (2010)*, afirma que essa barreira foi instaurada por não estarem interessados no que os habitantes ali poderiam dizer. Eram tratados como mudos, ou como aqueles que produziam “gritos e urros” (MATOS, 2010, p. 436). Não havia relatos sobre textualidades indígenas produzidas pelos missionários pois, os estudos de suas línguas e a comunicação era estabelecida apenas para fins de catequização. Nem por um momento foi levado em consideração que o discurso verbal não poderia ser o único elemento de expressão da voz humana pois, os índios falavam através de suas roupas, gestos e cantos. A autora afirma que mesmo depois de diversos momentos da literatura Brasileira, como o romantismo e o modernismo, com uma tentativas de volta às origens o indígena ainda era mantido em silêncio:

Os indígenas continuavam em silêncio. De qualquer forma, a informação mitológica, assim construída e oferecida ao público, vai alimentar operações de tematização utilizada por parte da literatura branca, escrita e culta. Esses elementos descritos pelos etnógrafos vão povoar as numerosas obras do modernismo Brasileiro. Desse modo as lentes que nos deram para ler o índio operam de modo desfocado e lacunar, promovendo, quer pela estilização literária, quer pelo tratamento da documentação histórica, uma dupla exclusão. A prosa narrativa indígena ignoraram ou empanaram, via de regra, seus aspectos e potencialidades estéticas. (MATOS, 2010, p.439-440)

Essas narrativas, denominadas de mitos fundadores, serviram como criação de

uma consciência histórica a fim de que uma comunidade acredite em ideais, como a expansão dos territórios. Além de implementar pensamentos sobre universalidade, legitimação de um absoluto, de um particular eleito, que foram utilizadas como principal fundamento para a expansão colonial. Édouard Glissant, em *Introdução a uma poética da diversidade* (2005), afirma que por onde aparecem os mitos fundadores, no seio dessas culturas atávicas (culturas que buscam legitimidade em uma determinada terra, que se torna território), desenvolve-se a noção de identidade, que irá se desenrolar em torno do eixo da filiação e da legitimidade, formando uma concepção de “raiz única”, que exclui o outro como participante. Segundo ele, a raiz única é aquela que mata todas as outras que se encontram à sua volta e a rizoma é aquela raiz que vai ao encontro de outras raízes. Já nas sociedades em que o mito não funciona, aquelas que passaram por processo de crioulização (a imprevisibilidade do encontro com o outro), a noção de identidade se realiza envolta das tramas da relação que compreende o outro como inferência. Glissant, em seu livro *Poética da relação* (2021) cita o exemplo dos Roms, povos compositórios, ou seja, que não passaram por processos colonizatórios e que não apresentam ideais de legitimidade e território. Eles se unem a fim de elaborar uma conferência da paz cujos fundamentos se baseiam na ideia de que a paz se desenvolverá somente em uma cidadania pluriétnica dentro da diversidade de culturas e igualdade de direitos. Ele defende, portanto, que a crioulização não acontece hoje somente nos países que passaram por processos traumáticos de colonização. É um movimento que acontece no mundo todo pois, para ele “o mundo se criouliza” (GLISSANT, 1996, p. 18).

As culturas do mundo ao serem colocadas em contato umas com as outras de forma rápida e consciente transformam-se, dando cada um pouco de si em troca recebendo um pouco do outro. Dentro dessa perspectiva, Glissant afirma que estamos vivendo dentro de uma esperada “totalidade-mundo”, em contato a todo tempo uns com os outros. Mas, esse sistema de relação, para ele, é errático, porque nos encontramos no que ele chama de “Caosmundo” (GLISSANT, 1996, p.98), ou seja, em choque, repulsões e conflitos entre as culturas. O autor ressalta que a crioulização supõe que os elementos culturais colocados em presença dos outros devam ser obrigatoriamente “equivalentes de valor” para que a crioulização seja efetiva pois, dessa forma, quando os elementos culturais são colocados em relação e inferiorizados a crioulização não se dá de forma verdadeira.

A crioulização, portanto, exige que os elementos heterogêneos colocados em relação se interiorizem, pois, quando há interpenetração cultural não se abre espaço para políticas de unificação cultural. O principal problema a ser enfrentado, segundo Édouard Glissant, é a mudança no imaginário da mentalidade das humanidades de maneira que, dentro das culturas

atávicas, os conflitos étnicos parem de ser considerados impossíveis e que nas culturas que passaram pelo processo de criouliização esses conflitos passem a ser vistos como um processo necessário, que não pode ser evitado. Devemos pensar as humanidades não mais como raiz única mas sim rizoma pois, não haverá solução se continuarmos com o pensamento de legitimidade e afirmação pois, não devemos defender o oprimido e sim repensar a identidade. Para o autor o todo-mundo é uma desmedida e se não captarmos a dimensão dela, corremos o risco de arrastar eternamente as velhas impossibilidades que sempre determinam as intolerâncias, os massacres e os genocídios.

As literaturas épicas, os mitos de fundação, mostram uma necessidade de vencer o inimigo em busca de uma afirmação identitária. É a partir de poéticas comunitárias, passadas de geração a geração que a Literatura se estabelece e assim modelam a consciência de uma comunidade ameaçada, ou seja, quando a comunidade não está segura de sua identidade, o grito poético é necessário para afirmar-se em face de uma ameaça. A partir desse alarde, toda e qualquer literatura passa a ser considerada pela comunidade como sagrada, adquirindo uma função absoluta e sacralizadora. O autor afirma que “o ato poético é um elemento de conhecimento do real” (GLISSANT, 1996, p. 45) e que, a relação é intensa entre a necessidade e a realidade, o lugar de onde se emite a fala humana. Podemos fechar esse lugar em um território restrito ou abrir esse lugar sem desfazê-lo ou diminuí-lo e o mais importante em sua concepção, é discutir uma poética de relação que possibilite essa abertura.

Edward Said em *Cultura e Imperialismo* (2011), afirma que o romance foi de suma importância na formação das atitudes, referências e experiências imperiais. Os discursos indianistas e africanistas foram criados como instrumentos de dominação de povos e terras distantes. Sua tese é a de que as histórias são a base daquilo que dizem os exploradores e tornam-se o método usado pelos povos colonizados afirmarem sua identidade e existência através da narração de sua história pela própria voz. O principal objeto de disputa era a terra mas, para Said, quando se tratava de quem obtinha a terra e estabelecer quem trabalhava, explorava e retirava os seus recursos, a narrativa servia de campo para estas questões serem discutidas: “Não estou pretendendo dizer que o romance- ou a cultura em um sentido amplo causou o imperialismo, e sim que o romance, como artefato cultural da sociedade burguesa, e o imperialismo são inconcebíveis separadamente” (SAID, 2011, p. 129). Segundo Said “os discursos universalizantes da Europa e dos Estados Unidos Modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não do mundo não europeu” (SAID, 2011, p. 101). Há, segundo ele, uma inclusão e incorporação que não admite que o povo colonizado seja ouvido ou suas ideias reconhecidas. Segundo o escritor, “as próprias nações são

narrativas” (SAID, 2011, p.11) e coloca que as grandes narrativas de emancipação mobilizaram povos que foram colonizados a se mobilizassem em função de acabar com a sujeição imperial e lutar por narrativas de igualdade e solidariedade humana. Said acredita que os escritores são ligados diretamente a histórias de suas sociedades e assim moldados por ela e por suas experiências sociais em diferentes graus. Por isso, nenhuma cultura é única e pura e sim híbridas, heterogêneas e diferenciadas. Outra questão importante que o autor discute é que nenhum artista tem o seu significado sozinho. Ele coexiste com o outro, influenciado por um passado e um presente e se modela.

A literatura sempre defendeu uma concepção do mundo, o poeta sempre reivindicou para o seu conhecimento essa relação com o que Glissant chama de “totalidade-mundo”, ou seja, um processo unificador. As obras literárias passam, então, a estabelecer um vínculo entre o lugar de origem e a totalidade-mundo. Portanto, estamos dentro da totalidade-mundo, deixando de ser uma projeção e tornando-se concretizada, dentro daquilo que o poeta tradicional imaginava como unitário ou universalizador, torna-se o caos- mundo. Existe o caos-mundo porque existe o imprevisível, e é dessa noção que se cria e determina o caos-mundo, pois já não temos mais a consciência ingênua dos mitos fundadores. Entendemos que a consciência ingênua dessa totalidade não pode ser mais excludente. O autor afirma que ainda vivemos em um antigo modelo de pensamento em que se eu for ao encontro do outro não serei mais eu mesmo, e se eu não for mais eu mesmo, me perco de quem eu sou. É necessário renunciarmos à espiritualidade, à mentalidade e ao imaginário movidos pela concepção de uma identidade de raiz única para entrarmos na complexidade de uma identidade de relação. Segundo ele, é só através de uma poética da relação, em um imaginário que nos permita compreender as fases e implicações das situações dos povos hoje nos permitirá tentar sair do confinamento a qual estamos reduzidos. Djamilia Ribeiro, em *O que é lugar de fala?* (2017), afirma que todas as pessoas possuem lugares de fala, que advém de um lugar social e que é a partir de uma escuta legitimada dessas vozes de lugares distintos que conseguimos debater e refletir criticamente sobre os mais variados assuntos presentes em nossa sociedade.

A tecnologia permite hoje uma convergência entre o mundo letrado, que se volta para a oralidade das novas mídias e as comunidades tradicionais por terem encontrado na tecnologia digital maneiras especiais de se exprimir. Segundo Eurídice Figueiredo, em *Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia* (2018), essas novas textualidades, que vão da transcrição de tradições orais até livros literários no sentido ocidental, situam-se numa política de afirmação das culturas locais. E é a partir daí que o

universal torna-se diverso. Glissant coloca a internet como “auto-estradas da Informação” (GLISSANT, 1996, p.48) pois realiza uma multi relação que abre ao infinito a diversidade. Elas servem para transmitir uma herança, registrando em arquivo a memória de suas tradições para que elas não se percam de todo. Figueiredo afirma, ainda que, além das antologias de textos orais e a publicação de livros que se encontram na confluência da tradição ocidental e da tradição ameríndia, surgindo uma nova tradição literária. Sem perder o contato com a tradição, os indígenas se inserem na modernidade, reivindicando sua participação em todos os aspectos da vida social, inclusive na vida literária. A questão identitária que se exprime por uma busca de afirmação da indianidade está no centro da literatura indígena contemporânea. Franz Fanon afirma em *Condenados da Terra* (2006) que devemos recusar de forma categórica a situação a que os países ocidentais querem condenar os países colonizados. Segundo ele “O colonialismo e o imperialismo não pagaram suas contas quando retiraram suas bandeiras e duas forças policiais de nosso território” (FANON, 2006, p.101)

O povo potiguara por muito tempo foi tido como extinto, como totalmente assimilado ou dizimado pela colonização. É nesse contexto que se insere a escrita de Eliane Potiguara. Com o desaparecimento de seu avô, por questões de terra, sua família teve que se deslocar para o Rio de Janeiro, onde vivem até hoje. Embora a escritora não tenha nascido na aldeia, nunca deixou de ser Potiguara: “[...] gosto de ser identificada sempre como indígena que é a força maior que eu tenho na minha família, que é minha identidade enquanto povo indígena, povo Potiguara de origem indígena potiguara” (POTIGUARA, 2009). A condição de indígena desaldeada, migrante, deixa fortes marcas na literatura de Eliane Potiguara. Com a migração forçada pelo neocolonizador e a falta de condições de sobrevivência nas aldeias, é posto o desafio de ser indígena longe de sua terra, conferindo um caráter diaspórico à poesia de Eliane, que afirma:

Eu não tenho minha aldeia  
 Minha aldeia é minha casa espiritual  
 Deixada pelos meus pais e avós  
 A maior herança indígena  
 Essa casa espiritual  
 É onde vivo desde tenra idade  
 Ela me ensinou os verdadeiros valores [...]  
 (POTIGUARA, 2019b, p. 131)

Ao mencionar que sua aldeia não é física e sim espiritual, a escritora afirma a sua concepção de identidade, não aquela que a sociedade impõe e questiona e sim aquela que lhe é herança, sua história e de sua família. Podemos identificar, nesse poema, também, a forte

presença da ancestralidade como norte de uma afirmação étnica e, principalmente, identitária. Eliane Potiguara ao publicar o seu poema “Identidade indígena” na antologia poética da revista *Cult* (2019) dedica ele a seu avô, Chico Sólton, desaparecido em um período de perseguições e trabalhos escravizantes em uma tentativa de instalação de uma neocolonização algodoeira na região da Paraíba. Ao ter que se mudar para o Rio por conta desses problemas, Eliane Potiguara mais uma vez retoma a avó que segundo ela foi a sua maior referência sobre a sua cultura e história. Em diversos poemas, palestras e artigos a autora menciona as lágrimas nos olhos de sua matriarca ao relembrar a sua infância no Rio de Janeiro. Em “O criador, a Identidade e o Guerreiro”, poema publicado em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2018), Potiguara faz uma reflexão sobre identidade e se referindo a ela em terceira pessoa:

(...) Onde estavas identidade adormecida?  
 Sofrida nas noites ensugentadas  
 Anestesiada ou morta  
 ou apenas contemplando  
 Ao pé da porta?  
 Mirava-me calada, identidade amiga  
 Mas vieste a mim, pelas mãos do criador  
 Fruto das atenções da luta  
 De suas mãos solares  
 De olhares ternos e carinhos puros.  
 Quem tu és identidade?  
 Que segredos poderes tens?  
 Que me matas ou me faz reviver  
 Que me faz sofrer ou me faz calar  
 Quais mistérios tu trazes na alma?  
 (POTIGUARA, 2018,p.66-67)

Eliane Potiguara questiona a identidade como uma pessoa sobre aquilo que a aflige e a afligiu enquanto se reconhecia como potiguara: O que é ser indígena? Onde estava a sua identidade? Em seguida cria uma imagem da identidade a encarando e esperando dela um posicionamento e uma ação para que suas dúvidas acabem. Os seus questionamentos trazem dualidades como vida e morte, silêncio e fala, sofrimento e alegrias, o que demonstra que nessa luta por reconhecimento há percalços ainda a serem retirados, pois ela tem seu lado bom e seu lado trabalhoso. Na última parte do poema, ela parece refletir sobre a dificuldade da sociedade vê-la como Potiguara pelo fato de viver no Rio de Janeiro desde criança, por ter sofrido retaliações e seus discursos muitas vezes ter sido desacreditado por muitos.

Uma gota mínima de tolerância  
 Ou uma esperança em seu semblante  
 Porque só um fogo eterno

O útero de meus avós  
Pra tornar minha cidadania decente  
(POTIGUARA, 2018, p. 67)

Seu reconhecimento como indígena e Potiguara vem da sua ancestralidade, mais uma vez a autora menciona os seus avós como parte essencial da sua identidade. Fogo eterno é aquele que passa de geração em geração e que mantêm-se forte em suas concepções de mundo e de vivências familiares, ou seja, não se apagou e não irá se apagar. O poema “Brasil”, também publicado no livro *Metade cara, metade máscara (2018)*, assinala a sobrevivência dos indígenas no presente em contrapartida àquela visão mitificada do indígena do passado e que continua em novas formas que insistem em declinar sua história. Nele, a autora questiona a visão identitária dos indígenas frente à sociedade, ao questionar ao seu interlocutor, o Brasil, sobre:

que faço com a minha cara de índia?  
e meus espíritos e minha força  
e meu tupã e meus círculos?  
que faço com a minha cara de índia?  
e meu toré e meu sagrado e meus “cabôcos”  
e minha terra que faço com a minha cara de índia ?  
e meu sangue e minha consciência e minha luta e nossos filhos?  
(POTIGUARA, 2018, p. 102)

Ao questionar, Eliane Potiguara afirma, e se coloca como alguém a ser escutado e lembrado porque existem e resistem. Menciona a sua cosmologia e o eu sagrado como algo vívido e pulsante que não pode ser ignorado. Em seguida mostra que foram aqueles que aqui nessas terras existiam ao serem invadidos e por isso gerou todos que aqui dizem ser brasileiros. Antes cantavam, ou seja, viviam o seu cotidiano em paz, algo que por força maior se transformou em narrativas de guerra por se verem obrigados a lutarem em conflitos relacionados a sua independência cultural, social e política. Passaram a observar massacres e perseguições por conta de gananciosos que os colocam como inimigos por não estar de acordo com seus interesses financeiros evasivos.

(...) barriga brasileira  
ventre sagrado  
povo brasileiro  
ventre que gerou  
o povo brasileiro  
hoje está só ...  
a barriga da mãe fecunda  
e os cânticos que outrora cantavam

hoje são gritos de guerra  
 contra o massacre imundo  
 Nosso ancestral dizia: temos vida longa  
 Mas caio da vida e da morte  
 E range o armamento contra nós  
 Mas enquanto eu tiver o coração aceso  
 Não morre a indígena em mim  
 E nem tampouco os compromissos que assumi  
 Perante os mortos  
 De caminhar com minha gente  
 passo a passo  
 E firme em direção ao sol [...]

(POTIGUARA, 2018, p. 102)

Na esperança por dias melhores, a autora segue em direção ao que a ilumina, sua ancestralidade e seu compromisso firmado a eles de lutar pelos seus e nunca deixar que morra a sua identidade e tudo o que aprendeu. O resgate da ancestralidade é pautado em um contexto de atualização identitária, ou seja, a tradição não prende a concepção de identidade ao passado, mas serve como uma ferramenta de afirmação e reconfiguração cultural desses povos diante das transformações engendradas na contemporaneidade. Em sua escrita, ela se recusa a assumir uma posição de vítima oriunda de erros históricos, mas sim de sujeitos políticos implicados nos desdobramentos do processo de colonização. A afirmação do conhecimento indígena como propriedade intelectual vai de encontro aos processos de invisibilização e coloca a cultura indígena como visível, pois escreve no lugar dos indígenas marginalizados, que viviam e vivem sob um pano de invisibilidade, através de uma linguagem própria e que vai de encontro à padronização literária hegemônica. Em suas produções literárias não há somente a linguagem de uma indígena, mas também a condição social das comunidades indígenas, a violência de gênero aliada ao racismo, as violações de direitos por parte dos não-índios, os impactos da colonização e da neocolonização que ainda perduram e incidem diretamente na vida dos sujeitos. Como, também, o movimento de resistência, a reapropriação dos saberes ancestrais como uma ferramenta política, a narração de histórias como um movimento de disputa de discursos e representação que vai de encontro ao cânone e às supostas verdades hegemônicas. Sua experiência literária trata da memória, da vivência de sujeitos e grupos étnicos marginalizados e subjugados ao longo da história.

As memórias rizomáticas que surgem no cenário brasileiro, evocam outros mitos fundadores, outros discursos nacionais, traçam uma visão de nação já pluralizada e não uma, como se fez no século XIX e que o século XX reforçou. O que presenciamos, sobretudo desde os anos 1980, é a eclosão de vozes que narrativizam outras histórias e outras versões sobre a

nação. Glissant defende “que a poesia é, em todo caso, o exercício do imaginário, a visão profética do passado juntamente com a visão profética dos espaços longínquos, é, em toda parte, a única forma que temos de nos inserir na imprevisibilidade da relação mundial” (GLISSANT,1996, p.207) Para ele devemos estar inseridos em um “combate cotidiano” preservando a sua cultura, lançando mão de todas as formas de estratégia: culturais, políticas, militantes, etc. Dessa forma mudar discursos como “se você não é como eu, você é meu inimigo; se você não é como eu, estou autorizado a combatê-lo” (GLISSANT,1996, p.207), adentrando assim ao mundo da pluralidade. Boaventura de Souza Santos, no texto *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes* (2010), denomina o pensamento moderno de “Abissal”, por ser construído de separações visíveis e invisíveis, como se houvesse alguns “deste lado da linha” e outros “do outro lado da linha”. Para ele, um pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, “a diversidade epistemológica do mundo continua por construir” (SANTOS, 2010, p. 51). Eliane Potiguara acredita que os contrastes são importantes e que é a partir deles que ocorrem as transmutações, como se vê no texto “Mentes contraditórias (2021)”, que ela publicou em sua página do *Facebook*:

A percepção ou conscientização de algo se dá justo nos contrastes: um é luz, o outro é noite. Um é claro, outro é escuro. Um tem fome, outro já comeu. Um está sadio, outro está doente. Um quer cura, outro alienação. Um é vermelho, o outro é verde. Um quer paz, outro quer guerra. A linha tênue entre os dois contrastes é a força e capacidade que cada um tem para transmutações. É o autoconhecimento de cada. Para adquirir essa força é preciso romper correntes e atravessar o portal. Ao atravessar esse portal ganha-se alma e unem-se as mentes contraditórias e sabe-se que viver a vida tem um objetivo comum: amar, ser solidário, existir com fins pacíficos e produzir. Isso é vida! (POTIGUARA, 2021d)

Glissant afirma que esse pensamento, pegando emprestado o termo de Boaventura de Souza Santos, “pós- abissal” (SANTOS, 2010, p. 51) levará algum tempo para ser alcançado e é função da literatura, da poesia e da arte de levar às humanidades refletir que o outro não é inimigo e que o diferente não me destrói, que me transformo em contato com ele e não me diluo. Tratando-se de um diferente tipo de combate, a função do artista é aproximar o imaginário do mundo. Imergir o imaginário não se trata mais de sonhar o mundo, mas de

penetrar nele. O autor defende que “é preciso toda uma poética para conceber esses impossíveis. E é por isso que acredito que em nossos dias, o pensamento poético esteja no princípio da relação com o mundo” (GLISSANT,1996, p.209). É necessário enfatizar que, uma poética da relação não impede as dominações mas as maneiras de resistir a ela mudam, pois conseguimos entender que as antigas formas de resistência não servem para nada. Todo o resto é relação, ou seja, abertura e relatividade pois, um povo oprimido é aquele que fica impossibilitado de refletir sobre a sua função no mundo.

Edgardo Lander afirma, no livro *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (2005), além de carregarmos um legado de desigualdade e injustiças sociais profundas originadas do colonialismo e do imperialismo, há um legado epistemológico oriundo do eurocentrismo que nos limita a ver o mundo a partir do nosso próprio mundo. Transformando, assim, a visão de que o pensamento está em todos os lugares, entre os diversos povos e culturas e por isso são múltiplos. O neoliberalismo é compreendido como discurso único e hegemônico de um modelo civilizatório. Modelo esse encarado como única ordem social possível e viável baseada nos preceitos do universal e da globalização. Essa que, segundo Fernando Coronil, em *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo* (2005), vende uma ideia de uma humanidade harmoniosa e não dividida que tenta apagar cicatrizes do passado e que polariza, exclui e diferencia em nome de uma igualdade inexistente. Angela Davis, em uma fala durante a sua participação no Festival de Livros de Oakland de 2017, alerta para um aspecto importante da luta contra a desigualdade que seria: Até que ponto esses aspectos referem-se a um sistema já existente que continua o mesmo? Uma preocupação plausível em relação ao fato de trabalhar sob o pressuposto de que a igualdade já existe e que devemos todos nos sentir incluídos. Para ela é necessário pensar em uma nova abordagem do universal. A partir disso, Lander, em *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (2005) discute sobre criar alternativas para desconstruir uma conformação excludente e desigual e a literatura produzida por autores, principalmente por mulheres indígenas, é uma delas.

As escritas indígenas contemporâneas estão em constante movimento, pois se abrem ao encontro de culturas que buscam superar a fratura colonial e se inserem no processo de criouliização atual que engendra novas formas de percepção da realidade e de expressão artística, sem renunciar, no entanto, a exposição dos seus sofrimentos em relação ao desenraizamento imposto pela colonização. A escrita de Eliane Potiguara tem se tornado uma referência nesse contexto, dentro dos estudos literários contemporâneos. Em sua obra destaca-se a temática da luta e auto afirmação étnica dos povos indígenas, mas também se apresenta

como uma rica literatura para o leitor não-indígena, que se depara com um texto que rompe as fronteiras dos gêneros textuais. Ao entrar em contato com a sua obra mergulhamos em um universo múltiplo e plural pois há, além do enlace de gêneros textuais, como a poesia, os contos, as crônicas, os relatos de trajetória pessoal e biográficos, também experiências pontuais de eventos que participou relacionados à causa indígena.

Essa tensão entre o desejo de transpor a linha de fratura que a memória da expropriação desperta e a busca de relação é uma das constantes dessa produção, o que poderia talvez explicar metáforas como as duas faces presentes nas obras de autores nativos urbanos, assim como na obra de Eliane Potiguara, que transitam entre uma poética do confronto e uma poética da relação. Cabendo, portanto, em uma análise da articulação entre o imaginário do espaço e as estratégias de uma possível reconstrução das identidades de mulheres indígenas na contemporaneidade pois, não mudamos nada da situação dos povos do mundo se não transformarmos o imaginário, ou seja, a ideia de que a identidade seja de raiz única, fixa e intolerante. É necessário rever a totalidade-mundo a partir do nosso lugar e do outro, estabelecendo relação.

## 1.2 O Reconhecimento: relato de si

A literatura indígena dedicada-se a tradição oral e coletiva que perpassa os períodos históricos com as narrativas míticas, como as dos povos Pemons, Macuxis, So'tos, que influenciaram as produções literárias canônicas no Brasil e o período contemporâneo, como as narrativas de Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Yaguarê Yamã, Ren~e Kithãulu e Olívio Jekupé, dentro de uma escrita individual e ao mesmo tempo coletiva que se compõe, em sua maior parte, na poesia e na “contação de histórias” com base nas experiências no cotidiano desses povos, entrelaçando também com a narrativa ficcional:

Por meio da contação de histórias e dos cantos (considerados sagrados), melhor se compreende o conceito do saber ancestral. Essa consciência em torno da ancestralidade faz da literatura indígena um exercício do pensamento que pode ser revelado na feitura de um colar, de uma esteira e dos utensílios extraídos do barro; na textura da floresta, na plumagem e no canto dos pássaros; no coaxar dos sapos, anunciando a chuva; na convivência com os animais domésticos; na água, no ar e outros elementos da natureza. Estes são alguns aspectos que compõem a especificidade da literatura indígena. (GRAUNA, 2014, p.53)

A população indígena no Nordeste cresce cada vez mais a partir de um processo de emergência étnica e de reconstrução cultural, em que esses povos vêm se organizando a partir de fatos de natureza política, como a demanda por terra e reconhecimento de suas identidades. No âmbito do diálogo com o Estado, os grupos étnicos entram em um processo de territorialização, no qual se constituem em uma coletividade organizada capaz de forjar mecanismos de representação e tomada de decisões, reelaborando códigos culturais e formulando uma identidade étnica própria e diferenciadora. Dentro desse contexto de invisibilização e apagamento situa-se o povo Potiguara. De acordo com Graça Graúna, no livro *Contrapontos da Literatura indígena contemporânea no Brasil (2013)*,

O nome Potiguara, de origem Tupi, significa ‘comedores ou catadores de camarão’. No século XVI, esse povo habitava o litoral do Nordeste brasileiro, mas em contato com o mundo dos ‘brancos’ veio a diáspora e os Potiguara se dispersaram entre o Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte e outros estados brasileiros. Hoje, grande parte dos remanescentes sobrevive nas 22 aldeias nos municípios Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, na Paraíba. (GRAÚNA, 2013, p. 95)

No discurso de Eliane Potiguara pode-se encontrar esses processos de colonização e tentativas de apagamento de seu povo. Questionam a todo momento o ser ou não indígena de povos que migraram e a autora é um desses casos. Daí a autodenominação indígena como um valor, como representação de uma interioridade irreduzível e como desafio à tentativa de manipulação e sujeição constantes. A autodeterminação surge contraposta a denominações impostas pelo outro no confronto colonial. Tal contraposição remete à ‘leitura em contraponto’, proposta por Said em *Cultura e Imperialismo (2011)*, que “[...] deve considerar ambos os processos, o do imperialismo e o da resistência a ele, o que pode ser feito estendendo nossa leitura dos textos de forma a incluir o que antes era forçosamente excluído [...]” (SAID, 2011, p.104). A obra literária de Eliane Potiguara pode estar vinculada à “leitura em contraponto” proposta por Edward Said pelo fato de que o discurso imperialista não é apagado, mas discutido, de forma a conduzir a uma reflexão sobre os processos do imperialismo e da resistência que envolvem a existência e a produção textual indígena.

Michel Foucault, no livro *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France (2012)* afirma que o discurso exerce uma função de controle, de limitação e validação das regras de poder em diferentes períodos históricos e grupos sociais. Dessa forma, um discurso pode ser conceituado enquanto rede de signos que se conecta a outros em um sistema aberto que tanto registra quanto reproduz e estabelece os valores de determinada sociedade,

perpetuando-os, como afirma em:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2012, p. 8-9).

O discurso, portanto, não é um encadeamento lógico de frases e palavras que pretendem um significado em si, mas, antes, ele se colocará como um importante instrumento de organização funcional que pretende estruturar determinado imaginário social. Ele deixa de ser um representante dos sentidos pelos quais se luta e se debate para ser, então, um instrumento do desejo. Ora, “o discurso, longe de ser (...) elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica (...) [é, antes,] um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes” (FOUCAULT, 2012, p. 9). Portanto, a subjetividade constitui-se sempre discursivamente, ou seja, nos discursos entre os sujeitos e entre as diversas instâncias das quais participam. Cabe ressaltar que os discursos não remetem apenas à linguagem simbólica, pois são práticas concretas que constituem o sujeito e que estão disseminados nas mais diversas instituições na forma de práticas disciplinares e disciplinantes.

Uma das formas de resistência a esses discursos disciplinares é o testemunho, ou seja, a narrativa de histórias do cotidiano dos povos dominados, a escrita autobiográfica. Esta é uma forma não apenas de auto expressão e de arte literária, mas também uma forma de o dominado denunciar o que ocorre em seu mundo. Assim, o dominado também se apropria das armas do dominante, seja na forma da linguagem, ou de sua negação, seja através de mímica, de ironia, entre outros recursos, para a formação de seu próprio espaço e, fugindo ao controle do dominador, mescla sua cultura. O testemunho se encontra em escritas autobiográficas e também na recuperação de tradições e da filosofia indígena. Uma das provas da insistência na cultura dominada é a utilização da arte de contar histórias.

Leonor Arfuch, no livro *O Espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea (2002)*, afirma que a busca por voz própria, as problemáticas identitárias, de gênero e de subalternidade se entrecruzam fazendo da auto reflexão um ingrediente constitutivo e, conseqüentemente, uma ferramenta inestimável dos relatos biográficos. Pensar na história a partir da diferença de gênero supõe um trabalho de reconfiguração da subjetividade quase como requisito para problematizar o lugar institucional, a partir de um olhar deslindado da “história oficial”, ou de “uma história igual para todos” sob a perspectiva

masculina. Portanto:

Nesse trabalho a autobiografia será essencial como estratégia de autocriação, consciência de uma identidade de gênero não reificada, que não existe a não ser como falta, como busca de outra ideia de experiência, a de devir sujeito da própria vida. O método biográfico ajudará então, a romper com o enfoque centrado no “ciclo da vida”, sobre papéis e funções limitativas numa perspectiva naturalista, a eliminar a ideia de uma identidade feminina abstrata, normativa e mítica para considerá-la plural, como conjuntos significantes, repondo a multiplicidade de vozes narrativas que, mesmo no desdobramento da singularidade sejam capazes de aportar à constituição de sujeitos coletivos. (ARFUCH, 2002, p. 265)

O método biográfico ou o que Arfuch o chama de “espaço biográfico” foi útil para nascer a articulação entre o individual e o social, do eu ao nós, pois possui um caráter narrativo da experiência que remete tanto a um passado que impõe sua marca quanto a uma antecipação para o imprevisível, um vai e vem entre o tempo da narração, o tempo de vida e da própria experiência. Para a autora, “é possível conhecer, compreender, explicar, prever, e até remediar situações, fenômenos, dramas históricos, relações sociais, a partir das narrativas vivenciais, autobiográficas, testemunhais dos sujeitos envolvidos.” (ARFUCH, 2002, p.250). As análises dos discursos partindo de testemunhos ganham características primordiais, segundo a autora, pois a partir de uma posição de escuta compreensiva e aberta à pluralidade. Pode-se, assim, avaliar as intenções de fala, aquilo que está por trás do dito, utilizando um trabalho multidisciplinar de análise, através dos estudos antropológicos, psicanalíticos e entre outros. A quem foi negado a palavra, voluntária ou involuntariamente costuma produzir um discurso que faz parte das camadas múltiplas e fragmentárias da memória, individual, compartilhada e coletiva.

Butler em *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética* (2017), busca discutir em seu texto a grande questão dos relatos: “Em que consiste ser esse eu?” (BUTLER, 2017, p.17) Para ela não existe um eu separado das condições sociais em que está inserido e que não esteja implicado em um conjunto de normas morais condicionadoras. Portanto, um relato de si mesmo não é somente sobre um “eu” e sim sobre de onde vim, com quem vivi e conheci, o momento histórico e as minhas condições sociais, econômicas e políticas. Ela afirma que “A razão disso é que o “eu” não tem história própria que não seja também história de uma relação, ou um conjunto de relações, para com um conjunto de normas” (BUTLER, 2017, p.18). Portanto, o relato se dá em relação de quem fala para quem fala e assim esse ser existe enquanto sujeito reflexivo que é interpelado por quem o interpela:

Se somos formados no contexto das relações com os outros, sugerindo que essas relações apelam a formas primárias de relacionalidade explícita e reflexiva. Se somos formados no contexto de relações que para nós se tornam parcialmente irrecuperáveis, então essa opacidade parece estar embutida na nossa formação e é consequência da nossa condição de seres formados em relações de dependência. (BUTLER, 2017, p.32)

Portanto, o que o sujeito pode ser é limitado a um regime de normas pré-estabelecidas que vão ditar a partir de um regime de verdade quais as formas de ser que podem ser reconhecíveis ou não. Segundo Judith Butler, as normas sociais não são criadas por quem faz o relato e sim pela sociedade em que ele está inserido, então “o horizonte normativo no qual eu vejo o outro e, com efeito, no qual o outro me vê, me escuta, me conhece e reconhece também é alvo de uma abertura crítica” (BUTLER, 2017, p.37). A questão ética se torna: Como devo tratar o outro? As normas direcionam e condicionam a conduta do encontro do eu com o outro. A autora afirma que o reconhecimento do outro me altera pois, o “eu” não oferece o reconhecimento por conta própria, são as normas que governam o reconhecimento, ou seja, no momento que reconheço, sou reconhecido. Portanto, somos transformados pelos encontros que vivenciamos e pelo reconhecimento como processo de mudar aquilo que era:

O eu é transformado pelo ato de reconhecimento - O reconhecimento é um ato em que o “retorno a si mesmo” torna-se impossível também por outra razão. O encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno. O si-mesmo é obrigado a se comportar fora de si mesmo, descobre que é a única maneira de se conhecer é feita pela mediação que acontece fora de si, exterior a si, em virtude de uma convenção ou norma que ele não criou, na qual não pode descrever-se como autor ou agente de sua própria construção. (BUTLER, 2017, p.41- 42)

Essa troca é mediada pela linguagem. O relato de si e as palavras sobre si são interrompidas pelo tempo do discurso e essa interrupção recusa a ideia de que o relato é fundamentado apenas naquele que fala, pois, para Judith Butler as estruturas diferentes de um viver pertence ao social que o excede. Essa narrativa se encontra dentro de um contexto de transferência de informações que busca agir sobre o outro e que assume uma forma alegórica na cena de interpelação. E, conforme constroem essa história, recapitulam e transferem de uma narração de vida para uma história de vida. Butler afirma, ainda, que ninguém pode viver em um mundo não narrável ou sobreviver em uma vida não narrável. O poder e a necessidade de dizer sobre si, para ela, estão interligadas e a exigência ética destrói a própria credibilidade

quando não nos tornamos críticos. Assim, a autora afirma que as relações de poder pesam sobre aqueles que dizem a verdade e ao dizê-las exerce poder sobre os outros pois, “estou falando, e minha fala transmite o que tomo como verdadeiro. Mas minha fala também é um tipo de fazer, uma ação que acontece no campo de poder e que também constitui um ato de poder” (BUTLER, 2017 p.159). Assim, quando falamos não só nos revelamos como, também, agimos em relação à inteligibilidade que determina quem fala, consolidando as normas ou contestando a sua hegemonia.

No poema “Identidade Indígena” publicado no livro *Metade cara metade máscara* (2018), Eliane Potiguara faz uma reflexão sobre a fala como um ato de poder. Ela se coloca como agulha que ferve no palheiro porque é aquela que se inquieta e não se mistura com as demais falas em seu meio:

Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro  
 Carrego o peso da família espoliada  
 Desacreditada, humilhada  
 Sem forma, sem brilho, sem fama  
 Mas não sou eu só  
 Não somos dez, cem ou mil  
 Que brilharemos no palco da História  
 Seremos milhões, unidos como cardume  
 E não precisaremos mais sair pelo mundo  
 Embebedados pelo sufoco do massacre  
 A chorar e derramar preciosas lágrimas  
 Por quem não nos tem respeito.  
 (POTIGUARA, 2018, p.113)

Nesse fragmento do poema podemos observar o caráter coletivo do discurso de Eliane, pois poetiza não ser só nesse movimento de reconhecimento de lugar e fala e sim todos os seus que ela carrega em suas narrativas do eu. bell hooks<sup>3</sup>, em seu livro *Erguer a voz* (2019), comenta que a linguagem é também um lugar de luta, pois aquele que é oprimido trabalha com ela para recuperar a si mesmo. Por ser uma ação com sentido e objetivo esses discursos não se limitam ao um “eu” apenas e sim tudo aquilo que vem por trás da história daquele que emana a voz.

Nós aprendemos que o eu existia em relação dependente, para sua própria existência, das vidas e das experiências de todas as pessoas; o eu não como “um eu”, mas a junção de “muitos eus”, o eu como a

---

<sup>3</sup> O nome encontra-se grafado em letra minúscula em respeito à decisão da escritora. O nome "bell hooks" foi inspirado na sua bisavó materna, Bell Blair Hooks. A letra minúscula, para a autora, pretende dar enfoque ao conteúdo da sua escrita e não à sua pessoa.

incorporação de uma realidade coletiva passada e presente, família e comunidade. A construção social do eu “em relação” significativa, então, que conheceríamos as vozes do passado que falam em e para nós (...) É essa voz coletiva que lutamos para recuperar. (hooks, 2019, p.78)

Com a força de uma herança ancestral, Eliane Potiguara mostra que são muitos e unidos como um cardume de peixes demonstrando todo o caráter político de sua voz. Essa energia que vem dos olhos de sua avó se encontra no seu discurso repleto de coragem para lutar contra aquilo que lhes foi imposto, invasões, doenças e fomes. A autora levanta a questão das diversas fomes que acometem seu povo, não só a de alimento que colhem e caçam mas o alimento espiritual que leva a muitos ao suicídio e ao isolamento. Assim ela faz uma promessa, a de se recusar a morrer e por meio de sua escrita ela a cumpre, tornando a sua fala imortal. Em sua página do facebook, a autora reflete sobre a importância do amor e da relação na construção de uma nova sociedade, indo de encontro com o pensamento de Glissant: "Num lugar sem lei e sem rei é melhor pedir asilo dentro de si para não ser anestesiado pela dor dos tempos e mirar ao pé da porta, a morte chegar. O amor entre povos e pessoas é o antídoto para o nascimento do novo, evoluídos princípios e nova ética. É preciso trocar a cadeira, não remendá-la" (POTIGUARA, 2021b). Para Eliane Potiguara, os seus devem ser leais e sempre beberem e se alimentarem da fonte ancestral que nutre e os prepara para a luta cotidiana contra aqueles que querem criar guerras em razão do poder econômico.

Oh Identidade  
 E entre um fato e outro  
 morderei a tua cabeça  
 como quem procura a fonte da tua força  
 da tua juventude  
 O poder da tua gente  
 O poder do tempo que já passou  
 Mas que vamos recuperar  
 E tomaremos de assalto moral  
 As casas, os templos, os palácios  
 E os transformaremos em aldeias do amor  
 Em olhares de ternura  
 Como são os teus, brilhantes, acalentante identidade  
 (...) E não passaremos fome  
 Fome de alma, fome de terra, fome de mata  
 Fome de história  
 E não nos suicidaremos  
 A cada século, a cada era, a cada minuto  
 E nós, indígenas de todo planeta  
 Só sentiremos a fome natural  
 E o sumo de nossa ancestralidade  
 Nos alimentará para sempre

(POTIGUARA, 2018, p.114)

Eliane Potiguara, nesse poema, chamado “Identidade Indígena”, publicado no livro *Metade cara, metade máscara (2018)*, faz uma declaração de amor à sua identidade, que aqui mais uma vez é colocada como terceira pessoa. Mencionando que são do primeiro mundo, não só por serem aqueles que aqui estavam antes de serem invadidos, mas, também, como uma afirmação de que eles não são incapazes cognitivamente e atrasados como afirmam aqueles que estão inseridos em um contexto voltado para uma utopia de desenvolvimento da sociedade. O que vemos é pouco ouvido para a sabedoria indígena e por isso muito atraso na forma enraizada eurocêntrica de ver o mundo. Esse diálogo e esse conhecimento se perde na constatação de que são melhores e superiores a todos aqueles que não vivem como eles.

E nossos neurônios serão tão poderosos  
 quanto nossas lendas indígenas  
 que nunca mais temeremos diante das armas  
 E das palavras e olhares dos que “chegaram e não foram”  
 Seremos nós, doces, puros, amantes, gente e normal!  
 Se te direi identidade: Eu te amo!  
 E nos recusaremos a morrer,  
 a sofrer a cada gesto, a cada dor física, moral e espiritual.  
 Nós somos o primeiro mundo!  
 Nós, povos indígenas,  
 Queremos brilhar no cenário da História  
 Resgatar a nossa memória  
 E ver os frutos do nosso país, sendo divididos  
 Radicalmente  
 Entre milhares de aldeados e “desplazados”  
 Como nós.  
 (POTIGUARA, 2018, p.115)

Faustino Teixeira, no vídeo *Nas malhas da Hospitalidade: o diálogo do povo de Gaia (2019)* afirma que é um desafio estabelecer o diálogo em tempos sombrios de intolerância como o que estamos vivendo, porém é necessário e uma exigência fundamental para a sobrevivência no planeta. Segundo o autor, é importante lutar para a preservação das criações, as convicções, e, principalmente pela inter convicções pois, ele afirma que não há certezas fechadas e conhecimentos absolutos. É preciso estar aberto ao outro, questionar verdades pré-estabelecidas e criticar afirmações, ouvir o outro e entender que o mundo sempre estará se transformando. O diálogo, então envolve o estranhamento e a entrega, pois existe uma dimensão da maravilha e da agonia. A dinâmica da hospitalidade, segundo ele, é se colocar no limite da exposição que envolve a tensão de se colocar em presença do outro, do estranho e a partir daí estabelecer pontos de encontro e conexão respeitando a sua opacidade. Lacan

afirma, em *O seminário, livro 4: a relação de objeto I (1995)* que trata-se de reconhecer que o sujeito, em sua relação a si mesmo, se determina como não obstante ou saturado no universo simbólico. Reconhecer a opacidade para ele é considerar e respeitar a subjetivação do sujeito e não a insistência em uma possível identificação da irreflexividade. Edouard Glissant em *Poética da relação (2021)* defende o direito à opacidade do sujeito a fim de obter efetivamente uma verdadeira poética da relação entre indivíduos de diferentes culturas. Para o autor a opacidade não é obscuridade e sim tudo o que não pode ser reduzido a uma forte singularidade e que garanta uma verdadeira relação com o outro.

Como destaca Eurídice Figueiredo no texto *Formas e variações autobiográficas (2013)*, “Em vez de uma nação homogênea, criada pelos intérpretes do Brasil, que excluía negros e indígenas ao diluí-los no amálgama chamado “Brasil mestiço”, o que vemos agora é a eclosão de vozes que narrativizam outras histórias, outras versões sobre a nação e, acrescenta, “Por conseguinte, aflora um contingente de escritores que reivindica um pertencimento marcado pela etnicidade” (FIGUEREDO 2013, p. 152). Pode-se observar uma coincidência nas propostas e nas estratégias textuais presentes em obras de mulheres pertencentes a minorias étnicas originadas de culturas e países diferentes, já que tais obras frequentemente sobrepõem uma agenda política a uma escrita de teor autobiográfico, de modo que se torna difícil separá-las.

### 1.3 Histórias importam: por uma poética das relações

Repensar o campo da teoria da literatura Brasileira a partir da antropologia ameríndia, seus modos de vida e de invenção, seus conceitos e sua cosmologia pode vir a contribuir para uma mudança de um estigma que a Literatura carrega até hoje. Através da perspectiva indígena aprendemos<sup>4</sup> que não se trata de traduzir distintas visões de mundo, mas compreender a possibilidade de distintos mundos coexistentes. Graça Graúna, em *Literatura: Diversidade étnica e outras questões indígenas (2014)*, afirma que pensar em uma literatura produzida pelos indígenas nas Américas é pensar em troca de conhecimentos e na “possível abertura para o diálogo, na aceitação de diferentes pontos de vista; nas diferentes capacidades de olhar o mundo; nos diferentes saberes das sociedades tradicionais que falam também de um mundo feliz para todos.” (GRAÚNA, 2014, p. 52-53)

---

<sup>4</sup> Peço licença ao leitor para colocar alguns verbos na primeira pessoa do plural (nós). Por muitas vezes o assunto pede que façamos uma reflexão no coletivo e por isso não há como nos desvincular enquanto parte de uma mesma sociedade.

Chimamanda Nigozi Adichie, em seu célebre vídeo, *O perigo de uma história única* (2009), disponível na plataforma TEDx, traz importantes reflexões sobre a importância de se escrever histórias e de as expandirem a fim de não cair no perigo de se ter apenas uma história única, sua, sobre um povo, uma cultura ou um lugar. Segundo ela: “é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão.” (ADICHIE, 2009). A escritora, afirma, ainda, que a literatura está relacionada diretamente ao poder, às relações políticas:

É impossível falar sobre uma única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “nkali”. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior do que o outro”. Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do “nkali”. Como é contada, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. Todas essas histórias fazem de mim quem eu sou. Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. (ADICHIE, 2009)

Adichie afirma que “uma única história cria estereótipos” (ADICHIE, 2009), e o grande problema em relação a esse estigma é se ter uma ideia incompleta de alguém, de um lugar. A escritora reconhece a importância das obras literárias, pois “Histórias importam. Muitas histórias importam. Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias podem também ser usadas para capacitar e humanizar.” (ADICHIE, 2009) E é a partir delas que o encontro com o outro, distante do meu “eu” minha história, acontece. Elas constroem a identidade e a dignidade de um povo, os fazem sair do apagamento histórico e social. E assim conclui: “Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso.” (ADICHIE, 2009)

Djamila Ribeiro em sua palestra no TEDx São Paulo Salon, *Precisamos romper com os silêncios* (2017), afirma que pensar em diversidade é pensar em romper com os silêncios. Não o silêncio de não falar e sim um silêncio construído pela imposição de uma voz única, aquela que fala pelos outros, não os deixando falar de si mesmos. Para ela, ter direito a voz é ter direito à humanidade. Ribeiro cria uma importante questão: Quantos silêncios nos compõem? Em seguida, faz uma reflexão sobre a sua infância e sobre a autoestima daqueles que são marginalizados, muitas vezes taxados como tímidos e quietos, como se fosse

característica de sua personalidade ser silenciado. Eliane Potiguara, ao lado de Djamila, nessa palestra, afirma que sempre foi muito reservada porque sua família a mantinha em uma educação muito rígida e de extrema proteção, de não poder nem olhar para as pessoas de fora de sua família, conforme ela “então eu não tinha o poder da linguagem, só tinha o poder do olhar. Então eu tive uma educação muito voltada para a essência da minha família.” (POTIGUARA, 2016). Por isso ela declara:

Eu sempre fui uma pessoa muito tímida nesse processo mesmo de contato com a sociedade. Talvez pela minha própria educação que tive, muita pressão, muita pressão econômica, muita pressão psicológica, de você estar nas ruas, não nas suas terras. Desde que eu não nasci nas terras indígenas mas eu convivía com isso porque elas (suas avós) eram, a temática delas o tempo todo era essa, a questão da violência, da ligação, da pobreza e da perda de suas terras, do distanciamento da família, do distanciamento desse processo cultural e cosmológico. (POTIGUARA, 2016)

Potiguara vivenciava, então, no seio de sua família, histórias sobre luta e resistência e sobre tentativas de apagamento e silenciamento de seus povos. Ela relata, ainda, que sempre escreveu e que não se considerava escritora por uma relação com a literatura mais voltada para a oralidade e para a relação corporal com a sua família, de olhares e gestos. Alega que, também, porque tinha autoestima baixa: “Como eu venho de uma família muito pobre, grande e sofredora, me passaram que éramos pessoas importantes para aquilo que vivíamos um pelo outro e não para a sociedade porque éramos de origem indígena” (POTIGUARA, 2016)

Djamila Ribeiro, por sua vez, na mesma conferência já citada, menciona o fato de que foi ao longo dos anos que foi percebendo que existiam outras narrativas, diferente daquelas que lhe foram apresentadas em toda a sua vida. Narrativas essas, potentes e fortes que transcendem a voz única e que mostram a necessidade de falar sobre si. Para Ribeiro, as vozes são necessárias pois há uma grande necessidade histórica por falar e por ser ouvido. Portanto, a escritora demonstra que pensar em uma pluralidade de vozes é pensar em um novo pacto de humanidade. Pacto esse que acabe com a hierarquização de fala e traga o entendimento do lugar dela. A necessidade de falar, segundo ela, é a necessidade do ser humano. E essa pluralidade de vozes é o que torna a sociedade mais rica, criativa e humana. Romper com os silêncios é romper com a violência pois, é sair do lugar cômodo e ouvir e compreender o outro, é estar disposto a desconstruir conceitos e estereótipos. E nesse caso o silêncio torna-se importante no sentido de ouvir aquele que nunca teve oportunidade de falar e reconhecer a necessidade histórica desse sujeito dizer e ter direito a ser ouvido, de ter fala.

Nesse sentido vem a importância da literatura escrita por indígenas, por fazer parte de uma prática artística que busca recusar, sobretudo, as articulações no campo do discurso, da cultura, da política e da linguagem que ora reservavam uma posição estereotipada ou subalterna ao modo de existir de uma ampla gama de civilizações. Talvez seja essa a experimentação mais necessária da literatura contemporânea: se colocar como fora, como escrita fugidia e nômade ao universo da representação. Escrita como dever revolucionário, como afirmação do desejo e da potência de criação. Criar para existir, criar para resistir a todas as formas de morte: étnica, linguística, mnemônica e física. Criar para desarticular todos os processos homogeneizadores e totalizantes que buscam uma história única, universal, como bem colocou Chimamanda Ngozi Adichie, e promover o rompimento com um estado adormecido das coisas. Segundo Judith Butler, no livro *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética* (2017), o problema maior nem é com a universalidade mas sim com uma universalidade que não leva em consideração as particularidades culturais e não reformula si mesma em relação às condições sociais e culturais que está inserida.

A literatura produzida por indígenas se coloca e se apresenta, portanto, como contraponto ao espaço sedentário da literatura considerada nacional, tornando-se uma atividade essencial e saudável para o campo das literaturas. Como uma máquina de guerra, a Literatura indígena demonstra o mesmo poder destruidor de um encontro na selva com uma onça. Uma atitude de enfrentamento, como a de todo animal selvagem, que se coloca como movimento descolonizador e que só pode ser operado por aqueles que foram submetidos historicamente a isso. Para sobreviver as alternativas que restam nessa nossa grande selva é se transformar em onça e enfrentar, resistir e persistir, a fim de reaver seu povo desterrado e condenado a uma existência subalterna na sociedade. Essa literatura possibilita, então, possibilidades de auto expressão desses sujeitos marginalizados e invisibilizados e enuncia temas que colocam em perspectiva as condições de vida impostas aos indígenas pela civilização moderna ocidental.

Da década de 90 para cá, o número de publicações literárias indígenas tem aumentado, e esse vem sendo o cerne crítico e criativo dos discursos literários, com um duplo pressuposto, a contínua expropriação de seus territórios tradicionais por parte dos colonizadores e a despersonalização das culturalidades e das subjetividades ameríndias via processo de colonização. Aliadas a esses temas somam-se a revalorização dos saberes tradicionais e a autoafirmação da diferença étnica e cultural apontadas enquanto estilo e alternativa políticos. Tal alternativa reconhece que a empresa da modernidade em relação aos povos autóctones suprime os seus direitos, subjuga as políticas do mercado e rouba as suas terras, assim

como, tentam anular seu pensamento, impossibilitando a suas falas e a reivindicações comunitárias em relação à seus modos de vida tradicionais que envolvem crenças, ritos e expressões próprias a cada povo. É no espaço da literatura que os indígenas escrevem e falam por si mesmos, representam a si mesmos e reivindicam espaços nas editoras do país e buscando publicar, a partir de sua própria voz, obras que retratam aquilo que é seu, a cultura, os ritos e símbolos, a sua singularidade antropológica e a sua condição sociopolítica.

A especificidade da Literatura escrita por indígenas está no peso ancestral da escrita, carrega a responsabilidade de um povo, história de vida, identidade e espiritualidade. Essa está impregnada de simbologias e referências presentes durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Essas escritas tiveram como base fundadora a tradição oral. Nas diversas etnias, diferentes povos nativos tiveram contato com contos, mitos, lendas e canções transmitidos e repassados de geração em geração pela fala, tanto em encontros informais desses grupos, como em suas celebrações tradicionais. A existência de uma grande variedade delas em todo nosso território Brasileiro teve como resultado tradições orais também bastante diversificadas. Entretanto, por não haver um registro escrito, essas histórias e mitos sempre estiveram sujeitos a mudanças, uma vez que cada um que os recontasse poderia enfatizar pontos diferentes, omitir outros, ou acrescentar material inédito. Assim, nesse contexto, sempre se parte de uma autoria menos atrelada à individualidade autoral. Afinal, relatar a si mesmo é fundamentalmente relatar uma coletividade.

Como definir, ouvir e compreender a poética produzida pelos indígenas? Quais as textualidades que definem uma literatura indígena? Segundo Cláudia Matos, no texto *Textualidades Indígenas no Brasil (2010)*, o maior processo comunicativo indígena está nas narrativas orais, nos cantos e na expressão do corpo. Para a autora, "não se tem, ainda, firmado um conceito que seja uma expressão poética indígena- corpus amplo: relacionado a uma visão de mundo complexa e diferente da nossa, manifestada em modalidades textuais variadas e de contornos frequentemente imprecisos" (MATOS, 2010, p. 448). Como nas demais culturas orais, a produção literária Brasileira é ampla, múltipla e em sua maioria são preservadas na memória e passadas de geração em geração. Eliane Potiguara expressa que um dos aspectos centrais da cultura Potiguara é a dança, o Toré. Um ritual que une dança e religião e apresenta suas especificidades de acordo com cada etnia. A dança é ritmada por uma música chamada Toante que é cantada apenas por uma pessoa acompanhada pelo coro dos dançarinos. A escritora comenta, ainda, que para os indígenas o Toré é a maior expressão de sua espiritualidade e é através dele que se reforça a identidade indígena: "Então, quer dizer,

a dança, para nós, é o marco, o grande marco não só da espiritualidade, de cura, de tradições, de ancestralidade. Porque dentro da dança é que se conecta com o divino, com o sagrado, com os caboclos.” (POTIGUARA, 2016)

Eliane Potiguara, em “Oração pela libertação indígena”, publicado no livro *Metade cara, metade máscara (2018)*, traz a importância do sagrado e faz um pedido muitas vezes interferido de termos cristãos como “rogai” e “pai” para atingir uma proximidade com o leitor e assim criar uma ligação com a sua cosmologia. Na sua oração, a autora pede para acabar com as perseguições religiosas, econômicas e sociais e respeitar a forma como vivem, trabalham e rezam. Além do Toré, solicita a proteção dos espíritos da mata para se livrarem de todo o mal de fora assim que tocarem os maracás, como os vícios, a ganância e a inveja. Os instrumentos, para os indígenas, possuem uma ligação espiritual e são usados em diversas celebrações.

Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada  
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz  
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar a minha voz  
 Não se seca a raiz de quem tem sementes  
 Espalhadas pela terra pra brotar  
 Não se apaga dos avós- rica memória  
 Veia ancestral: rituais para se lembrar  
 Não se aparam largas asas  
 Que o céu é liberdade  
 E a fé é encontrá-la  
 Rogai por nós, meu pai-xamã  
 Pra que o espírito ruim da mata  
 Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte  
 Rogai por nós- terra nossa mãe  
 Pra que essas roupas rotas  
 E esses homens maus  
 Se acabem ao toque dos maracás  
 Afaista-nos das desgraças, da cachaça e da discórdia,  
 Ajudai a unidade entre as nações  
 Alumiai homens, mulheres e crianças  
 Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão  
 Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças,  
 Evitai, ó Tupã, a violência a matança  
 Num lugar sagrado junto ao igarapé  
 Nas noites de lua cheia, ó Marçal, chamai  
 os espíritos das rochas pra dançarmos o Toré  
 Após beber a nossa chicha com fé  
 (POTIGUARA, 2018, p.34)

A oração em sua essência pede liberdade, que ela não se perca na arrogância das relações entre o eu e o outro. Em suas solicitações Eliane Potiguara se baseia sempre nos elementos da natureza como as matas, a água, o vento, a lua, o sol e os animais. Sua

cosmologia se baseia na harmonia entre todos os seres que estão ao seu redor. Os cantos e rituais sagrados como o Toré, a chicha (bebida fermentada de milho) em noite de lua cheia, despertam neles o amor, a união e a força para resistir aos males que lhes assombram. É através do seu sagrado que as sementes irão brotar em uma terra de disputas e lutas.

Rogai por nós, Ave- Xamã  
 No Nordeste, no Sul toda manhã  
 No Amazonas, agreste ou no coração da cunhã  
 Rogai por nós, araras, pintados ou tatus,  
 Vinde em nosso encontro  
 Meu Deus, nhendiru!  
 Fazei feliz nossa mintã  
 Que de barrigas índias vão renascer  
 Dai-nos cada dia de esperança  
 Porque só pedimos terra e paz  
 Pra nossas pobres- essas ricas crianças.  
 (POTIGUARA, 2018, p.34-35)

A arte de escrever tem contribuído para que nas aldeias os povos cataloguem narrativas contadas pelos mais velhos e que, depois de serem transformadas em livro, conseguissem que se imaginem nesse universo pela escuta e leitura dessas narrativas. Ela nos dá possibilidades para que, fora da aldeia, as pessoas possam se aprofundar na cultura do outro. De duas vias, esses escritos não se perdem através da oralidade e são difundidos para fora de seus universos restritos. A escrita, segundo Cláudia Matos, torna-se, portanto, “integrante de um aparelho de dominação cultural e tem sido, justamente, o meio disponível para resistir a essa dominação. É necessário estimular o registro das textualidades indígenas” (MATOS, 2010, p. 460). Eliane Potiguara, como já mencionado neste trabalho, declara que os e as indígenas apresentam um lado cultural voltado para a oralidade e que seu primeiro contato com a literatura se deu por esse viés como também pelo olhar.

O acesso à língua escrita resultou, bem mais recentemente, no surgimento de várias e vários escritores indígenas vêm se empenhando em resgatar ou dar novo formato à identidade e à bagagem cultural dos povos nativos das Américas, disseminando a diversidade cultural, combatendo a monocultura e apresentando uma imagem mais positiva dos indígenas, até então retratados apenas pelo ponto de vista dos não-indígenas. Podemos constatar que atualmente as escritas indígenas estão em movimento, pois se abrem ao cruzamento de culturas que buscam superar a fratura colonial e se inserem no processo de transculturalidade que engendra novas formas de percepção do real e de expressão artística, sem renunciar, no entanto, a expor os sofrimentos do desenraizamento imposto pela colonização. Essa tensão

entre o desejo de transpor a linha de fratura que a memória da expropriação desperta e a busca de relação é uma das constantes dessa produção, o que poderia talvez explicar a ambivalência presente nas obras atuais, que parecem intercalam entre uma poética do confronto, que salienta as identificações identitárias, e uma poética da relação, que promove a travessia das fronteiras.

As histórias são necessárias por fazer parte da composição de uma comunidade e é a partir delas, como estímulo, que outros relatos podem vir à tona. A fala é crucial para revelar a violência do silêncio dando um testemunho do sofrimento perante as dores que uma mulher pode sentir. É através dos gritos de resistência que mudanças nas ações políticas, judiciais e legislativas podem acontecer. Para Eliane Potiguara, a literatura tem uma enorme importância nesse processo:

A literatura indígena, na verdade, nunca existiu. Ela não existe, é apenas uma estratégia de luta, um instrumento de libertação, de conscientização. Eu sempre considero que a gente precisou partir para a literatura porque não tinha outros espaços. Estava todo mundo ocupando nossos espaços. Eu vi centenas de pessoas escreverem sobre as lendas indígenas, alterando o conteúdo do texto, o final da história. Escritores que não eram indígenas, que pegavam um mito e alteravam para um texto escrito. Muda tudo. Não pode ser mudado. Aquilo é feito por indígena, alguém tem de defender esse território também. (POTIGUARA apud PUCHEU, 2020)

Segundo Cláudia Matos, a “Literatura ameríndia pode ser, e tem sido vista como uma literatura de resistência- Heterogênea, gêneros “fraturados”, assuntos “polimorfos”, Territórios de fronteiras: marcas de uma literatura de resistência” (MATOS, 2010, p.445) Eliane Potiguara se vê como uma escritora engajada politicamente pois, expressa-se de amor mas também enuncia os processos de colonização, além de reforçar a importância da ancestralidade e dos direitos dos indígenas estarem assegurados. Em entrevista aqui citada:

Meu método é meu coração, minha essência de mulher. Meu método é nossa história, é a nossa vivência, nossas lendas e nesse processo todo eu vou criando. Por isso eu não me sinto uma pessoa que tenha método, sou uma pessoa muito espontânea, muito lírica, tenho uma memória ancestral, uma memória secular que eu às vezes sento para escrever e a minha cabeça já reporta momentos mágicos, especiais e eu me pergunto quando foi que eu vivi isso ou passei por isso? (POTIGUARA, 2016)

Para Potiguara, militância política e trabalho literário representam duas facetas de uma mesma proposta e um mesmo engajamento. Contar as histórias, as lutas e as memórias dos povos indígenas é uma forma de realização do seu projeto maior: defender os seus direitos, resgatar o que lhes foi tomado, preservar e dar visibilidade às suas culturas:

Sou um cachorro raivoso e irado  
 E minhas garras cortam as gargantas  
 Das feras, nos portões de ferro do mundo  
 Não me venham com análises  
 Porque não sou louco  
 Sou lúcido, tanta lucidez  
 Que sangro e consigo engatilhar meu coração  
 E explodo nos ares.  
 Aí, cato meus pedaços  
 E saio pelas ruas Avenidas, matas...  
 Florestas e espaço...  
 Procurando a verdade.  
 (POTIGUARA, 2018, p. 38)

A autora considera que a mulher indígena é fundamental no processo de preservação das culturas indígenas, e assim essa mulher vem ocupar uma posição central em sua luta política e em sua obra literária. Em seus discursos a autora procura ter sempre como objetivos principais: a conscientização do público sobre a questão indígena – a discriminação, injustiça e violência sofridas pelos povos indígenas – e sobre o papel que os indígenas brasileiros podem desempenhar em uma sociedade multiétnica; e a conscientização das próprias mulheres indígenas sobre sua condição social e a importância da educação no processo de transformação dessa condição:

A literatura indígena contemporânea comporta uma multiplicidade de autores e de vozes, de temas, de resistência e, sobretudo, de uma auto expressão criativa irrigada e orientada pela ancestralidade, pelas tradições indígenas. Nesse sentido, a autoria individual de Eliane Potiguara em *Metade cara, metade máscara* não poderia apresentar-se a partir de uma enunciação unívoca e individualista, posto que adveniente de uma ação/história/pertença coletiva valoriza a comunidade, ao mesmo tempo em que reconhece o sujeito de autoria feminina enquanto protagonista nesse projeto literário. (DORRICO, Julie. In: *Metade cara, metade máscara*, 2018, p. 17)

A primeira edição do seu livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2018), lançada em 2004, compõe a série *Visões Indígenas* e tem o selo do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrapi). Teve segunda e terceira edições, atualizadas e publicadas,

respectivamente, em 2018, pelas editoras DM Projetos Especiais e Grumin. Nele, revela-se uma escrita literária que mescla diferentes gêneros textuais. Paralelamente, a autora intercala poemas, relatos e artigos, valendo-se de poesia, prosa poética, contação de histórias e relatos para a materialização do livro. Refletindo sua identidade híbrida e autêntica em seus textos. Em *Metade Cara, Metade Máscara* (2018) a saga poética de Jurupiranga e Cunhataí ocupa posição central. Separados no início da trama, passam por diversas aventuras, em cenário e tempo míticos, desde o início do processo da colonização europeia em solo brasileiro. Com essa trajetória, as migrações indígenas forçadas são representadas no poema em meio ao protagonismo de Cunhataí, a heroína mítica que luta para reencontrar o seu amado, recuperar suas terras e reconstituir a família. Entretanto, chora a solidão e a ausência do esposo, a quem busca incessantemente. Numa representação poética do desejo de reunião das famílias desenraizadas de seus territórios primitivos por força das transformações impostas no Brasil, pelos processos de colonização, neocolonização, expansão industrial, expansão extrativista e globalização, a autora reflete sobre o fardo dessas mulheres, sua solidão e sua luta pela recuperação da dignidade da família e das comunidades, numa tentativa de resgate de sua integridade física, moral, espiritual, étnica e cultural. Para Julie Dorrico, os poemas que representam a saga Jurupiranga e Cunhataí “podem ser facilmente compreendidos como a metonímia para o povo indígena no país, enunciam temas que evocam uma reflexão para os povos originários em situação de exílio físico e epistemológico” (DORRICO, Julie. In: *Metade cara, metade máscara*, 2018, p. 18) Uma tarefa que se prolonga no tempo e no espaço e encontra correspondência, hoje, no campo e na cidade, no movimento organizado de lutas das mulheres indígenas, das quais Eliane Potiguara é uma das protagonistas, cujos propósitos guardam semelhanças marcantes com a saga da sua guerreira indígena Cunhataí.

No cerne do pensamento da autora está a ideia de que escrita e deslocamento são inseparáveis na produção literária indígena, tanto pela conexão simbólica e ontológica que esta estabelece com as origens, buscando preencher as lacunas da memória, quanto pelas interações permanentes que é levada a operar com outras culturas e que configuram seu caráter híbrido. Krenak (2018) afirma no texto de apresentação da obra *Metade cara, Metade Máscara* (2018) de Eliane Potiguara, que seus textos fazem parte de um conjunto de “escritas que abrem fendas nas rochas, água mole em pedra dura. Vida de correnteza em terra árida e hostil paisagem da realização da vida que se quer farta e próspera como seios de mãe, da mãe Terra. Fazem-se ouvir arranhando a pele das árvores, fazendo da escrita seu campo de batalhas.” (KRENAK, 2018, p. 11). Segundo Julie Dorrico (2019), também em um texto de abertura presente na obra de Eliane Potiguara, a sua literatura faz parte de um modo

consciente da vida pessoal e coletiva da autora:

Pessoal porque é desde sua bisavó, Maria da Luz, e de sua vó Maria de Lourdes que a família da autora se encontrará em trânsito migratório da Paraíba ao Rio de Janeiro. E é coletiva, posto que é no movimento de resgate das tradições ancestrais e também das raízes da família que Eliane empreende uma luta em favor das mulheres indígenas do Brasil. Marias, mulheres, indígenas que experienciaram as mazelas da sociedade paraibense e carioca, mas que, no entanto, souberam manter vivas as tradições ancestrais, a cosmologia e a herança espiritual. Assim, a identidade literária de Eliane denota e conota ancestralidade e resistência política. (DORRICO, Julie. In: *Metade cara, metade máscara*, 2018, p. 17)

Nas palavras de Graça Graúna, *Metade Cara, Metade Máscara (2018)* é um espaço de plurissignificação que nos leva, de imediato, a uma reflexão acerca de sua estreita relação entre poesia e história, entre o real e o imaginário, o sagrado e o profano, o individual e o coletivo e outros elementos caracterizadores da obra literária. Nesse campo de multissignificação, estabeleceu o caráter emblemático que vem do próprio título do livro, como alusão à identidade (GRAÚNA, 2013, p. 98). A pluralidade e o status de resistência da poética de Potiguara possibilitam o estudo sistemático da identidade e da ancestralidade. As vozes femininas se reafirmam na dinâmica do discurso poético como forma de resistência e de asseveração da cultura e da subjetividade dos povos indígenas, refletindo, sobretudo, as complexidades dessas vidas em trânsito em constantes conflitos com o “outro”.

Eu sou rebelde  
E faço questão de ser  
Tenho fome, tenho ódio  
E não me deem uma metralhadora.  
(POTIGUARA, 2018, p.65)

Desse modo, o poema oferece relevo ao tensionamento marcado pelas vivências dos povos ressurgidos – “indígenas desaldeados e indígenas descendentes” (POTIGUARA, 2004, p. 94). A autora se indigna contra a forma como seu povo é desumanizado a partir das relações assimétricas de poder no contexto urbano. Na voz de Potiguara, as condições insalubres de sobrevivência enfrentadas, cotidianamente, nas grandes cidades, pelos povos indígenas que sofreram e ainda sofrem as consequências da diáspora são enfatizadas. Em contrapartida, preconceito, exclusão e, conseqüentemente, o apagamento das subjetividades desencadeiam reação da parte oprimida, como forma de resistência. Sua revolta vive dentro

daquilo que o poeta Pucheu insiste em seu poema:

Há dias de sol por cima da prancha,  
há outros, em que tudo é caixote, vaca, caldo.  
É preciso aprender a ficar submerso por algum tempo,  
é preciso aprender a persistir, a não desistir, é preciso...  
(PUCHEU apud MONTEIRO, 2013, p.06)

Levar caixotes da vida mas levantar, pegar os instrumentos necessários e insistir, persistir e resistir. A luta dos indígenas no contexto atual Brasileiro persiste e resiste aos tombos da intolerância, preconceito e descaso. Como afirma Alberto Pucheu, no poema *O dia em que Gottfried Been pegou a onda (2013)*, “é preciso aprender a fazer com que o viver não se envergonhe em nós, não desista em nós, não morra em nós. (...) É preciso resistir sabendo que nossa resistência se constrói naquilo mesmo, com aquilo mesmo que nos faz aprender a ficar, por algum tempo, submersos” (PUCHEU apud MONTEIRO, 2013, p.06). A escrita de Potiguara resiste e emerge, se abre para o outro, em um esforço de desconstrução de todo tipo de fronteiras, culturais, políticas, étnicas ou sociais. A escrita é vista, portanto, como lugar de reconstrução identitária sensível ao outro e, ao mesmo tempo, como resiliência<sup>5</sup>, tanto relação quanto confronto, o lugar reservado ao escritor é aquele do entre lugar. É através da poesia que o sujeito poético tem acesso à vida, à sua natureza íntima e profunda, à sua relação com o mundo. André Monteiro, no texto *É preciso aprender a ficar (in)disciplinado (2013)* complementa mencionando o fato de que,

O texto é um objeto sem objetividade, sem identidade. É um quase-objeto. Ele se produz em seu próprio inacabamento, nas fissuras crescentes de seu auto-abandono. Ele nos convida a ouvir e fazer ouvir o desejo. E o desejo, nesse caso, é sempre um desejo demoníaco pelo outro, no outro, com o outro, infinito-outro que nunca se curva ao esperável de um mesmo, já que, em seu plural – um plural, diz Barthes, “irredutível (e não apenas aceitável)” – o texto é sempre legião: inter-texto, entre-texto, trans-texto. O texto é, simultaneamente, dentro e fora de si mesmo. (MONTEIRO, 2013, p.04)

O discurso poético de Eliane Potiguara é permeado por referências à história da violência contra os índios e à memória dos saberes ancestrais. Esses elementos formam a base da resiliência e da utopia que emergem de sua poesia: “a literatura indígena contemporânea é

---

<sup>5</sup> A resiliência é a capacidade do indivíduo lidar com problemas, adaptar-se a mudanças, superar obstáculos ou resistir à pressão de situações adversas - choque, estresse, algum tipo de evento traumático, entre outros.

um lugar utópico (de sobrevivência)” (GRAÚNA, 2013, p. 15). Ela busca transpor o abismo existente entre a memória indígena da expropriação e o esquecimento ao qual a ordem social ocidental a condenou. O discurso de Eliane Potiguara formula uma crítica aos aspectos éticos, ecológicos e políticos do sistema de pensamento responsável pelo modelo de desenvolvimento ocidental, imposto aos antigos territórios tradicionais, bem como ao meio urbano. Essa crítica cosmopolítica<sup>6</sup> propõe a reformulação da relação com o território das Américas. A autora se engaja num combate pelo ressurgimento dos traços apagados da presença autóctone nas Américas, reativando a memória histórica enterrada desse continente para exigir que sua contribuição milenar seja levada em consideração na contemporaneidade, pois segundo a autora “Há os que berram!” (POTIGUARA, 2018, p.59). Seu discurso literário portanto grita e reescreve o passado para se apropriar melhor do futuro e abrir novas possibilidades de viver no mundo. Ela reivindica a escrita como um espaço de sobrevivência, pois para ela “Extirpar o monstro que nos mata dia a dia é uma dura tarefa...” (POTIGUARA, 2018, p.59), através dela que ela se reconstrói enquanto sujeito, fazendo parte das dinâmicas transculturais para inovar sua expressão literária. E a sua vida, perpassa pela sua escrita, como questiona Monteiro, haveria outra forma de se fazer literatura?

Haveria alguma possibilidade de se fazer poesia sem se deixar contaminar por qualquer outra prática de saber que não a de uma suposta prática estritamente poética? Tudo não quer passar pela poesia? Toda vida viva não quer passar pela vida? Toda vida viva não quer sofrer vida? Conviver (Coviver) com vida, viver junto? E a vida não é sempre outra? O poeta que compreende sua disciplina poética, não como uma diferença aberta à passagem de outros corpos, de outras singularidades disciplinares, mas como uma diferença identitária, ensimesmada nos contornos estoçados de suas especiarias e perfumarias e mais valias, pode querer outra coisa senão se esconder do correr da vida? Mas poetas que se escondem da vida podem mesmo evitá-la? Ou podem apenas ressentir-la, culpá-la de sua abundância, quando ela nos convida, e ela sempre nos convida, a viver sua irreduzível multiplicidade? Ou podem apenas, quando a vida vem, e ela sempre vem, trancar a própria pena, envergonhá-la no cofre mofado de suas referências analgésicas? Poetas que se escondem da vida se escondem apenas de vidas inusitadas que podem ocorrer ao correr da pena? (MONTEIRO, 2013, p.02)

A presença declarada desses elementos no contexto de produção da literatura de autoria indígena no Brasil constitui característica dessa vertente da produção poética e

---

<sup>6</sup> O termo “cosmopolítica” vem motivando antropólogos da ciência e antropólogos que trabalham com povos indígenas a fim de repensar as próprias práticas e interpretações. O objetivo é refletir sobre problemas como a mudança climática e os desastres ecológicos.

literária de forma geral e, por isso, a produção dos intelectuais indígenas do Brasil vem se consolidando como forma de luta e de resistência. Nesse sentido, é uma literatura cuja escrita carrega a marca da indignação e da denúncia. É uma mulher que, na contramão da visão tradicional, colonial, etnocêntrica e misógina, mostra o domínio da escrita de um livro que, em uma interessante dinâmica literária, entrecruza poeticamente ficção e realidade, utopia e denúncia, indignação e esperança, prosa e verso, que surpreendem os leitores. Além disso, as vozes femininas, de forças ancestrais, impõem relevo ao fato de que as consequências desses deslocamentos se fazem sentir de forma mais acentuada sobre as mulheres e as crianças, que se transformam em vítimas preferenciais dos abusos e da mendicância. Para Eliane Potiguara:

O ato da criação é um ato de amor. Amor a si mesmo, amor ao próximo, amor à natureza. Pode ser criar um texto, uma música, uma pintura ou qualquer outra arte. Mas, para chegar até aí, muitos caminhos foram bloqueados, tivemos de tomar muita água envenenada; muitos fantasmas tivemos de enfrentar. Permanecemos como um rio que morre, que não corre e não ecoa ao encontrar-se com as pedras. Tornamo-nos uma fome desesperada pelo novo, enfraquecendo a nossa fecundidade. Enfim, um caminho árido e infértil. Estivemos enclausurados dentro de nós mesmos. Mas não aguentamos mais e demos um basta! É hora de criar pacientemente o novo! (POTIGUARA, 2018, p. 59)

Não só um ato de amor, contar histórias é um ato de coragem, de resgate do seu eu, do seu lado selvagem. Não selvagem no sentido pejorativo e preconceituoso da palavra e sim de acordo com a autora Clarissa Pinkola Estés que explica em seu livro *Mulheres que correm com os lobos* (1994) que ser selvagem é resgatar a bela forma psíquica da mulher, ou seja, uma procura de si mesma e de sua natureza. Segundo a autora, o uso e o ingrediente mais fácil e acessível para a cura pessoal são as histórias, pois são elas que fortalecem e recuperam o indivíduo e a comunidade. Os contos de fadas, os mitos e as histórias proporcionam uma compreensão que aguça o nosso olhar para que possamos escolher o caminho deixado pela natureza selvagem. Ela afirma que “as histórias lubrificam as engrenagens, fazem correr a adrenalina, mostram-nos a saída e, apesar das dificuldades, abrem para nós portas amplas em paredes anteriormente fechadas.” (ESTÉS, 1994, p.34). O perfil da Mulher Selvagem em sua totalidade são as pintoras, escritoras, escultoras, dançarinas, pensadoras, todas que se dedicam a inventar. Eliane Potiguara vai de encontro ao pensamento de Clarissa Estés ao afirmar que quando escrevemos,

Ai soltamos as amarras que sufocam a nossa alma, a nossa anima, a

nossa essência, para que os pássaros possam cantar de novo dentro de nosso espírito. Parece tudo muito simples. Mas não é. Recontrarmos como nosso ser selvagem, com nossa força interior é um desafio diário, principalmente quando a força externa impõe condicionantes sociais, psicológicos e político-econômicos maléficos, que lançam as sementes da enfermidade da alma e que, lá na frente, se transformam em enfermidades da mente e do corpo. (POTIGUARA, 2018, p. 59)

Clarissa Estés coloca ainda que a arte é importante porque ela é uma celebração dos principais acontecimentos da trajetória da alma humana, não só pertencendo ao indivíduo como também funcionando como um mapa para aqueles que virão depois deles. Contar e ouvir histórias para ela é como uma coluna humana que se forma, trazendo experiências diversas nessa corrente. Segundo ela, “quanto maior o número de ossos do esqueleto de histórias que tivermos, maior a probabilidade de descoberta da história inteira” (ESTÉS, 1994, p.31).

Devemos alimentar nosso lado criativo, intuitivo, o nosso lado bom contra o lado mau de nossas mentes. É preciso interpretar as mensagens oníricas de nossas velhas indígenas. É preciso tomar posse do nosso instinto selvagem, de nossos poderes intuitivos, de nosso ser resistente, ser guerreira (o), ser questionadora (o). É preciso ter insights, ter tenacidade e personalidade no amor que procura, ter percepção aguçada, ter audição apurada, ouvir cantos dos mortos, ter sensibilidade, ter alcance de visão, cuidar do fogo criativo, ter espiritualidade, mesmo que, para tudo isso, elas (es) sofram, sangrem, tremam, se rasguem e gritem ou desçam ao fundo do poço do sofrimento humano para renascer mais belas (os) (POTIGUARA, 2018, p.97)

A poética de Eliane Potiguara costura-se no “cordão umbilical” que, nas palavras de Stuart Hall, em *Pensando a diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior* (2003), “chamamos de ‘tradição’, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua ‘autenticidade’” (HALL, 2003, p. 29), pois sua escrita é movimento, denúncia, militância e transformação. A temática se concretiza em torno das histórias das mulheres, aquelas que não foram contadas. É pela perspectiva da mulher indígena que o discurso de bases patriarcais é desestabilizado e se pode denunciar, por exemplo, os estupros coletivos:

Quem são vocês que podem violentar  
A filha da terra  
E retalhar suas entranhas?  
(POTIGUARA, 2018, p. 35)

Para Potiguara, todas as mulheres são manifestações vivas da mãe terra. Em um dos prefácios presente no livro de Potiguara, *Metade cara, metade máscara* (2018), Ana Paula Silva, no texto *Deslocamentos, movimentos* (2018) resume bem o papel da escrita de Eliane Potiguara,

A autora encontra na narratividade de sua escrita a ferramenta necessária de transformação para dar visibilidade à diversidade sociocultural e linguística dos povos originários, instrumentalizar lutas, pleitos, empoderar as mulheres indígenas, tema central na trajetória e pensamento dessa mulher guerreira.” (SILVA, 2018, p.19)

A voz permeada pelo tom de resistência denuncia, segundo Julie Dorrigo, que as próximas gerações serão capazes de lutar contra a marginalização e os discursos hegemônicos que silenciam ou descaracterizam as e os indígenas. Lutando em favor da demarcação de suas terras, da valorização das florestas e da possibilidade de serem reconhecidos como sujeitos dignos em sua cultura, memória e tradição:

Eliane Potiguara é uma dessas guerreiras que, por meio da escrita, da publicação, do livro literário, luta em favor das causas inerentes aos povos indígenas. O projeto literário de Eliane enfatiza a mulher indígena na beleza, na força, na sabedoria, e na resistência aos projetos coloniais e neocoloniais, dando forma a uma linguagem em prosa ou poesia, em diálogo intercultural, cuja matriz está em sua memória e na de seu povo, e que podemos acessá-la tão somente pela propriedade intelectual dessa guerreira, mulher, indígena, no presente. (DORRICO, Julie. In: *Metade cara, metade máscara*, 2018, p. 18)

A linguagem de seus textos oscilam entre o registro formal e as marcas da oralidade, em violações intencionais das normas da língua culta, cujo emprego, na escrita, permite identificar que a rebeldia manifesta na temática da obra se repete no trato com a língua, como forma de resistência e insubordinação em relação ao sistema rígido de regras, forjado pela ótica do dominador responsável pelas migrações forçadas na história dos povos indígenas brasileiros:

“Não me importo  
Se o que escrevo são ilusões  
Não me importo  
Se o que escrevo  
Não são versos,

Rimas Redondilhas...  
 Não me importo  
 Se dizem que não trabalho  
 Sou vagabunda da vida  
 E ela é minha amante.  
 Juntos, temos o que contar”  
 (POTIGUARA, 2018, p.660)

Podemos acrescentar a esse fato a predominância da oralidade como traço característico das comunidades tradicionais, nas quais a escrita se impõe como um obstáculo a ser superado, tendo em vista que os intelectuais indígenas buscam o domínio das habilidades da escrita com o intuito de se valerem da literatura como importante artefato na luta por visibilidade e por garantia de expressão: “Que nessa margem de cá Existe uma mulher amante, só CONSCIENTE Que jamais se cala... Mesmo se lhe arranquem os dentes ou se lhe cortem a garganta gritante!” (POTIGUARA, 2018, p.79)

Edward Said, em *Cultura e Imperialismo* (2011) defende que muito mais que destruir é necessário desconstruir. A grande questão, para ele, é entender que os textos não são objetos fechados e acabados, são anotações culturais que criam antecessores e sucessores, pois trata-se de saber como ler e não o que se lê. A escrita e a literatura são as armas para fazer esse enfrentamento sob a forma de arte. Os indígenas perceberam que elas, nas mãos dos brancos, foram responsáveis por inventar rivalidades, criar guerras de extermínio, difundir estereótipos e dividir os povos indígenas para dominar os saberes ancestrais. Desse modo, a literatura é assumida como:

Uma forma de atualizar nossos conhecimentos antigos. Por intermédio dela, pretendemos desconstruir a imagem negativa que fizeram de nós e mostrar que somos parte da aventura de ser brasileiros, ainda que tenhamos diferenças em nossa compreensão da humanidade. [...] Atualizar nossos saberes ancestrais usando os equipamentos que a sociedade, dita civilizada, criou é nossa maneira de mostrar que não somos seres do passado, muito menos do futuro. Essa atualização mostra que estamos na Terra para ficar e queremos ensinar nossa maneira de manter o planeta vivo, queremos gritar para o mundo todo que somos parte e que ainda dá tempo de reverter o quadro vermelho de sangue que foi pintado ao longo de nossa história. Ainda dá tempo (MUNDURUKU, 2016, p. 192-193)

Sem mediações que procurem ofuscar sua palavra, a voz indígena busca descaracterizar os fantasmas mantidos por muitos na literatura e dar um sopro de vida e esperança a ela. A publicização de sua voz vem de modo criativo enunciar a tradição ancestral, denunciar a violência histórica, ou criar ficções a partir das experiências de vida e

costumes dos escritores. O fato é que, desde seu lugar de fala, a ancestralidade indígena, esses sujeitos alertam para a histórica opressão de suas poéticas, pela falta de reconhecimento de tudo o que foi legado para a sociedade ocidental, a recusa canônica das expressões indígenas e sua correlação com matrizes ocidentais. Como Eliane Potiguara afirma no poema “Identidade Indígena”:

Enquanto eu tiver o coração aceso  
Não morre a indígena em mim  
E nem tampouco o compromisso que assumi  
Perante os mortos  
De caminhar com minha gente passo a passo  
E firme, em direção ao sol.  
Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro  
Carrego o peso da família espoliada  
Desacreditada, humilhada  
Sem forma, sem brilho, sem fama.  
(POTIGUARA, 2018, p. 113)

A escrita de Eliane Potiguara surgiu como uma tentativa de preservação cultural. Indo em busca do seu eu selvagem, segundo a definição de Estés, e de condições dignas de sobrevivência humana, social e cultural dos povos indígenas, Potiguara não é apenas mais uma agulha no palheiro, é aquela que ferve e que grita, que se indigna, que se emerge e resiste nas suas criações literárias e de seu trabalho de conscientização e inserção política entre os povos indígenas. Para Eliane Potiguara, enquanto os indígenas passarem por discriminação por ser indígena mais terão que afirmar suas origens e sua literatura como indígena, como estratégia histórica e política, até o dia que não vão mais precisar se denominar assim porque tudo será literatura Brasileira. Portanto, o alcance e os desdobramentos da literatura de autoria indígena no Brasil devem ser analisados em perspectiva crítica e analítica, pois é por meio dessa literatura que a voz e a subjetividade de um segmento importante da sociedade brasileira têm vindo à tona para desmistificar a identidade do nosso povo, revelando-a, definitivamente, como produto da diferença.

A literatura produzida por Eliane Potiguara é, portanto, de reencontro por reforçar e acrescentar à literatura Brasileira outros acontecimentos e fatos que atualizam a nossa maneira de ver o passado e fazer dele uma nova leitura do mundo. A ficção produz o exercício contínuo de experimentar outros contextos além do nosso. Diante da emergência de vozes atuais que rompem com a narrativa dominante, Eliane Potiguara ganha destaque no campo literário como mecanismo de resistência às inúmeras tentativas de silenciamento impostas às mulheres indígenas ao longo da história. A sua produção literária segue em contramão ao

pensamento de uma raiz única do Ocidente, imposta pelos colonizadores e absorvida pelos colonizados. A literatura é um dos alicerces para a impulsão da luta da mulher indígena por ser uma das principais formas culturais de inserção social para uma minoria de etnia ou classe social, econômica ou política. Em seus textos literários, divulgados em diversas mídias, expressam, então, sua cultura, reverenciam seus antepassados, apresentam seus costumes, mostram suas dores e, principalmente, apresentam muito zelo em deixar acesa a luz de sua identidade. Tais objetivos políticos, especificamente a educação, a conscientização e a afirmação de uma identidade indígena, formam parte nos discursos de Potiguara.

Sua literatura vai ser também um chamado às mulheres indígenas para que criem, pois Potiguara reconhece no ato criativo, na linguagem e na escrita formas de transformação da sociedade. A literatura, para essas mulheres, também é mais um meio de luta pelo lugar a que têm direito numa sociedade que as marginalizou desde sua formação. E é um pouco desse grito de revolta e de dor que podemos encontrar em seus poemas ou textos narrativos. Portanto, Potiguara por intermédio de sua voz ecoa as situações vividas pelas mulheres indígenas no Brasil. Com um tom forte, de revolta e raiva que exige uma reação por parte do interlocutor poético, pondo em marcha um processo de indagação, reflexão e reposicionamento frente à realidade retratada. A linguagem se torna uma arma política. Potiguara propõe-nos por meio da afirmação da alteridade da mulher indígena a possibilidade e necessidade de uma nova ordem social.

## 2 A VOZ DA MULHER INDÍGENA

Em busca de uma equidade de gênero, a partir do início do século XX, surge um movimento social chamado de feminismo. Mulheres reivindicavam, no início, conhecido pela primeira onda, o direito ao voto e a uma vida fora do lar. A partir dos anos 70 e 80 surgem contestações relacionadas à liberdade, sexualidade e corpo. Nesse momento outros movimentos, de raça e classe, integram as discussões do feminismo. Hoje, o feminismo procura refletir sobre o próprio conceito de sexo e gênero além de perceber que o outro é plural e têm suas lutas específicas e suas singularidades que se encontram em constante transformação.

A partir de uma pauta específica, violência, sexualidade e Liberdade, o feminismo apresenta vertentes que integram um movimento único mas com pluralidade. O feminismo indígena possui mulheres com experiências e demandas específicas e assim não menos ou mais importantes do que outros movimentos dentro do feminismo, de forma geral. Esse capítulo trata, portanto, de discussões sobre a mulher indígena presente na obra *Metade cara, metade máscara* (2018), no discurso político de Eliane Potiguara presente em conferências e outros textos publicados em suas redes sociais.

### 2.1 Há as que berram!

O feminismo passou por diversos momentos de transformação e reformulação decorrente das demandas sociais que as mulheres foram incorporando nas reivindicações e nos protestos. Partindo de um princípio de pensamento em que as mulheres reivindicavam os mesmos direitos que os homens foram aos poucos adotando estilos de vida que eles já tinham, porém esses não adentraram no estilo de vida das mulheres. A um homem pedia-se que ele fosse exclusivamente um e a mulher que ela fosse o duplo, ou seja, igual e ao mesmo tempo diferente, ser si mesmo e o outro. Assim, iniciou-se um período de reflexão sobre as pautas a serem discutidas pelo movimento. Afinal,

A dívida da sociedade Brasileira para com as mulheres não reside apenas nas diferenças salariais, no anacronismo das

mentalidades que leva à exclusão dos lugares de poder, nem na convivência nas ruas e nas casas como formas explícitas e sutis de violência. Reside no silêncio que pesa sobre os ônus da vida privada. (...) Tudo mudou, mas continuamos a viver como se nada tivesse mudado. (OLIVEIRA, 2012, p.30)

A palavra da vez é cansaço! As mulheres pagam sozinhas o preço pelas mudanças ocorridas através das reivindicações do movimento feminista. Segundo Rosiska Oliveira em seu livro *Feminismo emergente* (2012), o papel feminino mudou sem que o masculino tivesse nenhuma interrupção. Em uma concorrência desleal e cansativa, elas enfrentam as mazelas de ser mulher no espaço público e ao mesmo tempo os problemas raízes no espaço privado. Para serem respeitadas na sociedade como um todo devem, portanto, trabalhar como um homem, conforme o padrão estabelecido.

Submetidas a esse processo acelerado de “aperfeiçoamento”, as mulheres aplicam-se em se transformar, em se formar, em se capacitar, jamais criticando aquilo que encontravam, calando seu mal-estar e confundindo-o com incompetência e inadequação. Querendo estar ali e, ao mesmo tempo, não querendo ou se sentindo incapazes de estar. (OLIVEIRA, 2012, p.121)

As relações sociais estão diretamente associadas a relações e trabalho por se tornar o nosso território um espaço estruturado em função das necessidades de produção e acumulação de capital. Silvia Federici, no livro *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (2019), afirma que nós enquanto mulheres podemos não servir a um homem diretamente, mas nos encontramos inevitavelmente em relação à servidão no que se refere ao mundo que é masculino como um todo. A partir de movimentos como o feminismo, a mulher percebeu que o uniforme de trabalho lhe dá poder e independência, mas se deu conta que teria que vestir o uniforme e o avental e que essa dupla jornada não lhe dava tempo e energia para lutar ou reivindicar qualquer que fosse sua demanda. Isso acarreta em uma dúvida constante entre as mulheres, ir ou não em busca de uma independência econômica ao ingressar no mercado de trabalho e pagar o preço alto que isso carrega, baixos salários, jornadas duplas ou triplas e impossibilidade de criar seus filhos. Segundo ela, “essa é precisamente a nossa fraqueza, uma vez que nossa escravidão é mantida e perpetuada por meio dessa falta de autoidentificação. (...) Todas nós somos donas de casa porque, não importa onde estamos, os homens sempre podem contar com mais trabalho nosso. (FEDERICI, 2019, p.53)

Por mais que nos dias atuais veja-se um número significativo de homens, principalmente jovens partilhando com as mulheres o cuidado com os filhos assim como uma movimentação da sociedade para adotar políticas que permitam que eles dediquem uma parte do seu tempo à vida privada ainda nos encontramos distantes dessa ocupação recíproca e complementar aquela que as mulheres exercem de forma extensa e cada vez maior nos espaços públicos. Para Rosiska Oliveira, a presença dos homens no mundo das mulheres trará uma possibilidade simétrica de reconstrução do masculino. Talvez então se possa falar de igualdade, porque a verdadeira igualdade é a aceitação da diferença sem hierarquias. (OLIVEIRA, 2012, p.90)

Para ser tudo ao mesmo tempo e não perder nada desloca-se no desejo de ser o outro. As mulheres, insatisfeitas com sua condição querem mudar as suas atitudes mas temem as consequências delas pois o desejo por ambição, independência e autonomia são sentimentos que vem acompanhados pelo fantasma da culpa. O êxito, na percepção de Rosiska Oliveira, é uma fonte de tensão e incerteza para as mulheres. As mulheres bem-sucedidas ao adentrar em um mundo de organização desconhecida embaralha a vida cotidiana e, assim, compromete aquilo que lhe é também importante e essencial que são suas relações afetivas.

Essa percepção de não estar completa em nenhum dos dois lugares dicotômicos impostas a mulher fez com que elas reexaminassem a situação paradoxal em que vivem e chegar ao resultado de estar vivendo no meio do caminho do que tanto lutaram por estar em equilíbrio entre os dois mundos. O movimento feminista reveste-se, portanto, em uma dupla característica de identificação, um fator e um fato cultural. Segundo Rosiska Oliveira,

Fato cultural na medida em que se originou no mal-estar e na crise vividos por essa camada minoritária de mulheres privilegiadas que, tendo ingressado no mundo dos homens, compreenderam que nele não se sentiam à vontade, que o mal-estar, também sem nome: por um sentimento de inadaptação. O movimento de mulheres será, também, fator de cultura, na medida em que é dessa interação conflituosa entre uma identidade irreparavelmente perdida e uma identidade recusada que vai nascer a reivindicação de uma identidade original, a ser construída. (OLIVEIRA, 2012, p.74-75)

E é dessas percepções e contestações dos valores e padrões que surgem dentro representações femininas do coletivo um contra discurso sobre o movimento. E assim redefinir e expandir as pautas de luta. Afirmando que o pessoal é político e que esse tem raízes na vida cotidiana e nos sentimentos privados e assim se opondo ao modelo único imposto a todas as mulheres, as protagonistas desse movimento discutem e disputam a ordem

hierárquica estabelecida no mundo até então.

A virada veio dos estudos decoloniais que trazem como prioridade a pauta da descolonização latino-americana e seus cânones, em maior número ocidental, formulando novas epistemologias mais pluriversais. O feminismo interseccional nasce a partir disso e é uma nova incorporação do tradicional, pois, questiona o poder masculino, do patriarcado como também questiona o poder e as outras formas de opressão que ocorrem na sociedade. É um contradiscurso, está em conexão com a sociologia das emergências em que diz respeito à identidade e ao ambiente político que vivemos, pois é de extrema emergência e necessidade assumir um lugar de fala.

Ao longo da história do movimento feminista podemos constatar que as narrativas múltiplas e plurais foram silenciadas por se estabelecer uma única forma, muitas vezes padrão de se discutir o gênero. Stephanie Ribeiro afirma, no texto *“Quem somos: Mulheres negras no plural, nossa existência é pedagógica (2018)”*, que “precisamos enfatizar que não existe uma MULHER, existem MULHERES. Portanto, não existe feminismo, existem feminismos. Luta que pretendeu emancipar todas as mulheres.” (RIBEIRO, 2018, p.263) O feminismo passa então por um processo de transformação, não tendo as mesmas contestações da década de 1980. O chamado feminismo da diferença assume a liderança, com os seus lugares de fala e sua luta legítima baseada, em parte, pelo crescente número de narrativas de si, experiências pessoais que tomam corpo do coletivo, composta de uma nova geração política que valoriza mais as questões éticas do que as ideológicas resultando em mais insurgência que revolução. Heloísa Buarque de Hollanda, no livro *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade (2018)*, denomina esse momento como quarta onda feminista. O feminismo da diferença toma conta não só das ruas, como das redes sociais, das artes e da academia. Portanto, “os protestos demonstram o desejo e a capacidade de o feminismo se articular com outras lutas e se tornar o mais inclusivo possível”. (HOLLANDA, 2018, p.40)

Acredita-se que o movimento feminista, hoje, a partir das diversas vozes individuais e do uso das redes sociais, tenha encontrado uma forma mais efetiva de comunicação contagiosa. As discussões ocorridas nas redes não se diferem da pauta comum das ondas anteriores, como violência, assédio, sexualidade, aborto, trabalho, sexismo, padrões compulsórios de beleza e de comportamento, porém o encaminhamento dessas discussões chega a uma grande parte de pessoas por conta da capacidade multiplicadora que tem a internet. Nas sociedades contemporâneas a conexão entre a internet e os movimentos sociais em rede é profunda a partir dos atores sociais que comungam uma cultura específica, de relativa autonomia. Um dos discursos mais importantes como força mobilizadora desse

movimento são os relatos pessoais. Colocados em rede, essas experiências em primeira pessoa passam a afetar o outro que se sensibiliza com esses relatos.

As questões que se multiplicam nas ruas, nas redes e nas hashtags inscrevem-se esteticamente nos corpos femininos de maneiras afetivas, ácidas, críticas, extremas. Arte se torna apelação. Política se torna estética. A presença abrangente da performance e os usos múltiplos do corpo não só nas artes visuais, mas também na poesia, no teatro, na música e, sobretudo, no comportamento, denunciam a necessidade imperativa de uma expressão que se vê como inadiável. (HOLLANDA, 2018, p.76)

Em *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra* (2019), bell hooks afirma que devemos falar continuamente sobre as convicções que fazem parte da luta feminista. Muitos grupos de mulheres vão reconhecer a diversidade e a complexidade da experiência de ser mulher e da sua relação com o poder e a dominação quando forem alertadas sobre esse sistema de opressão não só de gênero mas de raça e classe.

Para ela “é necessário agora que pensadoras feministas critiquem e revisem a teoria feminista e a direção do movimento feminista.” (hooks, 2019, p.62-63) Cria-se um ponto de partida quando há esse reconhecimento da complexa natureza da condição feminina pois, é fornecida uma estrutura de referência que serve como base para alterar e revisar as discussões e as práticas feministas. Assim, desafiamos os pressupostos comuns do feminismo colocado de forma genérica, como um pré-requisito para a união e unidade política, que impacta a maioria das mulheres, a qual muitas questionam por não se tratar de suas experiências femininas no mundo.

É trabalhando coletivamente para confrontar a diferença e para expandir nossa consciência sobre sexo, raça e classe como sistemas interligados de dominação, sobre os modos pelos quais reforçamos e perpetuamos essas estruturas, que aprendemos o verdadeiro significado da solidariedade. Esse é o trabalho que deve ser a base do movimento feminista. Sem isso, não podemos efetivamente enfrentar a dominação patriarcal; sem isso, permanecemos indiferentes e alienado uns dos outros. (hooks, 2019, p.67)

Quando não se pensa de forma coletiva e plural limita-se a capacidade de se envolver em discussões críticas. O movimento, segundo bell hooks não progride se ignorarem as questões necessárias relacionadas a identidade, as preocupações com o eu no mundo que resiste à dominação em busca de um maior grau de bem-estar nele. Assim evitamos limitar

nossa capacidade de envolver em discussões mais críticas pois, “queremos começar, como mulheres, nos dirigindo a nós mesmas seriamente, não somente em relação aos homens, mas em relação à completa estrutura de dominação da qual o patriarcado é apenas uma parte.” (hooks, 2019, p.68) A autora afirma, ainda, que a politização do eu tem como ponto de partida um desbravamento do pessoal enquanto revolucionário quando pensa-se sobre esse eu. A partir de um ponto de vista crítico e inovador para reformular essas concepções é necessário refletir essa identidade.

Tal perspectiva insistiria no eu como um lugar para a politização e, do mesmo modo, insistiria que simplesmente descrever a experiência de exploração e opressão não é torna-se politizado. Não é suficiente conhecer o pessoal, mas sim conhecê-lo e falar dele de uma maneira diferente. Conhecer o pessoal significaria nomear espaços de ignorância, lacunas no conhecimento, lacunas que se tornam incapazes de vincular o pessoal com o político. (hooks, 2019, p.223)

O destino da revolução feminista fica a cargo, portanto, do quanto somos capazes de vincular uma autoconscientização em relação à luta a fim de transformar concepções sobre identidade. Ser político é conhecer e reconhecer as necessidades de cada indivíduo de forma particular pois, fica impossível nomear uma experiência pessoal sem se comprometer com a mudança e a transformação que esse processo provoca. Para a maior parte daquelas que foram exploradas e oprimidas, segundo hooks “a luta para criar uma identidade e nomear a própria realidade é um ato de resistência, pois o processo de dominação- seja colonização imperialista, racismo ou a opressão machista- tem nos esvaziado de nossa identidade, desvalorizado nossa linguagem, nossa cultura, nossa aparência.” (hooks, 2019, p.226)

Enquanto em contexto urbano o movimento de mulheres está mais articulado e desenvolvido com diferentes protagonismos e diversas esferas de poder, nas aldeias as mulheres indígenas estão ainda em fase de organização. O que não significa que mostram descontentamento e resistência a romper com papéis que culturalmente elas desempenham em alguns contextos de aldeia. Esses pequenos avanços têm produzido uma mudança de valores entre a geração mais jovem de suas etnias, que buscam outras possibilidades de convívio, valores sociais e concepções para a sociedade. Para as mulheres indígenas o feminismo soa como um movimento radical e não integrador. Segundo a pesquisadora guarani Marize Vieira de Oliveira,

Algumas mulheres indígenas hoje vêm lutando pelo protagonismo de trabalhar pelo que acreditam. Elas atuam ensinando às suas

comunidades que não pretendem tirar os direitos dos homens, mas lutar ao lado dele em pé de igualdade para assim fortalecer as lutas pelas suas comunidades e as específicas pelo respeito da mulher dentro da sua comunidade. (OLIVEIRA, 2018, p.302)

Entre as principais demandas estão à procura de apoio de lideranças masculinas em suas decisões políticas de organização, além de projetos de conscientização sobre a saúde da mulher para que essas possam ter atendimentos ginecológicos diferenciados e a defesa de suas terras. Em resumo, as mulheres estão preocupadas em promover a luta pela demarcação de terras, dar acesso a uma educação e saúde de qualidade para todas as mulheres indígenas.

A ganância em medidas faz com que madeireiros, garimpeiros, agropecuaristas e o próprio governo, com projetos de destruição em massa, invadam os territórios indígenas. Fatores como esses causam o desequilíbrio natural que desencadeia na destruição do meio ambiente, o que provoca uma violência contra aqueles que lutam por ela, como os indígenas, as comunidades quilombolas e os ribeirinhos. Entre essas populações estão as mulheres que defendem em seu cotidiano os seus territórios sagrados, pelo direito de ser quem quiserem e pelos seus corpos.

Quando o seu avó Chico Solón morreu, Eliane Potiguara, já formada em Letras e casada com o músico Taiguara<sup>7</sup>, viajou para o Nordeste com o objetivo de conhecer mais sobre a história de sua família. A partir desse momento, envolvida no seu território ancestral, ela ingressou no movimento político indígena. No site da Revista Cult, ela conta sobre esse momento, utilizando a terceira pessoa do discurso:

Entrou para o movimento indígena, criou políticas de resistência, atuou em um trabalho de campo que beneficiou muitas pessoas, mas esbarrou com a força reacionária, política e econômica do local. Quase foi morta por querer noticiar os fatos arbitrários e trazer a conscientização dos direitos indígenas para o povo potiguara, que, na época, sofria o impacto social e ambiental do arrendamento de suas terras por fazendeiros inescrupulosos que promoviam o racismo ambiental. (POTIGUARA, apud PUCHEU, 2020)

---

<sup>7</sup> Taiguara Chalar da Silva foi um cantor, compositor e instrumentista. Nascido em Montevideu, Uruguai, mas radicado no Brasil, estabeleceu seu nome na Música Popular Brasileira, junto a nomes como Chico Buarque e Toquinho, após participar, ser finalista e ganhar uma série de festivais nos anos 1960. Após mais extenso exílio, na Europa e na África, volta ao Brasil em princípios dos anos 1980, após a anistia, quando retoma carreira, com shows atravessando os anos 1990 e dois álbuns, mais ativos politicamente e com letras de canção também mais politizadas, Canções de Amor e Liberdade (1983) e Brasil Afri (1994). Morreu em São Paulo, no ano de 1996, vítima de câncer.

Na fala de Eliane Potiguara percebe-se a força de uma mulher que teve que enfrentar os mais diversos desafios para lutar pela afirmação e pela vida dos povos indígenas. Sua resistência vem de uma forte ancestralidade e pelo conhecimento que a autora buscou através do conhecimento formal e informal. Com a criação do GRUMIN, a partir da década de 70, Eliane Potiguara tornou-se uma porta-voz das mulheres indígenas ao relatar em espaços virtuais denúncias, notícias e notas sobre os diversos povos indígenas do Brasil e do mundo, sendo um espaço de notoriedade aos textos literários, entre outras produções artísticas. O grupo teve como objetivo promover a educação e a inserção social das mulheres indígenas e nele há um grande espaço para o lugar das lutas coletivas em prol da terra, o que demarca que o feminismo indígena passa pelas questões de território.

À pedido do cacique João Batista Faustino, nós fizemos o Primeiro Encontro de Luta e Resistência. E o evento era muito importante e urgente. A gente precisava resolver os problemas do arrendamento de terra porque os rios estavam todos sendo assoreados. Estava se perdendo caranguejo, estava se perdendo camarão, devido à monocultura da cana de açúcar com aquela grande empresa de latifundiários que arrendava as terras. Ali na Paraíba, próximo aos Potiguaras, a terra toda estava devastada. O rio estava todo sujo, com aqueles produtos venenosos que estavam poluindo as águas. A comunidade reclamava. E a comunidade cada vez mais pobre. Cada vez mais pobre. Sem alimentação, porque como que a comunidade ia plantar se estava tudo devastado? A fome aparecendo lá na comunidade. Então foi isso que motivou minha entrada no Movimento Indígena. (POTIGUARA, 2019c, p. 32-34).

Eliane Potiguara ingressou, então, junto a grandes líderes, como Ailton Krenak, Darlene Taukane<sup>8</sup>, Deolinda Prado<sup>9</sup>, entre outros, no movimento de luta e resistência indígena. Segundo Ailton Krenak, Eliane Potiguara apresenta uma voz de mulher extemporânea, além de seu tempo transgressora que veio para somar forças e marcar presença no movimento indígena como um todo, pois “marcando a diferente visão de gênero, que nós seus irmãos de luta, todos formados no mundo masculino, tínhamos dificuldade de entender.” (KRENAK, 2018, p. 11).

O machismo existe tanto fora da aldeia quanto dentro dela. Marize Vieira de Oliveira afirma, no texto *Feminismo indígena- Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por*

---

<sup>8</sup> Militante das causas dos povos indígenas, Darlene Yaminalo Taukane foi a primeira mulher indígena a receber o título de mestre em educação no Brasil.

<sup>9</sup> Deolinda é uma liderança indígena e liderança, fundadora da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (ARMN).

*direitos* (2018), que o contato próximo que mulheres e homens indígenas tiveram com os não indígenas influenciou e modificou a maneira de pensar e lidar com as diferenças de gênero em várias etnias. As mulheres indígenas, em algumas dessas etnias, não são criadas para desempenharem um papel de liderança pois, tanto para as mulheres quanto para os homens existe um machismo claro imposto pelo patriarcado europeu. Além de não desempenharem as funções de grande poder dentro de espaços políticos, as mulheres indígenas sofrem violência de todos os tipos, sexual, física e psicológica, não só pelos de fora de suas aldeias como dentro delas também. Ou seja, encontramos relatos de violência doméstica e aquelas decorridas do processo colonizatório que acontece ainda nos dias atuais.

Uma mulher indígena Potyguara me contou um dia, em 1989: “Eu estava em casa sozinha, cozinhando; entrou um homem-peixe em minha casa e me tomou o espírito e partiu. Nunca mais o vi, mas sempre ia à beira-mar esperar por ele”. Os dias se passaram, os meses, os anos... A mulher estava louca e velha. Havia passado uma vida e a velha esperava o seu homem-peixe, desde que acontecera aquele incidente. A menina-moça estava em casa sozinha, entrou um colonizador local inescrupuloso, nos anos 1940, a violentou sexualmente e fugiu... O desastre à mente daquela criança foi tamanho que o universo cultural foi completamente confundido, tornando-a uma criança-mulher-velha maltrapilha e louca! Quantas histórias dessa natureza ainda teremos? (POTIGUARA, 2018, p.44)

Nesse mesmo sentido, Marize Vieira de Oliveira salienta a problemática em relação às estatísticas pois, “a fragilidade desses dados dificulta uma clara percepção da autoria das violências, se tiverem como pano de fundo a disputa pela terra ou, nesse sentido, se são consequência do fato de os indígenas não estarem vivendo em seus territórios tradicionais.” (OLIVEIRA, 2018, p. 305) Para a autora, é fundamental que se tenha uma maior descrição, levantamento e documentação dos problemas enfrentados pela mulher indígena neste país para assim uma melhor estratégia de luta ser traçada como também para que sejam ouvidas e não mais tão silenciadas.

Chegamos à crítica conclusão de que não existiam estudos, cifras, estatísticas que documentassem as maneiras como as mulheres indígenas eram ameaçadas e violadas em seus direitos humanos. Também não partir da mortalidade materna, por violências físicas, por conflitos culturais, por migração de suas terras indígenas e por conflitos políticos que ameaçavam suas vidas, suas famílias e o direito ao território indígena e à sua cosmovisão. (POTIGUARA, 2018, p.49)

Segundo Marize Vieira de Oliveira, “é fundamental pensar em como garantir espaços de formação para que mulheres indígenas se fortaleçam junto com outras mulheres e percebam a importância desse protagonismo para as futuras gerações.” (OLIVEIRA, 2018, p.307). É através da troca de conhecimentos entre os espaços que essas lutas serão fortalecidas e estruturadas pois, é conhecendo as estruturas sociais, políticas, econômicas e familiares dessas culturas que suas reivindicações farão parte de um contexto maior de demandas feministas. Eliane Potiguara vê com otimismo o crescimento do número de organizações que conseguem inserir através da educação e incentivo, mulheres indígenas em diversos campos como a medicina, no direito e na política.

Promover o acesso de mulheres e homens indígenas e suas organizações às informações, mobilizando-os, influenciando-os na formação de opiniões. Desenvolver consciências críticas mobilizando indivíduos e organizações ao “empoderamento”, *empowerment*, buscando o exercício dos direitos humanos para desenvolvimento sociopolítico-econômico do presente e do futuro de suas tradições e cultura. (POTIGUARA, 2018, p.56)

A rede Grumin foi criada pela Eliane Potiguara, na Paraíba, em 1987, apoiada pelo Cacique João Batista Faustino e pela sua tia, mulher mais velha de sua tribo, Severina. O grupo chamava atenção para a invisibilidade da mulher indígena e lutava em relação à saúde delas e seus direitos reprodutivos. A rede Grumin defende iniciativas no âmbito cultural, de saúde e bem-estar não só das mulheres indígenas como do povo também. Lutam pelo reconhecimento dos direitos reprodutivos das mulheres indígenas de acordo com suas tradições. Assim como a busca de uma valorização de seus líderes entre eles as curandeiras e parteiras como também os seus conhecimentos medicinais através do uso de ervas e cerimônias tradicionais. Inclusive, pedem que o atendimento seja feito nas aldeias através de agentes de saúde indígenas ou que apresentem um conhecimento profundo e sensível dessas tradições culturais. Procuram manter viva a espiritualidade feminina a fim de conservar sua cosmovisão. Para isso pedem que as mulheres sejam ouvidas e creditadas acerca de suas experiências e concepções de vida, assim como os relatos de abuso e violência. E, dessa forma, ter conhecimentos sobre seus direitos legais, tratamentos para consequências físicas ou psicológicas e métodos de controle de natalidade. O projeto também visa conscientizar as mulheres indígenas sobre o seu direito de saber sobre políticas públicas de esterilização e aborto. Para poderem contestar e pedir a sensibilidade das instituições sobre parto e métodos

contraceptivos.

Os direitos humanos da mulher compreendem seu direito de ter controle sobre a sua sexualidade, incluindo sua saúde sexual e reprodutiva, assim como decidir livremente sobre ela, sem estar exposta à coerção, à discriminação e à violência, e controlar sua própria fecundidade como um elemento responsável para o desfrute de outros direitos. (POTIGUARA, 2018, p.48)

Eliane Potiguara menciona, no texto *O território ancestral: minha pedra verde* (2013), o desafio também está na discussão sobre o assunto entre os povos indígenas, pois possuem pensamentos enraizados que foram impostos pelo colonizador como, por exemplo, tabus sobre sexualidade, alcoolismo, incesto, gravidez prematura, desequilíbrios emocionais, desprestígio de rituais e tradições como o uso de medicamentos naturais e opção por não respeitar pajés, curandeiros e parteiras, além de manterem competições e intrigas entre os membros de sua comunidade.

Só na América Latina temos 50 milhões de indígenas que convivem diariamente com a pobreza, o analfabetismo e a desinformação, sendo as mulheres indígenas mais vulneráveis. São as mulheres as despossuídas de ferramentas e meios para manter a enorme tarefa de transmitir a cultura às novas gerações, mantendo a identidade e demonstrando à humanidade o papel altamente importante da manutenção da identidade indígena. (POTIGUARA, 2013, p.113)

Eliane Potiguara cita em seu livro o antropólogo indígena Ignacio Alberto Pane<sup>10</sup> ao afirmar que antes do processo de escravidão, a mulher indígena exercia o mesmo papel de decisão que os homens nas aldeias: “A sua palavra era a palavra final para decidir uma guerra intertribal, uma decisão ou assembleia política.” (POTIGUARA, 2018, p.58). A partir do processo de colonização, então, a mulher passou a exercer um papel de escrava e objeto sexual, com posição descartável nas decisões da sociedade. O que se vê, nas aldeias, e fora delas, são mulheres indígenas preocupadas e organizadas em defesa de seus direitos quanto etnia e em defesa de seus territórios, terras indígenas que são constantemente invadidas e destruídas. Ou seja, suas preocupações vão além do que permeia o espaço individual da mulher, expande-se ao coletivo:

---

<sup>10</sup> Ignacio A. Pane foi um escritor paraguaio. Sua obra poética, que faz parte do modernismo, inclui cerca de poemas escritos em castelhano e outros em guarani. Autor também de ensaios filosóficos e sociais.

Não existe direito das mulheres indígenas pleno se não houver territórios protegidos, pois sem isso os filhos e as filhas dessas mulheres, seus maridos, seus pais e suas mães, seus netos e suas netas e elas mesmas ficam vulneráveis. Portanto, lutar é fundamental, mas é preciso também entender que toda essa discriminação precisa ser avaliada a partir do conceito de interseccionalidade, pois essas violências vividas por elas acontecem por uma questão étnica, de gênero e de classe: por serem indígenas, mulheres e pobres. (OLIVEIRA, 2018, p.311)

O avô de Eliane Potiguara, Chico Solón foi assassinado por uma família Inglesa por defender as terras que habitavam os indígenas no Nordeste. Fato que acarretou na migração de suas filhas para o Pernambuco. Uma delas trabalhava no plantio de algodão sofreu estupro por parte dos seus patrões aos 12 anos. Assim, elas decidiram ir para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida. Sem dinheiro, tiveram que viver por um período nas ruas. Logo depois conseguiram trabalho e foram morar em uma zona de prostituição. Eliane Potiguara foi criada pela avó, pois sua mãe passava o maior tempo fora de casa trabalhando como faxineira. Sua avó a mantinha reclusa por preocupação com os perigos que rondavam o bairro e assim preservou no núcleo familiar as tradições indígenas. Podemos identificar essa relação de Eliane Potiguara com as mulheres de sua família e a importância disso na sua construção quanto mulher, ativista e escritora no poema “O segredo das mulheres”, dedicado a sua tia Severina.

As mulheres indígenas que se encontram em contexto urbano, como Eliane Potiguara, estão mais em contato com as discussões feministas que rodeiam a sociedade porém percebem que certas demandas e práticas precisam ser encaradas pelo viés da diferença que existe dentro do que é ser mulher. É necessário, então que formule-se políticas que todas se vêm representadas, assim “lutas como violência sexista, aborto e a marcha mundial das mulheres nos aglutinam e, na luta, cada grupo leva as suas demandas. Existem ataques que devemos combater juntas e a solidariedade de gênero precisa crescer, pois juntas somos mais fortes.” (OLIVEIRA, 2018, p.315)

Marize Vieira de Oliveira (2018) afirma que pode definir como feminismo as lutas que travam as mulheres indígenas dentro e fora das aldeias pois, para ela o que existe são mulheres com pautas em que o plano central é a preocupação com as suas terras e com a demarcação delas para que protejam aquilo que lhes é de mais caro: ancestralidade e o sagrado. Outro ponto que a autora destaca é o desejo das mulheres indígenas em manter os

homens por perto escutando e interagindo com suas reivindicações e pautas de ação, ou seja, querem sua participação e ajuda pois em sua concepção “todos devem discutir, porque não adianta a gente debater sozinha e não saber o que os homens pensam disso. Principalmente eles têm tantas coisas para discutir que acabam falando o que só interessa a eles.” (OLIVEIRA, 2018, p.322) Ao não negar o acesso de outros à sua luta com medo de deslegitimá-la, as mulheres indígenas mostram mais uma vez o caráter coletivo de suas lutas.

Nós, Guarani, entendemos isso muito bem. Eu não sei o que é feminismo, mas as mulheres guarani têm uma questão política diferente na aldeia, porque a mulher guarani, quando quer trabalhar, tem que ter uma possibilidade maior. Todo mundo discute como vai apoiar a mulher para ela trabalhar. Não é só trabalhar, não é só pelo filho, tem a questão da menstruação também, que a mulher guarani, quando está menstruada, pode ficar em casa, é uma regra que perdura até hoje dentro das aldeias. Mas, fora da aldeia, é diferente. (OLIVEIRA, 2018, p.319)

O evento “Março das Originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena”, realizado no dia 08 de março de 2021 pela Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), contou com a participação de Sônia Guajajara<sup>11</sup>, que em seu discurso mencionou a importância das discussões sobre gênero e do empoderamento das mulheres indígenas. Para ela, essas mulheres tiveram seus corpos, que ela chamou de território, violados desde 1500. Outro aspecto relevante em sua fala foi ela argumenta que as mulheres são as sementes e o ventre da Terra, e que por surgirem do ventre de ancestrais indígenas, mesmo que transitem entre o chão da aldeia e do mundo, nunca desvincularam do território em seus corpos e espíritos. São mulheres indígenas, segundo Guajajara, todas as que possuem a existência sagrada e a cura da Terra. Sônia Guajajara afirmou que as mulheres indígenas estão se organizando cada vez mais e procurando maneiras de articular estratégias de formação, empoderamento e participação em todos os espaços da sociedade. E todas as suas militâncias estão diretamente ligadas às pautas ambientais e de direitos humanos.

Silvia Federici afirma, no texto *Feminismo e a política dos comuns (2019)*, que o feminismo deve tentar combater as novas divisões oriundas de uma nova ordem colonial, que ela chama de “feminização da pobreza” (FEDERICI, 2019, p.137), ou seja, a relação entre o

---

<sup>11</sup> Sônia é do povo Guajajara/Tentehar, que habita nas matas da Terra Indígena Araribóia, no estado do Maranhão, Brasil. Coordenadora da Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB) e compõe o Conselho da Iniciativa Inter-religiosa pelas Florestas Tropicais do Brasil, uma iniciativa que faz parte de um Programa das Nações Unidas.

aumento do número de mulheres pobres no mundo em decorrer da globalização, que segundo ela é comprovado em diversos estudos sociológicos sobre o assunto. Para ela, portanto, as políticas feministas devem subverter a nova divisão do trabalho dentro do projeto de globalização da qual ela se originou. Dentro dessa pauta entram as políticas bases em defesa do planeta, como a devolução de terras expropriadas, não pagamento de dívidas externas entre os países além do encerramento do ajuste e privação de terras.

Como as feministas do “Terceiro Mundo” sempre destacam, as desigualdades existentes entre as mulheres em nível internacional também afetam as políticas do movimento feminista. O acesso a recursos importantes, como viagens, bolsas, publicações e meios de comunicação eficazes, possibilita às feministas europeias e estadunidenses instituir sua agenda em conferências globais, desempenhando um papel hegemônico na definição do que devem ser o feminismo e as lutas feministas. (FEDERICI, 2019, p.159)

Segundo Silvia Federici, os fenômenos que derivam do processo de globalização apresentam consequências altamente destrutivas em relação à reprodução e conseqüentemente para as mulheres. As previsões dadas para o futuro, para a autora, são alarmantes e preocupantes em medida que o Banco Mundial afirmou em última missão que as guerras em posteriori serão pela água e pelo desmatamento e exportação de florestas, o que podemos afirmar como um futuro nem tão distante assim de nossos olhares atuais perante a nossa sociedade. Para tanto, o controle de meios básicos de produção e sobrevivência são condições específicas para a libertação das mulheres. Essas, vêm-se o compromisso de ser protagonistas de lutas a fim de recuperar terras ocupadas por grandes latifundiários. O que, ao mesmo tempo, contribui para a deterioração da saúde de todos nós e cria novas desigualdades entre as mulheres é a mercantilização da produção de alimentos, que ocasiona o aumento dos casos de obesidade, por exemplo.

Para Silva Federici está a emergir uma nova economia, que poderá, talvez, converter o trabalho reprodutivo de uma atividade discriminatória e opressiva em um trabalho mais libertador e criativo para as relações humanas. As mulheres ao longo dos anos vêm ajudando a sua comunidade a esticar orçamentos e, principalmente, colocar o sustento nas mesas. Para ela, ao olharmos para o passado e para o futuro vemos que alcançamos muitas vitórias e o principal, que é o olhar já não tão repressivo por parte da maioria em relação ao feminismo, apesar do obstáculo principal do futuro ser o controle das florestas, águas e cercamento de terras.

As mulheres, hoje, constituem a maior parte dos trabalhadores agrícolas do planeta,

segundo Silvia Federici, apesar da tentativa constante e sistemática de potências coloniais de destruição dos sistemas de agricultura produzidos por elas, e, assim se encontram na vanguarda da luta por um uso não capitalista dos recursos naturais de nosso planeta. Elas estão construindo uma nova visão internacionalmente, um novo caminho para uma nova sociedade não exploradora em que a fome desaparecerá junto com a devastação ecológica. Para a autora, “o poder da agricultura de subsistência das mulheres pode ser visto, do ponto de vista da sobrevivência das comunidades colonizadas, como a sua contribuição à luta anticolonial, em particular para a sobrevivência dos que lutaram pela libertação em áreas de mata.” (FEDERICI, 2019, p.284) Devemos, portanto, destacar a importância da luta das mulheres pela terra, que vem sendo um escudo mundial contra a fome promovida pelo regime neoliberal do Banco Mundial e outras agências transnacionais imperialistas. A tática principal dessa guerra travada pelas mulheres a fim de defender a sua comunidade dos impactos econômicos têm sido a expansão da agricultura de subsistência, até mesmo dentro de centros urbanos.

A terra é o material para o trabalho de subsistência das mulheres, que por sua vez é a principal fonte de “segurança alimentar” para milhões de pessoas no planeta. Nesse contexto, volto-me para as lutas que as mulheres estão realizando em todo o mundo não somente para se reapropriar da terra, mas também como forma de impulsionar a agricultura de subsistência e o uso não comercial dos recursos naturais. (...) se quisermos construir uma sociedade na qual nossa reprodução não seja realizada à custa de outras pessoas, nem represente uma ameaça à continuação da vida no planeta. (...) As mulheres são as agricultoras de subsistência do planeta. (FEDERICI, 2019, p.279)

Em todo o mundo, pelo menos um quarto de seus habitantes dependem dos alimentos produzidos pelo trabalho de subsistência das mulheres. Em contestação com a tendência do agronegócio de destruir as terras que podem ser cultivadas, o que sabemos que causa a alta no preço dos alimentos e em concomitante a fome, a produção de subsistência das mulheres assegura um controle de qualidade dos alimentos produzidos e protege as pessoas contra a manipulação genética e intoxicação dos alimentos por meio dos agrotóxicos. Dessa maneira, essa agricultura, baseada na subsistência cria uma maneira de se ter um controle sobre a saúde e a vida de sua comunidade, como “também podemos ver que a produção de subsistência contribui para um modo de vida não competitivo, centrado na solidariedade que é fundamental para a construção de uma nova sociedade.” (FEDERICI, 2019, p.301)

A poética de Eliane Potiguara revela uma postura de profundo respeito e conexão com

a terra, que, em sua cosmovisão, está relacionada com a figura mística da mulher com a terra, a partir dos ciclos do corpo feminino e os da mãe-terra. A autora também mostra a importância da reverência aos mais velhos da família. A partilha de pensamentos indígenas que recebeu de sua avó Maria de Lourdes manteve as tradições em sua casa, tornando-a um lar ancestral. Sua avó permitiu que ensinamentos de mulheres mais remotas da linhagem Potiguara chegasse a sua neta, como a manipulação de plantas para a manutenção da saúde e do bem-estar coletivo. Dessa forma, a mulher indígena assume um papel fundamental para com a humanidade, além de gerar e nutrir a vida, ela cuida do alimento, para que ele nunca falte.

Aproximando de uma concepção próxima de trabalho coletivo que as mulheres indígenas defendem, para que haja uma produção de alimentos, elas precisam ampliar o acesso à terra, o que ocasiona uma grande ameaça às campanhas de mercantilização dos solos impulsionadas pelas agências internacionais. As mulheres estão à frente, portanto da ideia de que a terra assim como a vida não estão à venda e que assim como lutaram no passado em relação a uma invasão colonial, hoje lutam em defesa de sua cultura e que a história de seu povo seja respeitada e valorizada. As florestas, quando são agredidas tornam-se uma ferida aberta incurável para as pessoas que vivem naquele lugar, que dependem daquela mata para sobrevivência, especialmente as mulheres. Vandana Shiva, feminista defensora do meio ambiente, precursora do movimento ecofeminista, afirma que as florestas são a “expressão mais elevada da fertilidade e da produtividade da terra” (SHIVA, apud - FEDERICI, 2019, p.297)

No poema “Neste século de dor”, publicado no livro *Metade cara, metade máscara* (2018), Eliane Potiguara reflete sobre como encaramos o papel dos gêneros na sociedade atual. Denominado de século de morte, a autora cria imagens com a forma como nos relacionamos com a vida e com a gestação. Ela mostra que não teremos mais os sexos e que ser mulher é ser dor, é ser espoliada pelo simples fato de ser mulher. Aqui podemos retornar às reflexões feitas sobre o feminismo do cansaço em que a mulher se divide entre o trabalho e suas relações afetivas sem que a sociedade encare que precisa ser muito ainda reestruturada para que se fale de uma relação de igualdade entre homens e mulheres.

Neste século já não teremos mais os sexos.  
 Porque ser mãe neste século de morte  
 É estar em febre para subsistir  
 É ser fêmea na dor  
 Espoliada na condição de mulher.

Eu repito  
 Que neste século não teremos mais os sexos  
 Tampouco me importa que entendam  
 Possam só compreender em outro século besta.  
 (POTIGUARA, 2018, p.64)

A autora menciona a problemática do ser mulher indígena quando reflete sobre os genocídios entre os seus e conseqüentemente o medo constante de se colocar no mundo enquanto indivíduos com direitos claros e objetivos. Assim reflete sobre as preocupações das mulheres indígenas em relação a seus filhos e os processos pelas quais podem passar e assim chegar ao ponto de serem mortas como indigentes em um mundo frio e ganancioso que para ela nem é de gente. Observamos, portanto, a preocupação em relação ao coletivo quando retrata a sua preocupação com as formas de alimentação e nutrição que as mulheres têm e que podem levar às gerações futuras de séculos de agonia em que não importa o quanto perfeito esteja seu aparelho reprodutor ainda serão inférteis.

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

Neste século não teremos mais peitos  
 Despeitos, olhos, bocas ou orelhas  
 Tanto faz sexos ou orelhas  
 Princípios morais, preconceitos ou defeitos  
 Eu não quero mais a agonia dos séculos  
 (POTIGUARA, 2018, p.64)

No “Terra Cunhã”, publicado no livro *Metade cara, metade máscara (2018)*, Eliane Potiguara trabalha o vocativo da mulher, para chamar atenção daquele leitor que ela quer atingir com as suas palavras. O vocativo da Mulher indígena, como chama as suas leitoras principais, é um recorte direcionado às mulheres com quem ela deseja falar. As diversas enunciações poéticas como mulheres e tu mostram que o Eu poético se dirige às mulheres indígenas e encarna a demanda nesse “tu”. O direcionamento é claro, pois ela quer que essas mulheres fortes e sábias, que segundo ela permanece, em alguns casos já aqui mencionados, imóveis e em silêncio apenas na escuta dos seus líderes, levantem as vozes e sejam

protagonistas de suas lutas e desejos e assim deixarem o lugar do silêncio para gritarem em nome não só do seu coletivo como também do seu particular.

Mulher indígena!  
Que muito sabes deste mundo  
Com a dor ela aprendeu pelos séculos  
A ser sábia, paciente, profunda.

Imóvel, tu escutas  
Os que te fingem aos ouvidos  
Fé guerreira, contestas:  
“Não aguento mais a mentira!”  
Mas longe deles, choras a estupidez,  
O MEDO...  
(Sim, longe deles!)  
Sofres incompreensão e maldade  
Aos poucos morres à míngua...  
Desrespeito, roubo, assassinato.

No dia em que rastejaste  
Imploraste tua terra- e JÁ TINHAS!  
A teu lado companheiras: miséria e morte  
a violência e a angústia dos trópicos...  
(POTIGUARA, 2018, p.81)

Mulheres que por sentimento de medo, insegurança e falta de confiança não se colocaram em papel de destaque. A autora, em caixa alta, “JÁ TINHAS!” (POTIGUARA, 2018, p.81), chama para a luta, a fim de resgatar aquilo que lhe é seu e que lhes foram tirados. E, assim, lutar contra projetos de ampliação da exploração dos recursos naturais que ainda temos, as mulheres hoje, entendem que a defesa a favor da natureza e da nutrição dos seres vivos é latente e urgente. Portanto, as pautas indígenas devem ser tratadas como assuntos de extrema importância entre os movimentos feministas.

Nas caras ela viu o abuso  
A inveja de ser o que és: cândida,  
lúcida, mãe, companheira...  
E tu zombastes desses pobres (de) espíritos.

Sabes do rio de lágrimas  
Que te aperta o peito aflito  
Na bolsa d’água o filho esperas  
Futuro, luz, nova era.

Minha luta, raiz forte da terra!  
Mesmo que te matem por ora  
Porque estás presa ainda  
Nas garras do PODER e da história.

(POTIGUARA, 2018, p.81)

Mulheres que por pouco são humilhadas carregam a missão de transformar o mundo em um lugar mais humano e igual a fim de manter um melhor convívio entre os seres humanos e o planeta que habitam. Nesse poema, a autora menciona outro aspecto muito caro entre as mulheres indígenas que é a maternidade e a missão que com ela é dada, a de manter suas tradições vivas através da educação de seus filhos dentro de suas concepções de vida para que esses se tornem guerreiros futuros e com caixa alta detenham poder sobre suas vidas e história.

Eliane Potiguara convida as mulheres a serem selvagens e vestirem a sua pele de foca. Esse animal representa a conexão com a identidade, a imaginação e a intuição. O mar quando está agitado pode parecer um lugar sem saída e ser motivo de desespero e dor mas ao lembrarmos que podemos ser bons nadadores a tendo a percepção de que há como fluir pela corrente mesmo que ela esteja em constante mudança. Aprendemos a nos desvincular dos animais tornando-os seres distantes e até mesmo inferiores aos seres humanos. Nos conectar com os arquétipos dos animais nos faz refletir sobre nossas ações em relação a terra e a natureza.

## 2.2 Mulher selvagem: pele de foca

As pautas sobre violência, sexualidade, desigualdades nos papéis de liderança, entre outras especificidades se encontram na esfera íntima e privada. Dentro da esfera coletiva estão as preocupações com as demarcações de terras, com o cuidado em relação ao seus e, principalmente, com os recursos naturais no mundo. A ancestralidade está em relação a espiritualidade da mulher, a sua proximidade com os valores passados por suas gerações a preocupação de educar gerações futuras para que esse elo não se quebre e sua essência de mulher indígena se perca.

Clarissa Pinkola Estés, psicóloga Junguiana, escreveu dois livros importantes sobre ancestralidade e espiritualidade da mulher, *Mulheres que correm com os lobos* (2018) e *A ciranda das mulheres sábias* (2007). No primeiro, a analista defende que a mulher, ao longo da história, foram sendo tratadas como os lobos nas histórias de conto de fadas, articuladoras, demoníacas e severas. Em sua investigação a autora se aprofunda na tentativa de destruição da natureza instintiva da mulher dentro da nossa sociedade e descobre a raiz da sensação de impotência da mulher moderna. Natureza essa que foi sendo domesticada ao longo dos anos

em um processo de punição a todas aquelas que se rebelassem. Ela afirma que o despertar dessa loba selvagem que existe dentro de toda mulher se encontra com suas raízes ancestrais, sua energia vital.

Segundo Pinkola Estés, as terras espirituais da mulher selvagem sempre estiveram, durante anos, sendo saqueadas, queimadas e destruídas e assim seus ciclos naturais foram transformados à força em ritmos artificiais a fim de agradar o outro. Para a autora a grande meta da mulher deve ser a recuperação e o resgate de sua forma psíquica natural, a sua natureza selvagem. A natureza selvagem nada mais é do que a lembrança do nosso parentesco absoluto com o feminino selvagem, que “pode ter se tornado espectral pela negligência, que pode ter sido soterrado pelo excesso de domesticação, proscrito pela cultura que nos cerca ou simplesmente não ser mais compreendido.” (ÉSTES, 2018, p.19) Esse lugar, de não conseguir insistir em seu próprio caminho, preocupação constante com a opinião do outro, afastamento da relação com o sagrado, isolamento, envolvimento exagerado com o trabalho e estudos ou na inércia pode ser mais seguro para aqueles que perderam seus instintos selvagens. Para a autora, muito mais que doenças de uma era ou de um século, essas rupturas se transformam em epidemias que acontecem em qualquer hora e a qualquer lugar, transformando mulheres em seres que se veem aprisionadas sempre que estão nesse lugar.

A natureza selvagem possui uma vasta integridade. Ela implica delimitar territórios, encontrar nossa matilha, ocupar nosso corpo com segurança e orgulho independentemente dos dons e das limitações desse corpo, falar e agir em defesa própria, estar consciente, alerta, recorrer aos poderes da intuição e do pressentimento inatos às mulheres, adequar-se aos próprios ciclos, descobrir aquilo a que pertencemos, despertar com dignidade e manter o máximo de consciência possível. (ÉSTES, 2018, p.25)

Ser forte, então, não é apenas poder carregar pesos além dos imaginados e desenvolver os músculos ao exercitá-los, mas sim encontrar a própria numinosidade sem fugir e assim conviver com a própria natureza selvagem ativamente. Além de ser capaz de aprender e saber conviver com o que foi aprendido de forma firme e segura. Uma outra forma de reforçar a aliança com a intuição é não permitir que alguém consiga reprimir as nossas energias de vida, ou seja, nossas ideias, pensamentos, valores, conceitos e ideais pois, “neste mundo existem muito poucos exemplos de certo/errado ou de bom/mau. Existe, porém, o útil e o inútil” (ÉSTES, 2018, p.132). Pinkola Estés afirma que no caso dos lobos eles sempre estarão fortes e persistentes, não importando o quanto doentes, enfraquecidos e acudados estejam. Portanto, a principal característica da natureza selvagem é a persistência.

Por isso, se precisarem as mulheres pintarão céus azuis nas paredes da prisão. As mulheres desenharão portas onde não houver nenhuma. E elas abrirão e passarão por essas portas para novos caminhos e novas vidas. Como a natureza selvagem persiste e triunfa, as mulheres persistem e triunfam. (...) depois do inverno sempre vem a primavera. (ÉSTES, 2018, p.219)

Ao tentar proteger o seu filho não aceito, sendo ele a sua arte, o seu amor, pautas políticas, sua prole ou sua alma as mulheres podem morrer psíquica e espiritualmente. Por muitos anos as mulheres foram enforcadas, queimadas e assassinadas, segundo a autora, por desafiarem as proibições feitas em sua comunidade e assim dar abrigo aos seus filhos rejeitados. A mulher é crucificada quando tem atitudes que a fazem mostrar a sua essência selvagem, algo simples, por exemplo, como expressar sua religião diferente daquela que é padrão da sociedade que vive ou uma roupa que não condiz com aquilo que é dito para ser usado ou não, questões muitas vezes pequenas como outras maiores. Para Pinkola Estés, o lado selvagem da mulher está sempre na mira, sua energia e beleza mexem com pessoas e instituições com o objetivo de transformá-los em troféu a fim de limitá-los, controlá-los e reformulá-los. Surge assim um aprendizado da impotência, ou seja, essas pessoas se sentem incapazes de se erguer e defender aquilo que acreditam, sua essência e suas intuições, “sua arte, seu amor, seu estilo de vida, sua preferência política.” (ÉSTES, 2018, p.280)

Na psique instintiva, a Mulher Selvagem contempla do alto a floresta e vê nela um lar para si mesma e para todos os seres humanos. Outros podem, porém, olhar a mesma floresta e imaginá-la sem nenhuma árvore, enquanto seus bolsos estão abarrotados de dinheiro. Essas circunstâncias representam graves fendas na capacidade de viver e deixar viver para que todos possam viver. (ÉSTES, 2018, p.281)

No caso dos lobos, aqueles que sabem uivar encontram sua matilha, somente esses conseguem. Portanto, Pinkola Estés acredita que toda mulher que se afasta do seu lar de alma acaba se cansando e é então quando ela sai à procura de sua pele de foca para reacender a sua identidade e sua alma e “restaurar seu conhecimento penetrante e oceânico.” (ÉSTES, 2018, p.303) A perda dessa pele significa, segundo a autora, a perda de sua proteção, seu sistema de alerta e sua visão instintiva. Portanto, o fato de estar sem pele deixa a mulher propícia a agir como não deveria e, principalmente, da forma que ela não deseja, em sua essência.

E nos casos em que a mulher vive só com metade da pele da alma, não é necessariamente porque suas decisões estão erradas mas porque

ela se mantém afastada do seu lar espiritual por muito tempo, começa a ressecar e é de ínfima utilidade para qualquer um, menos ainda para si mesma. Existem centenas de meios para se perder a pele da alma. (ÉSTES, 2018, p.306)

Eliane Potiguara fortaleceu a sua identidade de mulher indígena por meio do seu desenvolvimento através da formação escolar e da sabedoria de sua avó, como por exemplo, no desenvolvimento de habilidades para o cultivo da terra que proporcionasse uma alimentação mais saudável para todos e na cura de doenças, através da ciência das ervas medicinais. Sua formação híbrida formaram o alicerce sobre o qual, mais tarde, foi construída a sua obra escrita e orientada a sua militância social. A partir dessa base consolidada, sua escrita pode se solidificar em uma estrutura política e performática. A simbologia presente na leitura dos lábios de sua avó e nas suas lágrimas fez a autora mergulhar no universo do transcendente que faz parte da formação de sua cosmovisão indígena, esse que é o oposto do pensamento ocidental e masculino.

A perda de vínculo com a alma selvagem ocorre quando obedecemos a um sistema de valores e nos relacionamos com grupos de pessoas que podam a nossa vida criativa. Por isso é comum nos depararmos com um conformismo irracional que nos fazem ficar sem nos mexer e assim sem viver de forma criativa.

Quando uma mulher passou longos períodos sem seus ciclos ou sem suprir suas necessidades criativas, ela começa a se exceder- seja no que for-: álcool, drogas, raiva, espiritualidade, opressão generalizada, promiscuidade, gravidezes, estudo, criação, controle, instrução, organização, forma física, comidas pouco saudáveis, para citar apenas algumas áreas em que os excessos são comuns. Quando a mulher age assim, ela está procurando compensar a perda dos ciclos regulares de expressão de si mesma, expressão da alma, da satisfação da alma. (ÉSTES, 2018, p.265)

Eliane Potiguara, em "Perda da essência da Mulher", poema publicado no livro *Metade cara, metade máscara (2018)*, reflete sobre essa lacuna na vida de quem se distancia da sua identidade. Nesse poema encontramos um eu poético confuso, que não consegue se reconhecer em nenhum de seus atos. Como mencionado, nos estudos de Clarissa Pinkola Estés, alguém que por domesticação ou limitações impostas pelo outro perdeu a sua conexão com sua alma.

Meu coração em tua ausência arde  
E diverge minha mente confusa.

Naquele rio erguia meus braços  
 Eu não era eu.  
 Eu mesma  
 Fugia de mim na outra margem...

Dentro de mim essa ausência forja  
 Uma mulher fatal e louca  
 Desgarrada me toma essa fera e age  
 E mancha a várzea verde do meu ser  
 E mancha a essência branca do meu lar...  
 (POTIGUARA, 2018, p. 39-40)

Por mais que o eu poético esteja confuso ele sente uma força dentro dele que o faz agir sem pensar e por impulso fatal e direto. O medo resultado de uma repreensão da sociedade que dita como as mulheres devem ser e se portar gerando incertezas e reclusão. Ao mencionar a voz rouca, anêmica e covarde constata esse silêncio que fica impregnado quando a fala é da mulher pois não é ouvida ou legitimada o que faz ela muitas vezes se recolher.

A incerteza gera em mim todos os males  
 E temia o medo de nadar nos rios  
 E tinha medo de andar nas matas  
 E ganhava medo de existir nos vales  
 Eu era o próprio medo da minha viagem....

Gritou meu medo de ver gente  
 Tua despedida me matou de verdade  
 Rugiu ainda minha voz rouca  
 Fraca, anêmica, covarde...

Quebrou-se um destino  
 Fora de combate  
 Num desvio que eu mesma repugnei:  
 É a mulher de fibra que um dia imerge  
 Nas falsas e corruptas personagens...  
 Mágoas, lágrimas rolam dessa existência  
 Num pedido de perdão, amor primeiro.  
 Perdoe-me a triste sina, a violência,  
 Meu medo, minha carência  
 Minha sorte!  
 Antes que tudo em mim se transforme em morte  
 (POTIGUARA, 2018, p. 39-40)

O eu poético pede desculpas quando não lutou contra essas imposições da sociedade, quando não usou a suas armas para lutar contra aquilo que lhe vem ao seu encontro para diminuí-la. Menciona a essência forte que há dentro dela, que quando emergida lhe dá forças para entender que suas sortes são maiores do que seus azares, que lutar é melhor do que morrer em vida. Esse poema mostra a guerra travada entre a devastação psíquica que a

sociedade traz para a vida da mulher indígena e a sua busca pela sobrevivência em tentativa de se conectar com a sua ancestralidade e sua alma selvagem.

Com relação a cultura indígena, a mulher é uma fonte de energias, é intuição, é a mulher selvagem não no sentido primitivo da palavra, mas selvagem como desprovida de vícios de uma sociedade dominante, uma mulher sutil, uma mulher primeira, um espírito em harmonia, uma mulher intuitiva em evolução para com o bem-estar do planeta Terra. Essa mulher não está condicionada psicologicamente e historicamente a transmitir o espírito de competição e dominação segundo os moldes da sociedade contemporânea. O poder dela é outro. Seu poder é conhecimento passado através dos séculos e que está reprimido pela história. A mulher, intuitivamente, protege os seios e o ventre contra seu dominador e busca forças nos antepassados e nos espíritos da natureza para a sobrevivência da família. Todos esses aspectos foram mais preservados do que no homem. (POTIGUARA, 2018, p.46)

Para Eliane Potiguara, portanto, a mensageira da alma é a intuição, sendo essa a força do conhecimento ancestral tradicional. A fonte da ancestralidade, o seu fogo, deve ser acendido dentro de todos, não só de mulheres indígenas, pois, é necessário mais do que nunca trabalhar o inconsciente coletivo e iluminar a escuridão mental e espiritual que vivemos. Em tempos atuais em que o suicídio, a fome, os vícios e a desigualdade são sintomas latentes de uma opressão colonizadora é necessário trabalhar a chama ancestral para que essas questões não nos afetem, principalmente às mulheres.

Em uma sociedade que desrespeita e deslegitima as falas dos mais velhos e velhas estamos cada vez mais distante de uma reconexão com a nossa essência. Segundo Potiguara é necessário fazermos uma reavaliação das nossas relações e histórias com nossos idosos. De qualquer etnia, raça ou crença, eles são profetas e dão sentido a fatos, palavras e vivências, “não interpretações segundo nossas crenças, velhos costumes, velhos modelos, velhos preconceitos; mas começar a perceber, nas profecias deles, os verdadeiros caminhos para a construção da paz e da ética que todos almejamos. (POTIGUARA, 2018, p.92)

Eliane Potiguara dedica a sua obra *Metade cara, metade máscara (2018)* a sua avó, falecida, Maria de Lourdes, que no final do século XX, teve seu pai dado como desaparecido pela ação colonizadora no estado da Paraíba. Teve, assim, que migrar com suas quatro filhas, ainda adolescentes, para o Rio de Janeiro, compulsoriamente das suas terras indígenas e assim se sacrificando em nome de um novo movimento em defesa dos direitos indígenas no Brasil. Em suas falas, o nome de sua avó sempre é lembrado como luz de sua história e como

precursora de sua carreira como escritora e ativista indígena.

O primeiro choro foi anunciado. Foi um grito sufocado, de quem não queria vir, mas com o esforço dos guerreiros e guerreiras cosmológicos, que ajudaram no parto tradicional, eu nasci de minha mãe, uma linda mulher, uma sacerdotisa das águas. (...) Nasci carioca, avós e família indígenas desaldeados, vivendo literalmente nas ruas e, depois, em um agrupamento indígena, no Morro da Providência, atrás da Central do Brasil. (POTIGUARA, 2013, p.105)

Potiguara mostra a dor de ser mulher indígena em uma sociedade misógina e racista que a fez passar por muitas dificuldades e que, ao mesmo tempo, manteve a sua conexão com o seu ser indígena. Uma mulher deve, então, colocar a sua força em sua frente ao andar. Força, essa que a herança ancestral de sua família ou cultura lhe oferece, em formato de missão, de se colocar ativamente no mundo, resultando em sabedoria. Para a autora, a essência da mulher é despertada dentro dela quando essa acende a chama do conhecimento ancestral. A própria autora efetuou esse processo de reconexão com a sua ancestralidade.

Quando eu tinha seis anos, minha avó me deu uma pedra de cor verde- alface clara, de uns 20cm, quase que transparente. A tardinha vovó contava histórias e eu e minhas pequenas mãos manuseamos aquela pedra como algo magnético, mágico, poético e, por que não dizer, cosmológico. Meu olhar fixava-se naquela pedra e meus ouvidos nas histórias de minha avó (...) Essa pedra era a extensão cosmológica de nossa cultura indígena, o lado que não se podia tocar, era a história, o lado imemorial, o transcendental, o espiritual, possivelmente, a essência de nossas vidas. (POTIGUARA, 2013, p.108)

Sua avó era, portanto, a sua ligação entre o ser Potiguara e suas raízes indígenas. Sua avó lhe contava histórias que lhe foram passadas de geração em geração e segundo ela, “foi exatamente ali, naquela pedra verde-alface que o mundo cosmológico se formou em minha mente, através das histórias que a minha avó- uma vendedora de bananas- contava, enquanto retirava lêndas de meus cabelos negros e liso.” (POTIGUARA, 2013, p.108) A sua avó foi, portanto, responsável pelo elo entre Eliane e sua etnia Potiguara. A autora entendia também, através dessas contações as trajetórias de vida que fizeram elas estarem naquele lugar passando por todo aquele processo de distanciamento. Porém, muitas vezes, a autora se questionava, por que chorava a sua avó?

Minha avó era uma mulher de traços fortes, olhos rasgados, pele

ressecada pelo sol nordestino; seus seios e ventres eram proeminentes. Quando olhava suas lágrimas eu me preocupava, percebia nitidamente o sofrer daquela mulher. Eu não sabia o que era o sofrer. Eu viajava nas suas lágrimas, que às vezes vinham com o alcoolismo escamoteado. Eu me indignava! (POTIGUARA, 2013, p.107)

Em razão do deslocamento da família para o Rio de Janeiro, às mulheres da casa de Eliane Potiguara tentavam mantê-la segura e distante daqueles que poderiam lhe fazer mal. A autora, portanto, era mantida confinada dentro de sua casa, em sua opinião, um excesso de zelo e cuidado: “Lá eu dormia num baú doado pelos portugueses, imigrantes da 2ª guerra mundial. Eu nunca me lamentei pela perda da infância, a infância normal de todas as crianças. Eu agradeço a proteção e a forma cultural indígena.” (POTIGUARA, 2013, p.110) Assim, somente mais tarde ela foi compreender toda a sua situação de refugiada e imigrante ao se identificar Potiguara.

Anja também foi minha saudosa avó. Anja foi minha severa e adorável mãe, hoje rainha do espaço. Com elas aprendi a ter dignidade, a combatividade, força e coragem. Foi por causa delas que entrei para o movimento indígena desde 1976. (...) Conheço na palma da minha mão, as linhas dos sofrimentos do exílio de minha avó e peço respeito a essa identidade. Faço parte destas histórias no sangue e nos fatos. Conheço a pobreza paraibana, a partir de dentro da minha própria casa. Conheço a burguesia e o poder paraibanos dos anos 1920 e 1930, mesmo ainda no útero, porque eles foram os causadores de nossos sofrimentos e angústias. (...) (POTIGUARA, 2013, p.111)

O poema “O segredo das mulheres”, publicado no texto *O território ancestral: minha pedra verde (2013)*, é dedicado a essas mulheres indígenas que tanto ensinaram e acendeu a chama da identidade de mulher indígena em Potiguara. A autora menciona no texto que a mudança ocorreu quando o processo colonizatório começou. As pessoas mais velhas, os anciões eram respeitados e sua voz era mais forte, ou seja, mais legítima. Suas histórias tinham impactos nas vidas de que os rodeavam pois, eram através delas que todos os ensinamentos sobre espiritualidade e cosmologia eram passados de geração em geração.

No passado, nossas avós falavam forte  
Elas também lutavam  
Aí, chegou o homem branco mau  
Matador de índio  
E fez nossa avó calar  
E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.  
(POTIGUARA, 2013, p.111)

A partir disso houve a necessidade de guerrear, buscar estratégias para que sua voz fosse mantida e ouvida a fim de não deixar morrer suas tradições e cultura. Tiveram que esconder de alguns a sua essência indígena, na sua barriga como simbologia de algo que durou um tempo significativo para gerar o novo, para que passasse em missão para aqueles mais jovens que vinham de encontro com a sociedade diferente daquela que seus avós viveram e viram.

Um dia eles entenderam  
 Que deviam se unir e ficar fortes  
 E a partir daí eles lutaram  
 Para defender sua terra e cultura.  
 Durante séculos  
 As avós e as mães esconderam na barriga  
 As histórias, as músicas, as crianças,  
 As tradições da casa,  
 Os sentimentos da terra onde nasceram,  
 As histórias dos velhos  
 Que se uniram para fumar cachimbo.  
 Foi o maior segredo das avós e das mães.  
 Os homens, ao saberem dos 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, 2013, p.111)

Daí a necessidade de se encontrar com a essência, sua alma e conhecer, respeitar e se conectar com a sua ancestralidade. Somos todos responsáveis pela manutenção dos ensinamentos que nos foram dados e temos a missão de ser mensageiros delas para as gerações futuras. Clarissa Pinkola Estés, no livro *As cirandas das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem* (2007), afirma que “o arquétipo da mulher sábia pertence a mulheres de todas as idades se manifesta sob formas e aspectos singulares na vida de cada mulher.” (ESTÉS, 2007, p.12) Escolher ser mais sábia, na visão da autora é ir para o caminho da aprendizagem, ao aprender sempre com o novo e ao mesmo tempo ensinar os caminhos que foram traçados. Ou seja, “o fato de uma mulher em processo permanente de tornar-se mais sábia estar constantemente se enraizando na vida da alma é um extremo ato de libertação.” (ESTÉS, 2007, p.61)

Segundo a autora, os atributos da mulher sábia são tão importantes para as mulheres

jovens porque tanto a sabedoria quanto a energia das mulheres jovens juntas simbolizam dois aspectos essenciais que encontramos na psique de cada mulher. Ela acredita que a alma da mulher é mais velha que o tempo e que seu espírito é eternamente jovem e a união desses dois aspectos compõem o lema que se encontra no título do livro da autora: “ser jovem enquanto velha e velha enquanto jovem”. (ESTÉS, 2007, p.21) Portanto, em uma psique equilibrada essas duas forças, tanto a do espírito jovem quando a da alma velha permanecem unidas e se reforçam como em um abraço.

Segundo Clarissa Pinkola Estés, não devemos nunca subestimar a resistência da mulher velha sábia. Seu eu, mesmo injustiçado e humilhado é primordial por ser radiante e incorruptível. Para ela, “por maiores que tenham sido as destruições sofridas, por maiores que tenham sido os golpes ao seu cerne, as avós ainda consideram que o amor profundo é a maior cura e o objeto supremo, o maior cultivador da alma.” (ESTÉS, 2007, p.58)

Enquanto mulheres somos todas herdeiras, por mais que não tenhamos encontrado ou conhecido com as nossas sábias anciãs antepassadas, elas existiram porque todas nós pertencemos a uma linhagem longa de pessoas, segundo a autora que se tornaram lanternas luminosas a balançar na escuridão, iluminando o próprio caminho e os passos de outras. Nós somos as herdeiras. Desse modo, nós também aprendemos a passar oscilantes pela escuridão. Portanto a autora nos mostra que nossa ancestralidade nos enriquece unicamente pela sua existência. Clarissa Pinkola Estés, diz que ao manter o contato com pessoas mais velhas percebeu que por mais machucada esteja a pele externa da alma mais ela se regenera repetidas vezes e retorna ao seu estado primitivo intacto:

Elas me mostraram uma abertura que dava para as profundezas da psique, um lugar totalmente inspirado que estava, e continua a estar, muito afastado de qualquer cultura em que “crianças/mulheres/velhas devem ser vistas, não ouvidas”. Elas me revelam as camadas psíquicas em que era possível estar constantemente animada por ideias, invenções e pela perseverança de viver uma vida caracterizada por aquilo que se poderia chamar de racionalismo apaixonado- uma vida repleta de paixão e impregnada de razão. Foram essas “estrangeiras” amadas que salvaram de cair no vazio de uma conformidade cuidadosamente cultivada. (ESTES, 2007, p.68)

Estés acredita, desde criança, que ao vivermos nossa vida da nossa maneira, ou seja, de forma autêntica, passamos a ser um exemplo em abundância para as outras mulheres. Segundo ela, nós, enquanto mulheres, nos tornamos cada vez mais parecidas com quem e aquilo que mais contemplamos e admiramos. Portanto, não importa a idade que a mulher

tenha vivido, sempre estará se preparando para o poder da velhice e da sabedoria madura. “Nas nossas famílias, as velhas deixavam claro que, por trás de cada tradição, de cada prova, havia uma excelente razão, uma razão de alma. E ninguém conseguiria impedi-las de realizar seu trabalho” (ESTES, 2007, p.72 e 73)

As mulheres devem, portanto, se conectar com a sua essência selvagem e a sua ancestralidade, ou seja, vestir a sua pele de loba, para enfrentar as mazelas da sociedade. Eliane Potiguara, através de sua literatura, faz a convocação para que mulheres e homens reflitam sobre a sua visão misógina que a sociedade tem sobre as mulheres, colocando-as no estereótipo de anjos ou demônios. A mulher é sagrada assim como a natureza e ambas promovem a vida, geram pessoas, ações, arte e conhecimento.

### 2.3 Ato de criação: o começo da cura!

Eliane Potiguara em participação de uma conferência chamada “Mulheres originárias: resistência, poesia e identidade”, realizada pela Universidade Federal Fluminense (UFF) no Rio de Janeiro, em 2019, que também contava com a participação de Taily Terena e Renata Machado, confessa que a sua relação com o movimento feminista sempre foi conflituosa. A escritora conta que foi convidada para participar de inúmeros eventos do movimento feminista mas quando ia se sentia pequena. Um dos motivos para se sentir assim era a falta de representatividade pois, segundo ela, se sentia sozinha em sua luta porque as mulheres indígenas em geral permaneciam caladas ou distantes do movimento e das pautas debatidas por ele. Era difícil para ela então falar em nome de todas sobre a especificidade da mulher indígena. Foi, então, que entendeu que era necessário uma mobilização para que, em primeiro lugar, as mulheres indígenas falassem e fossem ouvidas de forma legítima.

No livro *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra (2019)*, bell hooks afirma que escrever, nesse sentido, funciona como um processo político do eu, em que os medos e as angústias se transformam em um processo de auto recuperação e ao mesmo tempo demonstra um comprometimento em recuperar a sua história e assim articular corpo, prática e ética em função de uma liberdade humana. Eliane Potiguara sempre esteve em um ambiente de muitas vozes, de mulheres que falavam e cantavam suas histórias de vida e de aprendizado. bell hooks também menciona que foi criada em um mundo de falar de mulheres e conversas barulhentas e irritadas. Mulheres que longe de seus lares sempre foram caladas por uma sociedade que não as queria ouvir pois, as hierarquias construídas sob as diferenças de raça,

classe e gênero, ou seja, “sistemas interligados de dominação”, definiam não apenas quem podia falar e onde falar, mas sobretudo o conteúdo desse dizer. (ALMEIDA, 2019, p.13)

Vozes precisam ser erguidas, na visão de bell hooks, para que, o sentido político profundo da prática feminista atue na transformação individual e assim colabore para as mudanças de ordem coletiva, no mundo. Portanto, superar os desafios de falar é um gesto de resistência e necessário. Um dos aspectos de transformação centrais do movimento feminista é, então, contar histórias e através dela mobilizar mulheres a se manifestarem também. Silenciar é o discurso da submissão e falar é uma forma de rebelião consciente, ou seja, ir contra a autoridade dominante pois, “a história da colonização, do imperialismo, é um registro de traição, mentiras e enganações. A exigência do que é real é uma exigência por reparação, transformação”. (hooks, 2019, p.26-27)

Dessa forma, ao falar da mulher era considerada desafiadora porque sua segurança e lucidez seriam sacrificadas. Essas feridas se tornaram para algumas mulheres oportunidade de crescimento, portanto “a fala verdadeira não é somente uma expressão de poder criativo; é um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos. Sendo assim, é um ato de coragem, como tal, representa uma ameaça.” (hooks, 2019, p.36) O que é necessário é o entendimento que a voz libertadora confronta, incomoda e exige que ouvintes modifiquem sua forma de ver e agir no mundo.

Um desses espaços tem sido a proposta feminista de encontrar a voz-de fazer a transição do silêncio para a fala como um gesto revolucionário. (...) Para as mulheres de grupos oprimidos que têm reprimido tantos sentimentos - desespero, fúria, angústia -, que não falam, encontrar a voz é um ato de resistência. (...) alguém deixa de ser um objeto para se tornar sujeito. Apenas como sujeitos podemos falar. Como objetos permanecemos sem voz e nossos seres definidos e interpretados pelos outros. (hooks, 2019, p.45)

A necessidade da fala é validada por diversos pensadores do Terceiro Mundo principalmente pelas literaturas de povos que sofrem opressão e dominação globalmente. Segundo bell hooks, existe o oprimido que nunca aprendeu a falar e há aqueles que possuem uma voz que foi forçadamente silenciada porque ousaram a falar e que, por isso, resistem ainda. Tanto na ficção quanto na escrita confessional, os que compreendem o poder da voz como ato e rebelião incentivam ao outro falar, assim “falar como um ato de resistência é muito diferente de uma conversa corriqueira, ou da confissão pessoal que não tem nenhuma relação com alcançar consciência política, desenvolver consciência crítica.” (hooks, 2019, p.48)

O feminismo coloca ênfase no encontro de uma voz no silêncio das mulheres por se tratar de um momento histórico importante em que as mulheres falam a partir de sua própria vontade, a partir de seu comprometimento com a justiça, com a luta contra a dominação e o comprometimento com o convite às outras mulheres a compartilhar suas palavras. Não é só importante que as mulheres falem e sim sobre o que falam porque o ato de falar tornou-se uma responsabilidade coletiva e individual na vida das mulheres pois, “aquele encontro da voz que é um gesto de resistência, uma afirmação de luta.” (hooks, 2019, p.55)

Eliane Potiguara no poema “A denúncia”, publicado no livro *Metade cara, metade máscara* (2018), reflete sobre a necessidade do falar para mudar concepções já estabelecidas pela sociedade sobre a identidade indígena. O eu poético direciona a sua fala a mulher e a questiona: “O que fizeram com o teu falar?” Em seguida instiga ao interlocutor a falar, e a contar sua história de vida, representados pela simbologia das trouxas, das sujeiras na roupa e nos calos da mão, que demonstram desgaste, trabalho excessivo e experiência de dores e lutas. Ao questionar a mulher sobre o que a faz viver coloca em questão aquilo que temos como metas de vida, nossas causas, nossos objetivos, aquilo que nos faz acordar todos os dias. A voz, o falar nesse poema é aproximada de um armamento, um instrumento utilizado para lutar contra um inimigo, um mecanismo de resistência. Por último satiriza a possibilidade de legitimação da fala da mulher pois, ela muitas vezes não é escutada ou leva crédito por suas colocações, ficando sempre nos bastidores muda e ofuscada.

Ó mulher, vem cá  
o que fizeram com o teu falar?  
Ó mulher conta aí...

Conta aí da tua trouxa  
Fala das barras sujas  
dos teus calos na mão  
o que te faz viver, mulher?  
Bota aí teu armamento.  
Diz aí o que te faz calar...  
Ah! Mulher enganada  
Quem diria que tu sabias falar!  
(POTIGUARA, 2018, p.79)

No poema “Mulher!”, também publicado no livro *Metade cara, metade máscara* (2018), Potiguara faz um convite às mulheres indígenas, sabemos o direcionamento de sua fala ao observar o vocativo “irmã”, que se refere a um parentesco de etnia e de lutas comungadas. O chamado é para que elas criem e falem sobre a sua história, que compartilhem com todos os seus costumes e crenças para que concepções enraizadas na

sociedade deixem de criar estereótipos sobre os indígenas. Claramente vemos nesse texto uma posição da autora sobre a arte, pois para ela a escrita e, principalmente, a fala é libertadora e transformadora.

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

Vem, irmã  
 bebe da fonte verdadeira  
 que faço erguer tua cabeça  
 pois a tua dor não é a primeira  
 e um novo dia sempre começa.  
 Vem, irmã  
 leva tua dor à beira-rio  
 chama pelos passarinhos  
 e canta como eles, mesmo sozinha  
 e vê teu corpo forte florescer.

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, 2018, p. 83)

Eliane Potiguara pede para que às suas coirmãs para se libertarem das amarras colocadas pelo colonizador, e que assim conecta-se com a sua alma e essência autêntica e assim atingir a liberdade de ser quem é sem se preocupar em ser julgada. O corpo, então, começa a florescer porque a conexão com o seu arquétipo selvagem é estabelecido e assim a alma deixa de ser aflita e se torna livre. Para a autora, portanto, quando a mulher estabelece esse vínculo forte com a sua essência de mulher através da arte e de sua auto expressão ela se torna uma guerreira e consciente. Indo ao encontro desse pensamento, Clarissa Pinkola Estés defende que:

A poesia faz-se necessária para explicar a força vital de uma mulher:

a dança, a pintura, a escultura, os ofícios do tear da terra, o teatro, os adornos pessoais, as invenções, escritos apaixonados, estudo em livros e nos nossos sonhos, conversas com outras que sejam sábias, o atento intuir, refletir, sentir e pressentir...criações e realizações de todos os tipos são necessárias...pois existem certos assuntos místicos que as palavras concretas isoladas não conseguem expressar, mas que as ciências, contemplações do que é invisível porém palpável, e as artes conseguem. (ESTÉS, 2007, p.45)

Dessa forma a arte torna-se importante porque celebra as fases e a trajetória da alma. Ela não é somente para o indivíduo criativo, mas faz com que ele obtenha uma compreensão profunda sobre si próprio e além disso torna-se um esquema para aqueles que virão depois de nós aprender e crescer. Segundo a autora, o arquétipo da mulher selvagem e tudo que se encontra em seu círculo beneficia pintoras, escritoras, dançarinas, rezadeiras e todas outras que se dedicam a inventar porque essa é a principal ocupação da mulher selvagem. Não somente por querer criar, sentir uma vontade isolada e sim por criar porque algo precisa ser feito, “trata-se de amor por algo, de sentir tanto amor por algo - seja por uma pessoa, uma palavra, uma imagem, uma ideia, pelo país ou pela humanidade - que tudo o que pode ser feito com excesso é criar.” (ÉSTES, 2018, p.340)

Para Clarissa Pinkola Estés, criar alimenta e nutre aqueles que vão de encontro ao que foi criado porque toda criatividade não é um movimento solitário e é aí que mora o seu potencial. Um ato criativo pode abrir caminhos e alimentar um continente, inspirar outros para que façam o seu próprio trabalho criativo e assim a corrente não conseguir se quebrar: “Enquanto criamos, esse ser misterioso e selvagem está nos criando em troca, está nos enchendo de amor.” (ÉSTES, 2018, p.341). Portanto, aquilo que impulsionamos hoje através do processo criativo influencia nossos descendentes no futuro, ou seja, um pedaço do que deixamos hoje pode afetar nossas netas que tomarão conhecimento sobre a sua história e assim seguirá o seu exemplo, seja ele positivo ou negativo. Eliane Potiguara compreende esse processo de vida e afirma que sua liderança na luta por direitos da mulher indígena dá início a diversas outras mulheres que passam a tomar frente de suas lideranças de luta também.

O olhar foi minha grande arma contra tudo aquilo que queria se impor de forma estranha à minha frente. Criei meu próprio muro. E, do lado de cá, comecei cedo a eleger e me relacionar com o bem, com a paz e a justiça. Elegi esses dons como bandeiras por toda uma existência. E elegi também a palavra como minha arma, aquela que se atira ao vento, que flutua e ecoa nos ouvidos e espíritos humanos. (...) Foi precisamente o olhar minha primeira ação política, que definiu e ainda define meu estar no planeta Terra...Meus olhos saltitavam e iam atrás das palavras! (POTIGUARA, 2013, p.106)

Segundo Eliane Potiguara, as mulheres indígenas sempre estiveram à margem dos padrões culturais brasileiros através da misoginia e da intolerância e discriminação social e racial daqueles que sempre fizeram parte da cultura dominante e que estabelecem as normas do viver em sociedade. Da mesma forma, quando parteiras e pajés mulheres questionam programas de esterilização ou interceptam estradas e hidrelétricas em defesa de suas terras. São as mulheres colocando a sua voz em função da defesa de suas tradições, cultura e meio ambiente. No poema “Intocável é a nossa casa”, publicado em *Metade cara, metade máscara* (2018), Potiguara faz uma reflexão sobre a preocupação da mulher em relação ao futuro de seus filhos que correm riscos de vida em uma sociedade doente pela violência e egoísmo.

Intocável é a nossa casa.  
 Nossos filhos cresceram, morreram e renasceram  
 Tornaram a morrer  
 Nossos filhos indígenas  
 Quase estão cegos pelo que aconteceu naquele dia  
 Muitos não reconhecem mais a sua mãe  
 Até as costas lhe deram  
 (...)  
 E minhas mãos indígenas de mulher  
 Ainda estão frágeis e sangram  
 E se ferem nos espinhos dos pântanos!  
 Tento me esconder na barriga da Mãe-Terra  
 E esquecer nossos filhos,  
 Mas vejo Tupã chorar  
 Vejo nossos filhos sofrerem  
 Então... O espírito do mar,  
 Uma grande névoa azulada,  
 Envolve-me, seduz-me, encanta-me  
 E levanta-me na chama guerreira  
 E faz-me falar, cantar e gritar...  
 Até que um dia  
 Os nossos filhos mortos, nascidos e renascidos  
 Possam lembrar do olhar, docemente,  
 Da luz envolvente  
 E da tinta de jenipapo  
 Cravada pelo Grande Espírito em nossa cara.  
 (POTIGUARA, 2018, p.106-107)

Outra preocupação mencionada no poema é a herança cultural que será repassada a esses filhos, a uma nova geração cada vez mais desconectada com a sua ancestralidade e demonstra assim o medo de que a cultura indígena se perca. A simbologia das mãos que sangram mostram mais uma vez o resultado de uma luta que ainda não chegou ao fim e que fere, cansa e machuca em decorrência de sua covardia. Mas a sua essência, sua espiritualidade e ancestralidade a enche de esperança e faz com que o eu poético tenha vontade de lutar

mesmo que não veja os resultados imediatos. A recompensa vem do ato de se mover em direção à mudança, o que preenche a natureza selvagem da mulher.

No poema “Mulheres do futuro”, também publicado em *Metade cara, metade máscara* (2018), encontramos os desabafos da mulher que se mostra forte e que guerreia mas por dentro, no seu íntimo sofre porque segundo o eu poético a tristeza está sempre presente no sorriso que aparenta ser de verdade. A briga pelo fim da desigualdade entre os sexos é comparada aqui com um câncer que corrói aos poucos o que há de saudável nas mulheres, sua conexão consigo mesma, sua autoestima e autocontrole. Outro aspecto importante no poema é a menção das cobranças pela fala forte e uma posição de guerra das mulheres quando nem ao menos seu contexto é levado em consideração. Voltamos aqui a mencionar o cansaço da mulher que pode chegar a exaustão quando ela se vê sem aliados nessa batalha.

Enquanto ela geme calada  
 Não mais teme a solidão  
 Corroída e amofinada  
 Vence o câncer que a maltrata.  
 Anda só com pele e osso  
 Com vergonha da agonia  
 Caladinha seca o olho  
 das lembranças e da ironia.  
 Se querem cortem logo sua língua  
 Se querem injetem logo essa morfina  
 Porque pra ser mulher determinada  
 O sorriso aparece na verdade  
 Mas a tristeza está sempre presente.  
 (POTIGUARA, 2018, p. 82-83)

bell hooks afirma que o pensamento feminista teria um avanço se permitisse ser compartilhado em contextos pequenos, ou seja, que reuniões de pequenos grupos com trocas efetivas de experiências pudessem ser estimuladas ao invés de focar em grandes ações e eventos. Um pequeno cenário com pequenos grupos com a finalidade educativa de focar na criação de uma consciência crítica quando se deparam com as experiências de vida do outro, das várias formas de ser mulher. Outro aspecto que a autora levanta é a participação de homens nesse processo e assim ao invés de excluir, unir comunidade a fim de discutir questionamentos da pauta feminista. E, mais importante, que nesses grupos não exista diferença entre letrados ou não porque a informação pode ser compartilhada por meio do diálogo e da conversa informal, que para a autora seriam formas de expressão libertadora.

Pequenos grupos de pessoas engajando-se juntos numa discussão feminista, numa luta dialética, criam um espaço onde o “pessoal é

político” como ponto de partida da educação para a consciência crítica- e, como tal, pode ser estendido a uma politização do eu focada em fazer compreender as maneiras pelas quais sexo, raça e classe, juntos, determinam nosso destino individual e nossa experiência coletiva. (hooks, 2019, p.66 e 67)

O mais importante a ser entendido nesse momento é que é preciso enfrentar a maneira que dominamos e como somos dominados. E para isso o necessário seria criar motivação e persistência para ir além de propostas etnocêntricas e realmente aprender sobre outras perspectivas. É preciso persistência e motivação - que o amor frequentemente gera - para ir além de hipóteses etnocêntricas e realmente aprender sobre outras perspectivas. Porque é nesse processo que além de buscar eliminar a opressão descobre-se novas possibilidades e ideias que vêm de perspectivas a partir das experiências do outro pois, “quando mulheres e homens compreenderem que o trabalho de acabar com a dominação patriarcal é uma luta enraizada no desejo de fazer um mundo onde todas as pessoas possam viver de forma completa e livre, então sabemos que nosso trabalho é um gesto de amor.” (hooks, 2019, p.71)

As palavras, como mencionado no poema de Eliane Potiguara são armamentos, não são sem sentido porque a linguagem é um espaço de luta. E é através dela que o oprimido luta para recuperar a si mesmo, um ato de se tornar sujeito sobre suas ações, ou seja, faz parte de um processo de auto recuperação. É necessário, portanto, que se valorize o desejo do outro de transformar o eu e que elas possam encontrar condições para buscar a sua completude.

Focar no pessoal, numa abordagem que não obriga o reconhecimento da complexidade das estruturas de dominação, poderia facilmente conduzir à nomeação errônea, à criação de ainda outro sofisticado nível de não consciência ou consciência distorcida. Isso costuma acontecer em contextos feministas em que raça e/ou classe não são vistos como fatores determinantes na construção social da realidade de gênero e, ainda mais importante, da medida em que se irá sofrer exploração e dominação. (hooks, 2019, p.81)

A teoria feminista deve estar, portanto, articulada de forma acessível, ou seja, para Hooks a educação deve ser tornar prioridade estratégica para o movimento porque por mais que haja palestras, livros, estudos sobre o gênero, é por meio das conversas do cotidiano que encontra-se a maneira mais efetiva de compartilhar as informações sobre a luta das mulheres nessa sociedade pois, “mesmo que a base da teoria seja apoiada no discurso escrito, ela não precisa acabar aí.” (hooks, 2019, p.95). Assim, manter as relações entre a comunidade através das fronteiras de classe exige mais do que se lembrar de onde veio, pede que reconheçamos e

estejamos atentos aos aspectos do passado que permitiram o nosso autodesenvolvimento no presente e que, por muitas vezes, apoiam e nos sustentam.

Nas instituições educacionais onde aprendemos a desenvolver e a fortalecer nossas habilidades de escrita e análise, também aprendemos a pensar, escrever e falar de uma maneira que tira a atenção da experiência pessoal. Porém, se quisermos alcançar nosso povo e todas as pessoas, se quisermos permanecer conectados (especialmente aqueles de nós cujas origens familiares são pobres e de classe trabalhadora), devemos compreender que o relato da história pessoal de alguém fornece um exemplo significativo, uma forma de as pessoas se identificarem e se conectarem. Simplesmente falar com uma linguagem acessível para a maior quantidade de pessoas possível também é importante. (hooks, 2019, p.166)

Aprender a ouvir discursos e vozes diferentes desafiam as perspectivas de falas únicas, como foi discutido no primeiro capítulo desse trabalho, porque a linguagem reflete a cultura que estamos emergidos e ao nos recusar a usar padrões de discursos distintivos do seu eu o fazem distanciar e alienar em relação ao passado de todos. Dessa maneira, para Hooks as feministas devem incentivar que as mulheres façam escolhas políticas ao denunciar as violências e os processos de dominação que se encontram ao seu redor. A escrita de si, a confissão e a memória são meios de dar nome a realidade e permitem que a sociedade converse sobre essas experiências pessoais que fazem parte de um processo de politização. Posicionar a conversa de forma dialética permite que a experiência pessoal modifique não só formas de pensar, narrativas como as formas de narrar. O silêncio evocado em muitos anos do movimento feminista mostra uma significativa marca da opressão, desumanização e exploração, na condição de alguém que foi duplamente dominado e que hoje se faz sujeito e não objeto e reconhece que falar é a marca da liberdade. Portanto, escutemos aqueles que gritam.

### 3 UMA TERRA QUE GRITA!

*Às vezes é preciso ouvir o silêncio. Parar e olhar ao redor: as folhas te observam, as águas pedem atenção, o mar, rios e cachoeiras precisam de teu corpo, o vento derruba montanhas, o sol escalda a pele. A natureza berra no deserto. A humanidade reclama e não vê!*

*Eliane Potiguara<sup>12</sup>*

Ao longo deste trabalho acompanhamos a importância da voz e dela ser ouvida. Assim como nos deparamos no texto com as reflexões sobre a relação do humano com a natureza, principalmente sobre a desigualdade de pensamentos e visões sobre ela. A relação dos povos indígenas com a terra vai além do afeto porque ela se relaciona diretamente com o sagrado. A terra é como a grande mãe que cuida e deve ser cuidada porque é através dela que vêm as suas vivências e histórias. Até aqui houve momentos para se pensar na importância dos povos indígenas e, principalmente, das mulheres indígenas no processo de entendimento sobre o caráter coletivo das lutas políticas em relação ao meio ambiente e a terra.

A fim de analisar o conceito de terra no discurso da Eliane Potiguara, este capítulo irá abordar, em um primeiro momento, uma descrição dos desafios que estamos enfrentando em relação à degradação do meio ambiente e o quanto isso nos afeta enquanto seres humanos. Analisaremos o pensamento de Eliane Potiguara sobre a relação dos indígenas com o meio-ambiente em diálogo com outras importantes lideranças indígenas do país e teóricos que se destacam também pela obra escrita e pública. O final deste capítulo se dedica à reflexão sobre as possíveis soluções para os problemas na relação humanidade e planeta.

#### 3.1 Século de dor

A partir da década de 70 surgem, no Brasil, movimentos políticos relacionados à problemática ambientalista. Os movimentos camponeses retornam, após o fim da ditadura militar, com lideranças importantes como a de Chico Mendes. Esse que se tornou um dos grandes nomes da política ambientalista e do ativismo social no Brasil. Nesse momento,

---

<sup>12</sup> Texto retirado da página de facebook da autora. Disponível em: <https://www.facebook.com/elianepotiguaraoficial/posts/4653721861404746>. Acesso em 03 de janeiro de 2022.

inicia-se, então, um debate sobre as questões sociais e políticas em relação ao modelo de desenvolvimento que aqui se instaurou, assim como à questão agrária do país que caminhava cada vez mais para uma questão mais complexa em discussão. Já que a partir da inserção de diversos atores sociais e diferentes questionamentos são inseridos na luta ambiental, o conceito de agroecologia começa a substituir o de agricultura alternativa, passando a se tornar uma estratégia produtiva e sustentável. Maria da Graça Costa, no texto *Agroecologia, (eco)feminismos e bem-viver: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro (2020)*, afirma:

Nesse sentido, a agroecologia torna-se um campo de saberes e práticas integradas que se constitui tanto como tecnologia quanto como movimento social, passando a representar um paradigma de produção agrícola que visa reduzir o impacto socioambiental da produção de alimentos, valorizando os conhecimentos tradicionais e o campesinato como sujeito e forma de organização social (COSTA, 2020, p.286).

Movimentos coletivos foram e são o pontapé inicial para criar uma mobilização por alternativas em relação ao desenvolvimento agro capitalista. No feminismo há espaços importantes nas pautas sobre negociação de políticas públicas e em respeito ao diálogo estabelecido com a sociedade.

É com a mulher que o homem aprende. É com a mãe-terra, é com o ventre vulcânico revolucionário, guerreiro, combativo que trará a transformação do ser humano contra a exploração do homem pelo homem e, por conseguinte, a transformação dos sistemas políticos, sociais e econômicos. Assim, os homens e mulheres, democraticamente, poderão estar no topo do mundo, e as relações de gênero no planeta Terra serão mais socializadas e sem temores, e o amor será mais puro, natural, respeitoso, amigável, construtivo, definido. (POTIGUARA, 2018, p.107)

Na concepção de Eliane Potiguara a chama, representada pelo vulcão em suas palavras, pertence àquelas que sempre estiveram em condição de diferença e desigualdade. A percepção da mulher diante de um mundo em que ela precisa lutar contra a exploração do homem cabe a revolução estendida para o planeta Terra. Para Potiguara a mulher é a mãe-terra, o centro da revolução que vai levar os homens e as mulheres a repensarem as suas ações perante o mundo e entre si. Para Maria da Graça Costa, “sem feminismo não há agroecologia.” (COSTA, 2020, p.286). O ecofeminismo surge nesse cenário a fim de atuar nos problemas relacionados às questões ambientais. A luta parte de um entendimento de que

as fronteiras estabelecidas entre natureza e cultura, do humano e do não humano são arbitrárias e possuem raízes no processo de colonialidade moderno e ocidental. Dessa maneira,

A despeito das diferenças entre suas correntes, o ecofeminismo criticará a apropriação masculina da agricultura e da reprodução biológica, pensando as consequências do desenvolvimento industrial, militar e capitalista na vida das mulheres, que, por desempenharem o papel do cuidado e da reprodução, são as mais atingidas por esse sistema. (COSTA, 2020, p.287)

Vandana Shiva é um importante nome do movimento Ecofeminista no mundo. Filósofa, Física e Ativista Ambiental, é fundadora da Navdanya, ONG que promove a biodiversidade de sementes, as plantações orgânicas e os direitos de agricultores. Além de ter uma vasta contribuição acadêmica sobre o assunto, tem se envolvido com atividades pela preservação das florestas da Índia e programas sobre biodiversidade. Para ela, o modelo econômico e cultural ocidental constituiu-se por meio da colonização das mulheres, dos povos nativos, de suas terras e da natureza. Portanto, na opinião da ecofeminista, um mundo mais igualitário e menos desequilibrado é um futuro feminino, de pensamento feminista por todos que aqui vivem.

Dentro desse contexto se encontra o feminismo decolonial que evidencia, em sua crítica, a relação entre o sistema colonial e de gênero, como também colocar em questão a ideia universal da mulher implícita nos contextos de feminismo brancos e eurocêntricos. Pensadoras do feminismo decolonial, como María Lugones, afirmam que a divisão hierárquica e dicotômica entre humanos e não humanos é o ponto central da colonialidade ocidental. Por isso é impossível pensar em uma crítica feminista que não leve em consideração os mecanismos coloniais de racismo. Portanto, Maria da Graça Costa menciona o fato de que “o trabalho das feministas decoloniais vai de encontro às críticas empreendidas pelas feministas negras, indígenas, pela teoria queer, entre outras, e à questão posta por Sojourner Truth<sup>13</sup>, já no século XIX, sobre o status das mulheres não brancas enquanto não mulheres” (COSTA, 2020, p.289), e nesse sentido, também dialoga com os ecofeminismos.

As mulheres ecofeministas vêm, em geral, fazendo parte dos principais movimentos

---

<sup>13</sup> Sojourner Truth (1797 – 26 de novembro de 1883) foi o nome adotado, a partir de 1843, por Isabella Baumfree, uma abolicionista afro-americana e ativista dos direitos da mulher. Truth nasceu no cativeiro em Swartekill, Nova York. Seu discurso mais conhecido, “Não sou uma mulher?”, foi pronunciado em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio.

populares campestres e ecológicos e assim articulando com as suas comunidades sobre os bens comuns relacionados às esferas do cuidado e dos saberes tradicionais. Constroem, portanto, importantes estratégias políticas, epistemológicas e uma crítica até mesmo dentro dos próprios grupos de mulheres camponesas. Já que é interessante aqui pontuar que essas muitas vezes não associam as suas lutas pela terra e pelo agroecológico ao movimento feminista, por achar que esse lugar não diz respeito às suas atuações políticas. Julieta Paredes<sup>14</sup>, feminista decolonial boliviana, cria o termo feminismo comunitário que se relaciona com a luta de mulheres de setores populares e de indígenas da América Latina. O principal objetivo desse movimento feminista é o resgate da memória e da ancestralidade como também a agroecologia e a reflexão sobre um feminismo periférico.

A agroecologia é entendida por esses movimentos como uma forma de dar novo significado à relação dos seres humanos com o território que vivem e de também repensar as relações sociais, de alimentação e educação que mantém na sociedade que vão além da questão de produção e lucro. Portanto, as noções do comum e da alimentação são caras para esses movimentos agroecológicos. A sororidade, o cuidado com o corpo e com a alimentação, que são pautas feministas, estão relacionadas diretamente à partilha de alimentos. Maria da Graça Costa afirma que “as mulheres se referem à alimentação e à saúde, sua e de suas famílias, como as principais motivações para se engajarem na agroecologia, ressaltando que a agroecologia é essencial para a segurança e soberania alimentar.” (COSTA, 2020, p.293).

A serviço do capital, o Banco Mundial, utilizando muitas vezes o falso pretexto de proteger o meio-ambiente e a biodiversidade, transformou florestas em reservas ecológicas, expulsando populações que por muito tempo tirou sua subsistência delas. Estes que através da imagem do ecoturismo permitiu acesso a esses lugares apenas para aqueles que pudessem pagar por eles. Silva Federici, no texto *O feminismo e a política dos comuns* (2019), questiona:

O que, por exemplo, constitui o comum? Nós partilhamos terra, água, o espaço digital; nossos direitos adquiridos (como a aposentadoria) normalmente são descritos como comuns, bem como os idiomas, as bibliotecas e os produtos coletivos da cultura, mas todos esses bens comuns são equivalentes de um ponto de vista político? Eles são compatíveis? Como fazer que eles não projetem uma unidade que está sempre por ser construída? (FEDERICI, 2019a, p.380)

---

<sup>14</sup> Julieta Paredes Carvajal é uma poeta, escritora, grafitera e militante feminista decolonial aymara boliviana. Iniciou em 1992 o Mulheres Criando comunidade, a partir ativismo feminista comunitário.

A partir dessa perspectiva, é cada vez mais necessário que haja uma visão feminista dos bens comuns. Na compreensão de que, como sujeitos primários do trabalho reprodutivo até os dias atuais, as mulheres dependem diretamente deles mais do que os homens e são as mais prejudicadas em relação à sua privatização. Portanto, espera-se que o movimento feminista esteja mais engajado a defender os bens comuns. Federici afirma que “as mulheres são as agriculturas de subsistência do mundo.” (FEDERICI, 2019, p.385a) Eram elas que estavam na frente das lutas contra o cercamento de terras tanto na Inglaterra como em outros lugares, em uma primeira fase do desenvolvimento capitalista. Além de serem incansáveis defensoras das culturas comunais que a colonização tanto tentou eliminar. Hoje, são elas a principal força social que pode impedir uma completa comercialização da natureza, promovendo o uso não capitalista da terra e incentivando as formas de agricultura e subsistência.

Na Índia, nas Filipinas, e pela América Latina, as mulheres estão replantando árvores em florestas desmatadas, perseguindo madeireiros, fazendo bloqueios contra operações de mineração e a construção de barragens, além de liderarem a revolta contra a privatização da água. (...) O comunalismo primário das mulheres leva à produção de uma nova realidade, moldando uma identidade coletiva, formando um contrapoder em suas casas e na comunidade e dando início a um processo de autovalorização e autodeterminação com o qual temos muito a aprender. (FEDERICI, 2019, p.386a)

Uma grande parcela das terras que eram comunais foram usurpadas pelas empresas de agronegócio e destinadas à produção de cultivo para exportações. Assim, milhões de pessoas foram obrigadas a abandonar suas terras natais, por conta dos conflitos e da fome, como o caso da família da Eliane Potiguara, já mencionado aqui, neste trabalho. Mais uma vez cabe, aqui, a importância das mulheres na luta pela terra, por tornarem-se o principal escudo contra a fome provocada por essas enormes empresas de acumulação de capital morto. Silva Federici, em *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista (2019)*, afirma que “a tática primordial adotada pelas mulheres para defender sua comunidade do impacto do ajuste econômico e da dependência do mercado global tem sido a expansão da agricultura de subsistência, inclusive nos centros urbanos.” (FEDERICI, 2019b, p.291). Movimentos como os do “sem terra” fazem parte de uma resposta de mulheres que para expandir a sua produção de alimentos, precisam ampliar o seu acesso à terra, que é constantemente atacado por campanhas de mercantilização dos solos financiadas por grandes

empresas. Elas sofrem, portanto, uma dupla opressão na sociedade, a de serem mulheres que lutam pelo bem comum. A autora afirma, ainda, “a terra e a vida não estão à venda, as mulheres, mais uma vez, estão defendendo a história e a cultura do seu povo, como fizeram no passado frente à invasão colonial.” (FEDERICI, 2019b, p.306 e 307)

É necessário, dessa forma, uma transformação profunda na forma de viver em nossa sociedade, pois, não há como pensar em ecologia e meio ambiente sem a criação de interesses que saem do espaço individual e vão para o coletivo com a criação de laços comunitários. As instituições internacionais aprenderam a fazer com que os comuns sejam funcionais para o mercado e por isso ainda fazem parte da base da economia capitalista. Ainda não há uma resposta completa para a reestruturação dessa base já que essa discussão é considerada o fio condutor da luta de classes até o nosso tempo. Segundo Federici, “nas possibilidades oferecidas pelos comuns existentes e seu potencial para criar formas de reprodução que nos permitam resistir à dependência do trabalho assalariado e à subordinação às relações capitalistas.” (FEDERICI, 2019b, p.313)

Silva Federici, no livro *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2017), menciona a perseguição de mulheres colocadas como bruxas nos séculos XVI e XVII tem fundamentos na dependência ao acesso aos recursos comuns, que no caso das mulheres era maior do que a dos homens. Não só a terra era entregue aos homens e mantida pela linguagem masculina da família quanto às ordens de trabalho e as relações sociais das mulheres eram comandadas pelo seu senhor. Além de colocar como importante o fato de que as grandes crises econômicas no mundo tem como finalidade principal baratear o custo do trabalho e mascarar a exploração de mulheres e sujeitos coloniais.

O capitalismo, enquanto sistema econômico-social, está necessariamente ligado ao racismo e ao sexismo. (...) No cerne do capitalismo, encontramos não apenas uma relação simbiótica entre o trabalho assalariado contratual e a escravidão, mas também, e junto com ela, a dialética que existe entre acumulação e destruição da força de trabalho, tensão pelas quais as mulheres pagaram o preço mais alto, com seus corpos, seu trabalho e suas vidas. (FEDERICI, 2017, p.37)

Portanto, o papel que as mulheres tiveram na crise do feudalismo e os motivos pelos quais seu poder devia ser destruído está diretamente ligado ao desenvolvimento do capitalismo. Conflitos relacionados ao desenvolvimento dessa nova ordem econômica estão

ligados às transformações de gênero. Federici menciona que o “capitalismo foi uma resposta dos senhores feudais, dos mercadores patrícios, dos bispos e dos papas a um conflito social centenário que chegou a fazer tremer seu poder e que realmente produziu uma grande sacudida mundial”. (FEDERICI, 2017, p.44) O contexto histórico, deve então, levar em conta a participação das mulheres na transição do feudalismo para o capitalismo, que interferiu diretamente na posição social delas, principalmente no caso das proletárias que foram colocadas em novos regimes de divisão de força de trabalho.

Dessa forma, a luta contra o poder feudal produziu as primeiras tentativas organizadas de estabelecer relações mais igualitárias e para desafiar as normas sexuais dominantes. Grupos esses que “exigiram uma ordem social igualitária baseada na riqueza compartilhada e na recusa às hierarquias e ao autoritarismo.” (FEDERICI, 2017, p.45) Essas transgressões conscientes socialmente em conjunto com uma recusa ao trabalho servil e a relações comerciais construíram uma alternativa ao feudalismo e a ordem capitalista, demonstrando que um novo mundo seria possível, porém ele não se desenvolveu. A autora reflete sobre:

A experiência de autonomia adquirida pelos camponeses a partir do acesso à terra teve também um potencial político e ideológico. Com o tempo, os servos começaram a sentir como própria terra que ocupavam e a considerar intoleráveis as restrições de liberdade que a aristocracia lhes impunha. “A terra é de quem trabalha” - a mesma demanda que ressoou ao longo do século XX, das revoluções mexicana e russa até as lutas de nossos dias contra a privatização da terra. (FEDERICI, 2017, p.49 e 50)

Os espaços comunais eram importantes para a economia política. Para Silva Federici, a forma como se estabelecia essas populações rurais medievais ainda alimentam nossa imaginação e nos fazem projetar uma visão de mundo em que bens podem sim ser compartilhados e que a solidariedade ainda pode ser fundamental dentro de nossas relações sociais. Existia, na idade Média, uma estreita relação entre a cidade e o campo. Burgueses, ali, eram ex-servos que estavam em condições de migração com o objetivo de ascensão social e financeira, ou seja, queriam exercer os seus ofícios, trabalhavam com a terra, mas queriam melhores condições de vida. O que demonstra que sua ligação com a terra não havia se perdido.

Silva Federici afirma que a guerra e a privatização da terra empobrece a classe trabalhadora. O maior exemplo para essa afirmação é o processo de privatização e cercamento de terras que ocorreu no continente americano. No início do século XVII, os espanhóis tinham

se apropriado de um terço das terras comunais indígenas. Sobre esse processo de roubo a autora afirma:

Defino todos esses processos como expropriação de terra, porque, mesmo quando a força não era usada, a perda da terra se dava contra a vontade do indivíduo ou da comunidade, solapando sua capacidade de subsistência. Duas formas de expropriação de terra devem ser mencionadas: a guerra- cujo caráter mudou nesse período, uma vez que passou a ser usada como meio para transformar arranjos territoriais e econômicos- e a reforma religiosa. (FEDERICI, 2017, p.130)

A fim de resolver suas pendências econômicas, os estados europeus viram na conquista territorial uma saída, uma galinha dos ovos de ouro. Nessa guerra territorial, a eliminação do inimigo se tornou o objetivo principal, de tal forma que ficavam diversos vilarejos abandonados, campos cobertos de cadáveres, recorrentes epidemias e pessoas com fome. Já na Inglaterra a privatização da terra foi realizada de forma diferente. Por meio de cercamentos, ou seja, “no século XVI, “cercamento” era um termo técnico que indicava o conjunto de estratégias usadas pelos lordes ingleses e pelos fazendeiros ricos para eliminar o uso comum da terra e expandir suas propriedades. (FEDERICI, 2017, p.133).

A política dos cercamentos de terras, na Inglaterra, foi fruto do contexto comercial do século XVIII, em que se baseia a transformação das terras comuns entre os senhores e servos em pastos para as ovelhas, um resultado das antigas relações feudo-vassálicas. Junto ao carvão e ao ferro, a lã pertencia a um dos pilares da expansão comercial do país. O que acontece, então, é a modificação de classes pois, os servos se tornam o proletariado. Eles migram para as zonas urbanas ou para as colônias inglesas na América, frente a nova lei dos cercamentos. A agricultura de subsistência vai se enfraquecendo com a permissão do governo para os grandes produtores de ovinos e algodão, que movimentavam a economia, retirarem os pequenos proprietários de suas terras. Os pequenos proprietários de terra se viam obrigados a ir para as grandes cidades virar mão-de-obra barata de fábricas. Muitas dessas fábricas estão ligadas à indústria têxtil que retirou os trabalhadores de suas terras. A expansão da política dos cercamentos estimulava o fortalecimento de uma classe de investidores que exploravam as propriedades inglesas de forma a conduzir a economia britânica ao capitalismo agrário.

No Brasil a grilagem, que se trata de uma espécie de falsificação de documentos de terras utilizada, principalmente por madeireiros, especuladores agrários e criadores de gado, é responsável pela maior forma de ocupação de terras públicas na Amazônia. Os grileiros

contam com a cumplicidade de órgãos públicos para se apoderar de áreas públicas, utilizando de violência para expulsar posseiros, povos indígenas e comunidades tradicionais que possuem o direito legítimo daquela terra. Assim seguem acumulando terras e capitais, levando-se a uma situação onde as propriedades privadas podem chegar a uma dimensão maior do que a própria Amazônia, resultando em grande disparidade social.

Iniciou-se, no mundo, uma luta intensa, acompanhada de um extenso debate e com numerosos levantes sobre os méritos e deméritos da privatização de terras, que perdura até os dias atuais. Muitos afirmam que a terra estaria esgotada se a tivesse nas mãos dos pobres, e assim não teríamos como utilizá-la mais. Segundo Silva Federici, esses argumentos não se sustentam pois, “qualquer exaltação dos méritos da posse coletiva da terra é descartada como uma “nostalgia pelo passado, presumindo que as formas comunais agrárias são retrógradas e ineficientes e que quem as defende sofre um apego desmedido à tradição. (FEDERICI, 2017, p.135) A privatização da terra e a comercialização da agricultura não aumentaram a quantidade de alimento disponível para as pessoas comuns, por mais que tenha crescido a disponibilidade de comida para o mercado e para a exportação. Fica claro que o desenvolvimento do capitalismo está em consonância com o empobrecimento da população rural e das florestas. O fato de que depois de um século passado nesse regime, diversos países europeus instituíram alguma forma de assistência social relacionada à privatização de terras salienta o problema, que se torna uma preocupação internacional. Com o fim do acesso à terra, o salário, visto como instrumento de liberdade, passa a se tornar um mecanismo de escravidão, considerando-se que a condição de sem-terra dos trabalhadores deu aos empregadores o poder para reduzir o pagamento e ampliar a carga horária de trabalho.

As terras comunais foram a base material sobre a qual podia crescer a solidariedade e a sociabilidade, além de incentivar as decisões coletivas e a cooperação no trabalho. Para Silva Federici a função das terras comunais era importante para as mulheres, principalmente, pois, tendo menos direitos sobre a terra e menos poder social, eram mais dependentes das terras comunais para a subsistência, a autonomia e a sociabilidade. Dessa maneira pode se afirmar que as terras comunais também foram o centro da vida social das mulheres, o lugar onde mais se reuniam para trocar informações e receberem conselhos e assim podiam formar um ponto de vista próprio e autônomo sobre os acontecimentos da comunidade, além da perspectiva masculina. O fim desse sistema, segundo Federici,

Prejudicou principalmente as mulheres mais velhas, que, não

contando mais com o apoio de seus filhos, caíam nas fileiras dos pobres ou sobreviviam à base de empréstimos, pequenos furtos ou atrasando o pagamento de suas dívidas. O resultado foi um campesinato polarizado não apenas por desigualdades econômicas cada vez mais profundas, mas também por um emaranhado de ódios e de ressentimentos que está bem documentado nos escritos sobre a caça às bruxas. (FEDERICI, 2017, p.139)

Os cercamentos foram, portanto, prejudiciais para a vida das mulheres. Assim que a terra foi privatizada e as relações monetárias começaram a dominar a vida econômica, elas passaram a encontrar dificuldades maiores para se sustentar, maior do que do homem pois foram confinadas ao trabalho reprodutivo no momento em que este estava sendo desvalorizado economicamente. Nesse novo regime monetário apenas a produção voltada para o mercado era considerada de valor. A reprodução do trabalhador passou a ser considerada sem valor e portanto, não vista como um trabalho. Dessa forma, a função de trabalho doméstico tornou-se invisível frente ao desempenho do trabalho em torno da acumulação de capital, sendo definido como uma vocação natural e designada das mulheres.

Permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumento para comandar o trabalho das mulheres. Meios para a acumulação de trabalho não remunerado. Em uma sociedade que estava cada vez mais monetizada, acabaram sendo forçadas à condição de pobreza crônica, à dependência econômica e à invisibilidade como trabalhadoras. (FEDERICI, 2017, p.146)

Assim que se tornou privatizada a terra, os preços dos alimentos, como já esperado, começaram a subir após anos de estabilização. Isso acontece por causa do desenvolvimento que se cria dentro do mercado nacional e internacional que ocasiona na exportação de produtos agrícolas, como, também em decorrência da acumulação de bens, feita pelos comerciantes, para vendê-los por um preço maior. Os trabalhadores rurais passam, então, a serem denominados como pobres. Pode-se dizer que um processo de cercamento social ampliou o cercamento físico de terras operado pela privatização delas. Social porque a reprodução dos trabalhadores passou de um amplo campo para ser do lar, da comunidade para a família e do espaço público para o privado.

Os preços crescentes arruinaram os pequenos fazendeiros, que tiveram de renunciar às suas terras para comprar cereais ou pão quando as colheitas não eram capazes de alimentar suas famílias, e criaram uma classe de empresários capitalistas que acumularam

fortunas pelo investimento na agricultura e no empréstimo de dinheiro, numa época em que possuir dinheiro era, para muita gente, uma questão de vida ou morte. (FEDERICI, 2017, p.149)

Junto com o sangue dos escravos, o que viajava com as exportações, também, era uma nova forma de exploração e divisão de classe trabalhadora, pela qual o trabalhador assalariado foi transformado em dependente da escravidão enquanto mecanismo para ampliar a sua diária não remunerada da mesma forma que o trabalho feminino foi sendo consolidado como um serviço de cuidado. Criou-se, a partir dessas relações, uma linha de montagem global, que reduziu os custos das mercadorias necessárias para produzir força de trabalho na Europa, o que conectou os trabalhadores escravizados e assalariados por meio de modalidades que anteciparam o que acontece atualmente com os trabalhadores asiáticos, africanos e latino-americanos, colocados como bens de consumo baratos pelos países capitalistas maiores.

Portanto, tanto a discriminação estabelecida pela raça quanto a discriminação sexual era mais que uma bagagem cultural que os colonizadores trouxeram da Europa com suas armas e costumes. Segundo Federici, sob novas normas estabelecidas por eles, as mulheres tornaram-se propriedade dos homens e foram forçadas a seguir os seus maridos às casas deles. Diante de uma percepção de mundo própria, os jesuítas decidiram que os indígenas precisavam aprender os conceitos básicos de sua civilização, sob a percepção de que isso era necessário para que eles se transformassem em sócios comerciais de confiança. A justificativa para a escravização de povos indígenas se deu através de sua demonização, assim como o ataque contra mulheres se justificou através do seu trabalho pelos homens. Para a autora, o preço da resistência era o extermínio. Os indígenas e seus costumes também fizeram parte da caça às bruxas. Principalmente as mulheres, que eram parteiras e curandeiras e que mantinham acesa a chama da sua ancestralidade.

Houve uma debilitação na fé dos povos em relação a seus deuses, tornando o culto a eles uma prática silenciosa, escondida e individual, algo diferente de como era praticada antes da conquista de suas terras. Federici afirma que as autoridades e o clero encontram na América a confirmação sobre teses criadas em relação à existência de demônios e adoração ao diabo. Afirmavam a existência de grandes populações de bruxas e, assim, criaram campanhas de cristianização na Europa. Para ela, “a adoração do extermínio como estratégia política por parte dos Estados europeus foi importada do Novo Mundo, que era descrito pelo missionários como “a terra do demônio”.” (FEDERICI, 2017, p.407) Eliane Potiguara menciona, em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2018), a transformação da concepção do trabalho trazida

com os processos de colonização, aqui, no Brasil.

O processo de colonização e neocolonização dos povos indígenas do Brasil os conduziu ao trabalho semiescravo, em um regime de exploração causado pela intromissão de milhares de segmentos, tais como madeireiros, garimpeiros, latifundiários, mineradoras, caminhoneiros, empresários das hidrelétricas, rodovias, pistas de pouso, etc. (...) Tal intromissão, conivente com políticas locais, com a falta de vontade política e com a omissão governamental, causou, nas últimas décadas, o desmatamento, o assoreamento dos rios, a poluição ambiental e a diminuição da biodiversidade local, entre outros estragos. As invasões trouxeram as enfermidades, a fome, o empobrecimento compulsório da população indígena. E mais: as dificuldades locais levaram muitas pessoas à migração, à submissão ao trabalho semiescravo e a péssimas condições de moradias (favelas, casas de palafitas na periferia dos centros urbanos). (POTIGUARA, 2018, p.43)

A “intromissão”, expressão escolhida por Eliane para definir o que foi essa quebra na história de seus antepassados, trouxe profundas e severas feridas nos povos que no Brasil viviam. Problemas esses que se alastram até os dias atuais com as tentativas diárias de tomada de terras e violência física e social que sofrem as comunidades indígenas. A expansão do capitalismo assegurou, por meio da colonização e da cristianização, que a perseguição contra esses povos entrasse no corpo das sociedades colonizadas e, assim, com o tempo, colocada em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros.

Se aplicarmos, no entanto, as lições do passado ao presente, nos damos conta de que a reaparição da caça às bruxas em tantas partes do mundo durante a década de 1980 e 1990 constitui um sintoma claro de um novo processo de “acumulação primitiva”, o que significa que a privatização da terra e de outros recursos comunais, o empobrecimento massivo, o saque e o fomento de divisões de comunidades que antes estavam em coesão têm voltado a fazer parte da agenda mundial. (FEDERICI, 2017, p.417)

Eliane Potiguara faz uma reflexão sobre a relação problemática que estabelecemos com a natureza no poema “Ai-te natureza”, publicado na sua página do facebook. Nele, em tom de lamento, a autora afirma que nós, humanos, nos perdemos em algum momento na história e criamos um vínculo problemático com a terra. O pronome nós é utilizado para dar proximidade da autora com o eu do texto e, também, adicionar um caráter coletivo na fala.

Afinal, todos estamos nesse processo de desconstrução. Potiguara personifica a natureza, indo de encontro com a cosmovisão indígena de que ela não é apenas um organismo vivo e sim um corpo em conexão com os nossos corpos, aqui existentes.

Nos perdemos tantas vezes  
 Que não tenho conta a dizer.  
 Nos perdemos nos anos  
 Nos perdemos no espaço.  
 Nos perdemos nas luas  
 Nos perdemos nos sóis.  
 Perdas, perdas e perdas...  
 Se não foi nos tempos  
 Foi então na crença.  
 Se não foi nos mares e rios  
 Foi sim, na doença.  
 Não há mais nada a fazer.  
 Tudo foi feito  
 Tudo foi feito  
 Tentativas, invocações, evocações  
 Ao mundo pleno ou imaterial  
 Aos espíritos das rochas  
 Aos espíritos das deusas.  
 Não há mais nada a pedir.  
 As palavras morreram...  
 Meu cansaço e as queimadas...  
 Vai-te sol, cantar em outros lados.  
 Esquece minha existência e sorte.  
 Vai-te natureza, brilha em outros prados.  
 Aqui estarei triste, contente ou morta!  
 (POTIGUARA, 2021a)

No livro *24/7 capitalismo tardio e os fins do sono* (2013), Jonathan Crary aborda as transformações que a sociedade passou em torno do avanço das relações dentro do sistema capitalista. Nele, ele afirma que as condições da vida agrária impediram o controle necessário sobre os tempos de produção, por ser algo natural. Daí vem a necessidade de uma morada nova, livre do peso antigo dos costumes e ritmos que remetiam à pré-história. Para isso seria primordial a dissolução da relação do homem com a terra. A modernidade surgiu como um espaço autônomo, no qual a organização do trabalho deveria ser desvinculada da família, da comunidade, do meio-ambiente e de qualquer outra forma tradicional de dependência mútua ou associação. Ailton Krenak, em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) afirma:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (KRENAK, 2019, p.11)

Neste livro, Ailton Krenak questiona o conceito de humanidade e como nós o construímos nos últimos anos de existência. Além de trazer uma análise sobre a possibilidade de se usar o conceito de humanidade que estabelecemos para justificar escolhas erradas e o uso da violência. Afinal, “somos uma humanidade?” (KRENAK, 2019, p.12). Para ele legitimamos, enquanto sociedade, a perpetuação de um conceito falho e ruim, por causar grandes perdas, porque estamos a serviço de uma humanidade que pensamos ser. Dessa maneira perpetuamos o pensamento desvinculando o planeta Terra do organismo que somos parte. Para ele, “tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza.” (KRENAK, 2019, p.16-17). Eliane Potiguara também apresenta essa concepção. Em texto publicado na sua página do *facebook*, ela afirma:

A Terra é um organismo vivo que fala conosco através das chuvas, dos trovões, da luz do sol que faz crescer a vegetação, que ilumina o dia, que nos dá o néctar da vida, não só para nós, mas para todos os seres vivos terrestres, marítimos, fluviais. A lua é nossa avó, o sol é nosso avô. Nossos corpos são sagrados e de nossos úteros brotam vidas. Vivamos em harmonia então. (POTIGUARA, 2021)

E, assim, enquanto a humanidade se distancia do seu lugar, as grandes corporações tomam conta da Terra. Vivemos, cada vez mais, em ambientes artificiais, que devoram florestas, montanhas e rios e que roubam todos os nossos recursos comunais. Para o autor, é importante nos manter nesses locais, alienados de tudo, com kits e parafernálias super interessantes para nos entreter. O resultado que vemos é uma população cada vez mais desvinculada do organismo que é a Terra. Desse modo, algumas exceções ainda existem, como os caiçaras, índios, quilombolas e os aborígenes.

Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do

Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivemos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos e tataranetos- ou os netos de nossos tataranetos- vão poder passear para ver como era a Terra no passado. (KRENAK, 2019, p.12 e 13)

Jonathan Crary afirma que nos tornamos os habitantes inofensivos e maleáveis de uma sociedade urbana global que mesmo na ausência de uma obrigação, escolhemos fazer o que nos mandam fazer, ou seja, permitimos que nossos corpos, ideias e comportamentos sejam administrados. Hoje, compramos produtos que nos são sugeridos através de monitoramento de nossas vidas por meio dos aparelhos eletrônicos e, de forma voluntária, ainda oferecemos o *feedback* deles. Somos seres que se submetem a todas as formas de invasão e vigilância, que ingerem comidas e bebidas tóxicas e que vivem sem reclamar dos vizinhos com reatores nucleares.

Com esse meio turvo de se viver sem consciência ambiental surgem discursos em que se dissemina a ilusão de que os seres humanos podem se dissociar da biosfera terrestre à medida que o avanço tecnológico se estende no mundo através do capitalismo global. Para Jonathan Crary, a crença de que podemos existir independentemente da catástrofe ambiental está interligada com fantasias de sobrevivência ou prosperidade individual no contexto da destruição da sociedade civil e da eliminação de instituições minimamente voltadas à proteção social ou de apoio mútuo, sejam elas de educação pública, de serviço social ou saúde para os necessitados.

Em *A terra inabitável* (2019), David Wallace Wells, aborda o apanhado de pesquisas que ele fez, ao longo dos últimos anos, sobre as alterações climáticas que acontecem no mundo. Para ele, discursos sobre a passividade em relação às ameaças climáticas nos chegam através de histórias em quadrinhos, filmes e encontros religiosos, por exemplo, quando vão tratar sobre o destino na Terra. Neles, o homem sempre exerce o papel de superioridade em relação ao planeta e o universo, muitas vezes. Ao estudar a fundo sobre os danos já causados e sobre as propensões futuras, o resultado não é nada animador:

Se o planeta estiver 5°C mais quente no fim do século, quando as projeções sugerem que poderemos ter uma população 50% maior para alimentar, também poderemos ter 50% menos grãos para oferecer a ela. Ou menos ainda, porque na verdade, quanto maior o

aquecimento, mais declina a produção. E com proteínas é pior: são necessários 3,6 quilos de cereais para produzir um único quilo de carne de hambúrguer, obtida de um animal que passou a vida aquecendo o planeta com arrotos de metano. (WELLS, 2019, p.67)

Os dados também mostram o grande progresso que o mundo teve, recentemente, em relação a erradicação da pobreza, o acesso à educação, a expectativa de vida, a diminuição da mortalidade infantil e o crescimento de discussões em torno de uma sociedade mais igualitária. Porém, eles não diminuem o aumento drástico nas emissões de carbono, que colocam o planeta na beira do precipício bem próximo de ser empurrado, ou seja, não estamos nem próximos de se entrar no que o autor chama de “justiça climática”. (WALLACE-WELLS, 2019, p.72)

Outro aspecto importante a ser mencionado é o impacto que os problemas ambientais trazem para a saúde pública. A poluição e o desmatamento acarreta doenças como malária, derrames, doenças cardiovasculares, câncer, doenças respiratórias agudas e crônicas e complicações na gravidez. Podemos ter uma prova grandiosa desse problema ao enfrentarmos uma pandemia causada pelo coronavírus (COVID-19)<sup>15</sup>, que resultou, até agora, em milhões de mortes e graves desordens no mundo. David Wallace Wells cita, ainda, pesquisas recentes que mostram que “a poluição do ar foi associada a problemas de memória, atenção e vocabulário, déficit de atenção e transtornos do espectro do autismo.” (WALLACE-WELLS, 2019, p.128) Em uma cultura global baseada no consumo, orientada por um capitalismo fóssil, 95% da população, segundo ele, respira um ar perigosamente poluído.

É uma história escrita em grande parte pela China e, em menor grau, pelo resto do mundo em desenvolvimento, que progride graças à industrialização. Mas o custo de grande parte desse progresso, o saldo devedor de toda essa industrialização que possibilitou a entrada na classe média a bilhões de pessoas no Sul global é a mudança climática- sobre a qual, ironicamente, somos otimistas demais. (WALLACE-WELLS, 2019, p.158)

No texto “Onipresença em tempos atuais: Mamãe, eu morri!”, publicado em sua página no *facebook*, Eliane Potiguara faz uma reflexão sobre as mudanças que ocorreram com a chegada da pandemia provocada pelo vírus da COVID- 19. Nesse texto, que ela dedica ao povo brasileiro, podemos observar como a autora relaciona o aprisionamento do isolamento

---

<sup>15</sup> Doença infecciosa causada pelo vírus SARS-CoV-2.

social com aquele provocado pelos impactos do desenvolvimento econômico desenfreado. Assim como não podemos sair de casa, caminhar na praia, os indígenas não podem viver de acordo com a sua cultura. Além do fato dela refletir sobre a relação entre a chegada desse vírus com o desequilíbrio que o meio-ambiente se encontra.

Não podemos mais ser onipresentes como antes. Não podemos ir às ruas por causa da Covid e da violência. Hoje o barro na rua, nessa roça tranquila e desértica, onde moramos, impossibilitava-nos de caminhar até a praia. Hoje não pudemos estar nas manifestações políticas em Brasília sobre direitos dos povos indígenas e nem nas do povo em luta, nem na Síria. O gás lacrimogêneo se alastrou por todo território nacional e internacional. Há Covid, balas perdidas, violência de gênero, violência verbal, de raça, etnia, desemprego, miséria e os bandidos que não conseguiram estudar. Hoje impera a corrupção. Não pudemos sair e assistir o desenrolar da nova Constituição de 1988. A idade já não permite quando se tem limitações e sem segurança nas ruas, nas estradas da vida, nos ônibus, nos trens, nos aviões, nos planetas e nas estrelas. Os satélites nos espreitam. A Covid está no ar. O poderio governamental está no ar fétido a querer invadir nossas mentes e poluir nossos cérebros e corações. Nossos irmãos de sangue e arteiros não puderam mais fritar suas rãs pegadas nos riachinhos. Hoje o mato parou de crescer. Não há mais húmus na terra. No dia de hoje as músicas pararam de soar e o sol ficou escuro, mas hoje teve angu com bofe e ontem, caldo de feijão engrossado com farinha de trigo feito por mamãe. Mas ontem nada tinha. E assim são os nossos dias. Hoje os peixes dos rios, mares e lagoas morreram. As plantações secaram e o agronegócio do empresariado chegou às casas dos ricos. Hoje, a noite chegou fria e suspeitosa. Mamãe, mamãe! ... Tenho dor de ouvido e de garganta! Quero gritar e a voz não sai... Quero enxergar e meus olhos embaçam, quero sentir e o coração dói. O que faço mamãe? \_"Hoje eu não pude viver e ver o sol tão alegre\_", disseram os que morreram de Covid-19. Hoje já não sinto mais nada. (POTIGUARA, 2021e)

A relação entre clima e conflito diz respeito à agricultura e à economia. O que acontece é que, quando as safras diminuem e a produtividade cai, as sociedades podem oscilar, e quando as secas e as ondas de calor fustigam, os choques podem ser sentidos ainda mais profundamente, sacudindo as falhas tectônicas da política e produzindo ou expondo outras que ignoramos. Ocorrendo, assim, as chamadas migrações forçadas. A justificativa para a desigualdade, há anos, vem sendo dada pelo mercado, invocando o mantra do crescimento que promete o benefício a todos. Ailton Krenak afirma que se existe um desejo em consumir a natureza, também há a de destruir as subjetividades. A homogeneização tira a alegria de viver, segundo ele, porque assaltam a diversidade de visões, existências e pensamentos. É necessário, portanto, resistir poeticamente através de nossas formas de ser e

estar no mundo.

### 3.2 Terra Cunhã

As demarcações de terras indígenas fizeram parte das pautas de solicitações políticas por parte das frentes de luta indígena no Brasil. Eliane Potiguara levanta a bandeira sobre a demarcação e defende que as políticas públicas precisam ter ouvidos abertos para ouvir os povos tradicionais. Em um país que mais mata indígenas em conflitos territoriais e que temos mais políticas públicas voltadas para a exploração dos recursos comuns do que para restauração e conservação deles, essa escuta tem urgência de acontecer.

A demarcação das terras indígenas nunca foi uma prioridade governamental. Uma política que garantisse e respeitasse os povos indígenas como unidades sociopolíticas e culturais distintas deveria ser uma prioridade como respeito histórico. Nunca se realizou, na prática, uma política voltada aos interesses e projetos econômicos de autossustentação propostos pelos indígenas, baseados em sua biodiversidade, com segurança para a saúde, a educação, a agricultura e os direitos humanos, levando em consideração sua cultura diferenciada. (...) O governo brasileiro, nas últimas décadas, tem facilitado os interesses das mineradoras em territórios indígenas e protegido sempre os empresários políticos locais. (POTIGUARA, 2018, p.44)

Eliane Potiguara, enquanto indígena, na condição de mulher, que teve que sair das terras de sua família por perseguição política e disputa territorial, acompanhou e acompanhou as políticas públicas relacionadas ao seus. E, afirma, neste trecho, que nunca houve um olhar para as populações indígenas e muito menos uma escuta. Diante de um mundo cada vez mais caótico, segue-se os mesmos protocolos de acumulação de capital e exploração do outro e do meio. Aqueles que lutam para serem ouvidos, que ecoam uma voz coletiva, de defesa da vida e da natureza sofrem perseguições como a família de Eliane, sendo preciso sair de suas casas e começar uma vida diferente do que viviam.

Para todas essas razões, há muitas décadas, muitas lideranças têm sido sacrificadas por lutar por seus direitos. Os casos mais polêmicos referem-se ao assassinato de Marçal Tupã-y, em 1893; ao caso dos 14 índios Tikuna assassinados, em 1988; ao caso do Galdino, do povo Pataxó, queimado em Brasília, um exemplo clássico de racismo urbano e violento, em 1997. Todos esses casos continuam impunes.

Ainda existem outras centenas de casos anônimos, indefinidos e outros abafados de indígenas que lutam pelos seus direitos, por temerem represálias ou por estarem abalados moral e psicologicamente. (POTIGUARA, 2018, p.44)

É necessário despertar para a importância de um encontro, ou melhor, um reencontro de nós, seres humanos, com a terra e, principalmente, com os seus “recursos”<sup>16</sup> de modo que a visão deturpada de progresso mude. A sociedade prega que os indígenas deveriam estar contribuindo para o desenvolvimento, ou seja, para um projeto que tem como consequência principal, a exaustão da natureza. Ailton Krenak afirma que sente o peso da recusa sobre sua vida e seus demais parentes e sabe, por serem alertados o tempo todo, das consequências que sofrem por essas escolhas. Para ele, a solução é as pessoas se permitirem mais a escutar e voltarem suas atenções para as possibilidades de fuga para a cegueira que há em torno das relações que estabelecemos com o nosso meio. Ou seja, o que está em evidência não é um salvamento individual e sim uma espécie de cooperação entre os povos a fim de um objetivo coletivo e universal, mudando perspectivas sobre o tal desenvolvimento.

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa). (KRENAK, 2019, p.40)

Estamos hoje, segundo Ailton Krenak, diante da iminência de a Terra não suportar a demanda. Afirma, ainda, que a experiência humana está projetada na mercadoria, ou seja, de tudo que está fora de sua essência. Há um conceito, já enraizado de que a única possibilidade dos humanos existirem é à custa da exaustão de outras partes da vida, como florestas, rios e montanhas. De acordo com o autor, por ter criado uma despersonalização desses elementos, ou seja, quando tiramos deles o seus sentidos, os tornamos um atributo que pertence a nós, seres humanos, o que os transforma em atividade industrial e extrativista. Quando encerramos, segundo a visão de Krenak, as nossas integrações e interações com a mãe Terra, nos tornamos órfãos, não somente aqueles chamados de índio mas toda a população do

---

<sup>16</sup> Utilizaremos a palavra recurso por não encontrar outra forma de se referir a esse assunto de forma crítica. Optamos por colocá-lo entre aspas para destacar que é uma expressão que se encontra dentro de um discurso econômico que tem como visão as ideias de posse.

mundo.

Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra. (KRENAK, 2019, p.47 e 48)

A nossa ideia fixa e o nosso apego a uma paisagem da Terra é a marca de uma visão antropocêntrica. Uma ideologia, dentro de uma configuração mental, que faz parte do imaginário coletivo, que passa por várias gerações, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de vida dos nossos ancestrais que fomos herdando e transformando até chegar no aspecto com a qual nos atuais identificamos. Para Ailton Krenak “o estado de mundo que vivemos hoje é exatamente o mesmo que os nossos antepassados recentes encomendaram para nós.” (KRENAK, 2019, p.67)

Em *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (2015), Davi Kopenawa oferece um relato, testemunho autobiográfico e manifesto xamânico contra a destruição da floresta. Ele afirma que os humanos só começam a enxergar alguma coisa quando não tiver mais nada para ver, somente assim poderão compreender o que perderam. Davi Kopenawa sabe bem o que sabem os Brancos: que a única linguagem que eles entendem não é a da terra, mas a do território. Para ele, os homens brancos (assim é como denominam os não-indígenas) são engenhosos, mas pouco sábios pois, não pensam no futuro.

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. Sei, também, que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.75)

Davi Kopenawa discute, no livro já citado, a ideia de território, que não passa pelas concepções de vida dos indígenas. Para ele, a demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio, portanto, já que o “brasileiro ensinou a demarcar terra

indígena, então a gente passamos a lutar por isso.” (PONTES, 2015, apud: KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.14). O direito à terra, entendida como o espaço de vida e liberdade de um grupo humano, é reivindicação fundamental dos povos indígenas brasileiros e latino-americanos, por base no entendimento da existência física desse território, com um ecossistema determinado e com um domínio próprio determinante para a existência do seu povo. Segundo Carlos Frederico Marés, no texto *Da tirania à intolerância (2009)* é no território que se encontram as crenças, a religiosidade, alimentação, a farmacopéia e a arte de cada povo. Portanto, entende-se que destruir este território é o mesmo que condenar essas pessoas à morte, ainda que exista população.

Quando dizemos “Território”, não estamos simplificando o termo para algo simples e final; estamos expandindo o termo para algo mais digno no que se refere aos direitos dos povos indígenas. Um território não é apenas um pedaço ou vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade. (POTIGUARA, 2018, p.119)

Eliane Potiguara, na Conferência da 6ª edição do projeto “A Palavra Líquida”<sup>17</sup> promovida pelo Sesc Rio de Janeiro. A autora fez uma Conferência com o nome de “Oração à natureza”. Nela Eliane Potiguara se propôs a falar sobre a relação que a mulher indígena estabelece com a natureza. Ela afirmou que os corpos das mulheres são sagrados porque dele e do útero brota a vida. Em seguida refletiu, também, sobre o conceito de território, tão caro aos indígenas.

A palavra território não é só terra. Ela envolve todo um contexto para os povos indígenas como por exemplo, a língua, as tradições, a cultura, a agricultura, a medicina natural, o desenvolvimento comunitário, os conhecimentos tradicionais, a propriedade intelectual, a própria terra, o cultivo, a espiritualidade, a ancestralidade, a educação das crianças, o tratamento entre as pessoas, as relações interpessoais. Tudo isso, para nós povos indígenas chama-se territórios. E, povos indígenas são territórios. Temos a mãe terra

---

<sup>17</sup> A 6ª edição do projeto “A Palavra Líquida” buscou refletir sobre o feminismo em sua dimensão plural, dialogando com as diversas perspectivas do feminino que emergem no mundo contemporâneo, sejam elas cis, negra, indígena, trans, lésbica, trabalhadora, periférica, mãe, gorda, e suas representações no âmbito das artes.

como grande provedora de vida, amor, compaixão, de relações, porque antes de nós termos, nós somos. Somos corpos. Somos vidas. Assumir quem somos como corpos indígenas e quem somos como mulheres indígenas. (POTIGUARA, 2021f)

Para compreender o entendimento da definição do empoderamento da mulher indígena é necessário pensar nelas como árvores, com diferentes troncos cujas suas raízes estão conectadas com a Terra. Essa metáfora foi proferida por Shirley Krenak<sup>18</sup> no vídeo “Corpos-territórios: as mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros”, produzido pelo evento “Fazendo Gênero”, que ocorreu em julho de 2021. Ela afirmou, nesta ocasião, que os espaços precisam ser ocupados e precisam ser usados pelas mulheres indígenas, pois elas são os escudos dos ancestrais, dos descendentes e do universo. O *Manifesto da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA)*, publicado em 2021, vai de encontro com essa afirmação ao mencionar que a mulher é a própria terra por ser como ela, a cura e o alimento para o mundo. Célia Xakriabá<sup>19</sup> utiliza o termo “corpos - territórios” para nomear essa relação da mulher com a terra. Para ela, a relação que as mulheres indígenas estabelecem com o território não é uma relação da terra como matéria, mas uma relação ancestral do território, como corpo e espírito. Território esse que vai além de uma morada do corpo, sendo, na opinião dela, uma morada da alma por guardar histórias e memórias.

Para dizer que uma terra é indígena, basta que exista a posse permanente dos índios sobre a terra, com as consequências jurídicas próprias internas ao sistema. Dentro dessas terras, ademais, queira ou não o Estado que as envolve, os povos indígenas exercem sua jurisdição. Dessa maneira, entende-se que depois de entregue essa terra é indígena, com todas as características jurídicas. A lei brasileira considerava o índio apenas individualmente. O Estatuto do Índio<sup>20</sup> introduziu o conceito de comunidade indígena ou grupo tribal, dizendo que “é um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados” (Artigo 3, II apud MARÉS, 2009, p.77)

---

<sup>18</sup> Shirley Djukurnã Krenak é uma ativista indígena pertencente ao povo Krenak do leste do estado de Minas Gerais.

<sup>19</sup> Célia Nunes Correa, também conhecida como Célia Xakriabá, é uma professora ativista indígena do povo Xakriabá em Minas Gerais, Brasil. A luta dela centra-se na reestruturação do sistema educacional, no apoio às mulheres e à juventude dentro dos Xakriabá; e na mudança das fronteiras geográficas para manter seu território.

<sup>20</sup> "Estatuto do Índio" é o nome como ficou conhecida a lei 6.001. Promulgada em 1973, ela dispõe sobre as relações do Estado e da sociedade brasileira com os índios.

O sistema jurídico brasileiro apresenta um número diverso de dispositivos legais que mencionam os indígenas, porém, poucos tratam da pessoa indígena e sim sobre as limitações e as garantias de direito alheio. O conceito jurídico de terra indígena foi construído a partir da “ocupação” da área pelas populações deste povo, que as caracterizou sob o atributo jurídico utilizado, o da posse. Dessa forma, a terra indígena é de propriedade da União, mas destinada à posse permanente dos índios, a quem pode desfrutar, exclusivamente, dos “recursos naturais” nela existentes.

Essa solução jurídica tem coerência com o sistema, mas esconde a realidade de um direito muito mais profundo dos povos, que é o direito ao território. O território não pode se confundir com o conceito de propriedade da terra, tipicamente civilista; o território é jurisdição sobre um espaço geográfico, a propriedade é um direito individual garantido pela jurisdição. O sistema atribui essa “propriedade” à União, como terras públicas. (MARÉS, 2009, p.61)

Segundo Davi Kopenawa, as palavras proferidas pelos indígenas se apresentam desde os primeiros tempos, pois perpetuam suas crenças e valores de geração em geração. A sua relação com a terra se baseia naquela estabelecida pelos seus antepassados. Portanto, ele afirma que “Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.253) Eliane Potiguara traz relatos no seu livro *Metade cara, metade máscara (2018)* a respeito de seu elo com a Terra e a cosmologia indígena. Ela afirma que “comungava, respeitosamente, com os entes da natureza, principalmente, os espíritos das águas e das luzes, que me ajudavam na clarividência e no meu fortalecimento e crescimento espiritual.” (POTIGUARA, 2018, p.121). Percebe-se que, para ela a relação com o meio-ambiente tornou-se a sua energia vital, o que a fazia sentir- se sentir bem e conectada com a sua ancestralidade e espiritualidade.

A presença das matas, cachoeiras, rios ou mares me jogava para um plano transcendental que, muitas vezes, eu mesma não entendia. Assim como a experiência que tive quando me transportei ao sagrado ao tomar a bebida mágica em um ritual espiritual entre os Xamãs Yanomami, no qual só pude ver gente muito velha, com as peles enrugadas; eram mulheres e homens indígenas muito morenos. Uma grande força tomava minha existência e me revelava fatos, histórias, lembranças, imagens cuja razão eu mesma não conseguia entender. (POTIGUARA, 2018, p.121)

Ao relatar a sua experiência com o ritual Xamânico, Eliane Potiguara conta que teve visualizações de “gente muito velha” e “com as peles enrugadas”, o que estabelece relação com os seus antepassados, sua história e raízes. Outro aspecto que pode ser levantado a respeito dessa simbologia seria o fato dela demonstrar que, através de sinais como esses, a sociedade deve se tornar toda sábia, valorizar os conhecimentos tradicionais e de seus antepassados. As rugas simbolizam as dores, as vivências e o saber ancestral. Em seguida ela traz a palavra força como sentimento que ficou daquilo que experienciou durante o efeito da bebida, o que fez resgatar nela resquícios de sua memória, que ela não conseguia compreender ou controlar. Parece que esse momento foi um dos mais importantes na trajetória de resgate da sua história, sua família e a conexão com a sua etnia Potiguara. Mostrou para a autora que sua ancestralidade, sua tradição e sua cosmovisão estava viva, por mais que tenha passado por períodos de tentativa de apagamento ao ser obrigada a viver longe de seus parentes.

Durante muitos anos eu refleti muito. Os rios de lágrimas que jorravam de meu ser eram por eu ter de me retirar das terras de meus avós - na realidade, minha casa também -; minha cidadania, veia aberta de meu coração, e deixar para trás a irmandade que houvera conquistado e amado verdadeiramente. (POTIGUARA, 2018, p.124)

Davi Kopenawa afirma que os indígenas querem e precisam proteger a terra que vivem porque elas são casas de espíritos e Omama as criou e lhes presenteou para que pudessem viver nela, “Mas os brancos se empenham em devastá-la, e, se não a defendermos, morreremos com ela.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.74) Percebemos, nesse relato, a relação espiritual e cultural estabelecida com a terra. Ele afirma que o homem sofre com os problemas da urbanização porque não compreende o outro, suas especificidades, e, sobretudo, porque pensa excessivamente na mercadoria e nas relações com base no dinheiro. Com base nisso, destroem os seus recursos naturais pensando que estão ganhando vantagem neles. Para ele, as florestas, hoje, estão impregnadas de fumaça de epidemia, que nos colocam num frenesi de morte.

A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades. Vários de nós foram até elas para tratar de doenças ou defender nossa floresta. Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os

garimpeiros que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.226)

Davi Kopenawa acredita que destroem a floresta para atingir seu povo, porque são diferentes do homem branco. “Esses brancos são realmente inimigos da floresta!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.324). A sociedade, ao afirmar que as florestas e os territórios são grandes demais para os indígenas, assume um posicionamento desconexo com aqueles que vivem ali. Posição essa, estabelecida por aqueles que acreditam que a terra deve ser explorada até o seu limite e criar lucros, ou seja comer todos os “recursos” que ela possui. Derrubam árvores e queimam a mata para alimentar gados, estragam leitos de rios com a mineração, explodem pedras e morros para abrir estradas, entre outras ações que visam apenas o lucro.

Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais todos os xapiri e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomani devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.355)

O “povo da mercadoria”, outra denominação dada pelo Kopenawa, será capaz de recriar uma nova terra após destruir esta? A preocupação se encontra nas devastações já estabelecidas pois, segundo ele, “a floresta já foi suja por doenças que não vão mais sair dela.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.309). Para ele, a solução está na audição, ou seja, na escuta do outro, pois, assim conseguiremos conhecer e reconhecer a territorialidade de um outro elemento fundador da sua própria identidade e cultura, no sentido de humanidade. E há esperança? Para Ailton Krenak há sim, pois ele acredita que os desenvolvimentos de nossas relações sociais podem ajudar a estabelecer formas de representação, cooperação e gerenciamento através da educação. Afinal, nunca é tarde para refletir sobre o questionamento

principal: “Se o progresso não é partilhado por todo mundo, se o desenvolvimento não enriqueceu e não propiciou o acesso à qualidade de vida e ao bem-estar para todo mundo, então que progresso é esse?” (KRENAK, 2009, p.30). Eliane Potiguara afirma que ela é a natureza em ação. É de extrema urgência que os seres humanos se incluam a natureza como um ser pertencente a ela, como algo que não pode ser colocado como propriedade de uso. Somente através dessa mudança de paradigma alcançamos o tão desejado bem-viver.

### 3.3 O bem-viver: um mundo possível?

Dentre de todos os apontamentos aqui levantados e discutidos, resta o questionamento fundamental: há solução? Como desconstruir para construir? O que fazer para vivermos em um mundo pautado na equidade de direitos? A articulação entre a agroecologia e o feminismo é uma peça importante nessa engrenagem. Segundo Maria da Graça Costa, no livro *Agroecologia, (eco)feminismos e “bem-viver”*: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro (2020), a partir de uma perspectiva decolonial conseguiremos, a partir dos estudos ecofeministas, construir uma política do comum e do bem viver pois, quando se retira o homem do centro, podemos construir uma humanidade comum a habitantes de qualquer espécie. Já que o movimento agroecológico nos fornece passos sobre as formas de articulação combativas ao projeto neoliberal, se alia ao movimento feminista por pensar não somente nas transformações de todo o processo agrícola como também na reconfiguração das relações capitalistas, racistas, antropocêntricas e patriarcais que estruturam as ciências, as tecnologias e o social, de maneira geral, trazendo, assim, profundas mudanças nas formas de participação política.

Alguns passos já podem ser percebidos. Para Maria da Graça Costa há uma busca por uma alimentação consciente, assim como um resgate do uso de alguns elementos tradicionais por muito tempo esquecidos, assim como a valorização de saberes oriundos da medicina tradicional como os partos chamados, hoje, de humanizados, o uso de chás, ervas e xaropes caseiros. Aspectos, estes, que remetem à ancestralidade, que são importantes para entender a formação de uma identidade e estabelecer vínculos territoriais.

Um modelo de desenvolvimento com relações de menor impacto no que se refere à produção/distribuição de alimentos e à apropriação da natureza e que fuja à lógica capitalista que se apoia na reprodução das desigualdades socioeconômicas, racistas e sexistas. As ações

construídas por essas ativistas pautam-se em uma concepção ética de base ontológica de respeito à vida em diferentes termos, constituindo-se em uma epistemologia própria das mulheres camponesas e da agroecologia no campo e na cidade. (COSTA, 2020, p.294)

Silvia Federici, em *O feminismo e a política dos comuns* (2019), afirma que a libertação das mulheres requer condições materiais específicas, que começam pelo controle dos meios básicos de produção e subsistência. A terra é a base material para o trabalho de subsistência das mulheres, que por sua vez é a principal fonte de “segurança alimentar” para milhões de pessoas no planeta. Vale salientar o fortalecimento das lutas que as mulheres estão realizando em todo o mundo, não somente para se reapropriar da terra, como, também, forma de impulsionar a agricultura de subsistência e o uso não comercial dos “recursos” comunais. A agricultura de subsistência das mulheres faz bem para a humanidade. Graças a elas, bilhões de pessoas, da área rural e urbana, que ganham um ou dois dólares por dia, não passam fome, mesmo em tempos de crise econômica. Além de contestar a tendência do agronegócio de reduzir as terras cultiváveis, uma das principais causas do alto preço dos alimentos e da fome, ao mesmo tempo que assegura algum controle sobre a qualidade dos alimentos produzidos e protege os consumidores contra a manipulação genética das culturas e a intoxicação por pesticidas. Assim, a agricultura de subsistência dá às mulheres um meio essencial de controle sobre a própria saúde e sobre a saúde e a vida de suas famílias. Podemos constatar, portanto, que a produção de subsistência contribui para um modo de vida não competitivo, centrado na solidariedade, que é fundamental para a construção de uma sociedade baseada no bem comum.

Silvia Federici (2019) defende a ideia de que uma perspectiva feminista inicia a nossa reconstrução do comum. Para ela, nenhuma comunidade é possível se não nos recusarmos a basear nossas vidas e a sua reprodução no sofrimento de outras pessoas, se não nos recusamos a enxergar o “nós” separado “deles” pois, “não há comuns sem comunidade!” (FEDERICI, 2019a, p.388). Afinal, a ideia do comum oferece uma alternativa lógica e histórica às propriedades estatais e privadas. Para isso, é necessário, portanto, superar a posição de irresponsabilidade sobre as consequências das ações individuais, que impactam no coletivo, e que são resultantes da forma de organização do trabalho capitalista. A autora afirma que não há como construir uma sociedade alternativa e um movimento de reestruturação forte “sem redefinir nossas formas de reprodução da vida em uma dinâmica mais cooperativa e sem colocar um fim na separação entre pessoal e político, entre o ativismo político e a reprodução da vida diária.” (FEDERICI, 2019a, p.391)

Silvia Federici afirma, ainda, que qualquer atividade econômica não relacionada à lógica da acumulação capitalista sofre um processo violento de tentativa de destruição. Portanto, os confrontos armados e massacres constantes, a migração de pessoas e a fome não são apenas um empobrecimento que intensifica os conflitos étnicos, políticos e religiosos pois, são os complementos necessários para a privatização de terras e criação de um mundo baseado no lucro.

Aqui, quero ressaltar que muito da guerra contemporânea tem como intenção destruir a agricultura de subsistência e, portanto, tem como alvo principal as mulheres. Outros fenômenos que derivam do processo de globalização têm consequências destrutivas para as mulheres e a reprodução: a contaminação ambiental, a privatização da água- a última missão do Banco Mundial prevê com indiferença que as guerras do século XXI serão guerras pela água-, o desmatamento e a exploração de florestas inteiras. (FEDERICI, 2019b, p.188)

No seu livro, *A terra inabitável* (2019), David Wallace Wells compõe dados alarmantes sobre o futuro da humanidade e trata sobre posicionamentos que a população mundial deve ter de forma mais urgente possível. Segundo ele, não vamos chegar em lugar algum com escolhas individuais, mas sim com mudanças nas políticas públicas. Ou seja, consumir produtos orgânicos é ótimo, mas se o seu objetivo é salvar o clima, seu voto é bem mais importante. Para ele, a política é um multiplicador moral. O fator principal do seu pensamento é que as mudanças ocorridas no ecossistema a tudo e a todos, portanto é uma responsabilidade do coletivo e não apenas de uma parcela da população mundial.

A sensação de sermos especiais no cosmos não é garantia de sermos bons zeladores. Mas serve para prestarmos atenção no que estamos fazendo com esse planeta especial. Não é preciso invocar uma lei imaginada do universo- de que todas as civilizações são camicases- para explicar a destruição. É preciso apenas olhar para as escolhas que fazemos, coletivamente; e coletivamente estamos, no presente momento, optando por destruí-lo. (WALLACE-WELLS, 2019, p. 275)

O livro *O Bem Viver* (2019), escrito por Alberto Acosta, é considerado como um dos maiores responsáveis por colocar os Direitos da Natureza na Constituição do Equador. Para o autor, tanto o capitalismo quanto o socialismo estão irmanados na exploração severa dos “recursos” comunais, pois, é necessário superar o pensamento do extrativismo, para isso ouvir

os povos e nacionalidades indígenas de todas as partes do mundo. Dessa forma, Alberto Acosta resgata o conceito de Sumak Kawsay<sup>21</sup>, de origem Kíchwa, que propõe uma ruptura civilizatória engajada na utopia do Bem Viver<sup>22</sup> e na urgência de construir sociedades mais solidárias e sustentáveis. Assim, faz-se necessário o fim de paradigmas para superar o fatalismo do desenvolvimento e voltar com a união entre Humanidade e Natureza, valorizando as diversidades culturais e os modos de vida suprimidos pela proposta de homogeneização imposta pelo Ocidente. Ele é, portanto, uma filosofia universal e em construção que parte das cosmologias indígenas, que se encontra presente em diversas culturas.

Seu significado é viver em aprendizado e convivência com a natureza, fazendo-nos reconhecer que somos “parte” dela e que não podemos continuar vivendo “à parte” dos demais seres do planeta. A natureza não está aqui para nos servir, até porque nós, humanos, também somos natureza e, sendo natureza, quando nos desligamos dela e lhe fazemos mal, estamos fazendo mal a nós mesmos. O Bem Viver recupera esta sabedoria ancestral, rompendo com o alienante processo de acumulação capitalista que transforma tudo e todos em coisa. (ACOSTA, 2019, p.14-15)

O Bem viver tem como objetivo, então, a compreensão de que a relação entre todos os seres do planeta deve ser encarada como uma relação social, entre sujeitos, em que cultura e natureza se fundem em uma chamada Cultura Viva, ou seja, no equilíbrio, na harmonia e na convivência entre os seres. E, assim, estabelecer uma profunda conexão e interdependência com a natureza de que somos parte. Esse conceito tem como base a vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos e a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta. O fundamento defendido pelo autor são as relações de produção autônomas, renováveis e autossuficientes, através de uma articulação política da vida, no fortalecimento de relações comunitárias e solidárias, assembleias circulares, espaços comuns de sociabilização, parques, jardins e hortas urbanas, cooperativas de produção e consumo consciente, comércio justo, trabalho colaborativo e nas mais diversas formas do viver coletivo, com diversidade e respeito ao próximo. Dessa forma, “o Bem Viver tem um forte sentido presente, contrapondo-se à iniquidade própria do

---

<sup>21</sup> Sumak Kawsay é uma expressão originária da língua quíchua, idioma tradicional dos Andes. "Sumak" significa plenitude e "Kawsay", viver.

<sup>22</sup> O termo “Bem Viver” será grafado com letra maiúscula neste trabalho por se tratar de um conceito trabalhado por Alberto Acosta.

capitalismo, em que poucos vivem bem em detrimento da grande maioria.” (ACOSTA, 2019, p.17)

Alberto Acosta faz, portanto, uma crítica ao produtivismo e ao consumismo, desenfreados e fúteis, que inevitavelmente levarão a humanidade ao colapso. Para ele, reflexões são necessárias em uma sociedade que atualmente passa em relação ao retrocesso de concepções já tidas como fracassadas no passado, como o neodesenvolvimentismo, o neoextrativismo, a financeirização e a reprimarização da economia, bem como o equívoco em reduzir a ideia de inclusão social ao acesso a bens de consumo individual. Esses que revelam os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento tão defendido nos discursos hegemônicos. Acosta não acredita que o sistema capitalista pode ser totalmente superado para que o seu conceito do Bem Viver seja efetivamente implementado pois, em sua opinião, práticas relacionadas a essa forma de vivência já é presente em diversos séculos de colonização.

Mas, será possível e realista implementar outro ordenamento social dentro do capitalismo? Estamos falando de um ordenamento social fundamentado na vigência dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza, inspirado na reciprocidade e na solidariedade. Dentro do capitalismo, isso é definitivamente impossível. Apenas colocar o Bem Viver na Constituição não será suficiente para superar um sistema que é, em essência, a civilização da desigualdade e da devastação. (ACOSTA, 2019, p.25)

A essência dessa filosofia está na recuperação das cosmovisões indígenas perante a sociedade. Outro mundo só será possível de ser construído se for arquitetado a partir dos Direitos Humanos – políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais dos indivíduos, das famílias e dos povos – e dos Direitos da Natureza. É de urgência que superemos as desigualdades. Para Alberto Acosta, a descolonização e a despatriarcalização são tarefas urgentes a serem requeridas e a partir delas as questões territoriais. O centro do debate está no ser humano, mas ele vive em harmonia com a sua comunidade e com a natureza. Ele defende a superação dos motores do modelo ocidental de desenvolvimento, que nos foram impostos há muitos anos.

Não se pode mais sustentar o discurso do desenvolvimento, que, com suas raízes coloniais, justifica visões excludentes. Requeremos um discurso contra-hegemônico que subverta o discurso dominante e suas

correspondentes práticas de dominação. E, igualmente, novas regras e lógicas de ação, cujo êxito dependerá da capacidade de pensar, propor, elaborar e, inclusive, indignar-se – globalmente, se for o caso. (ACOSTA, 2019, p.33)

Boa parte da população mundial trabalha e produz com o pensamento voltado para o consumo e assim convivem com a sua permanente insatisfação perante às suas necessidades. Assim, esse sistema de espiral se torna interminável e leva ao esgotamento dos recursos naturais e à tensão acirrada criada pelas desigualdades sociais. Para Alberto Acosta, esse aumento material desenfreado pode culminar em um suicídio coletivo. Ao longo dos últimos anos do século XX, surge um assombro no mundo, o desenvolvimento. As pessoas passaram a acreditar nele e colocá-lo como base de sucesso e satisfação pessoal e coletiva. O “desenvolvimento”, como toda crença, nunca foi questionado: foi simplesmente redefinido por suas características mais destacadas.

O desenvolvimento pode inclusive não ter conteúdo, mas justifica seus próprios meios e até seus fracassos. Aceitamos as regras do “vale-tudo”. Tudo é tolerado na luta para deixar o subdesenvolvimento em busca do progresso. Tudo se santifica em nome de uma meta tão alta e promissora: temos de ao menos parecer-nos com os superiores e, para chegar lá, vale qualquer sacrifício. Por isso, aceitamos a devastação ambiental e social em troca de alcançar o “desenvolvimento”. Pelo desenvolvimento, para citar um exemplo, aceita-se a grave destruição humana e ecológica provocada pela megamineração, mesmo sabendo que ela aprofunda a modalidade de acumulação extrativista herdada da colonização – e que é uma das causas diretas do subdesenvolvimento. (ACOSTA, 2019, p.51)

Avanços relacionados à ciência não se encontram no mesmo balaio. A crítica feita aqui se restringe a forma como, na atualidade, lidamos com o desenvolvimento como desculpa para a exploração de pessoas e do meio ambiente. Conferindo, hoje, que a tal teoria tão defendida não tem trazido tanto fruto, principalmente, ao constatarmos que houve um aumento do número de pobreza no mundo, começou-se a pensar e repensar não somente em suas ferramentas de implementação bem como no conceito em si. Afinal, o que é desenvolvimento? Aqui entra o protagonismo indígena, que por muitos anos questionam esse conceito ao longo dos anos. Estes, que mesmo tendo sido invisibilizados, marginalizados ou abertamente combatidos, seus valores, experiências e práticas atravessaram toda a Conquista, a Colônia e a República, continuam presentes e renovados. Acosta defende que “O Bem Viver, assim, se traduz em uma tarefa descolonizadora. Além disso, também deveria ser

despatriarcalizadora.” (ACOSTA, 2019, p.72)

O Bem Viver rompe com o pensamento antropocêntrico do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora e propõe uma cosmovisão diferente do ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Assim como os seres humanos não podem ser vistos como uma ameaça ou como sujeitos a serem vencidos e derrotados, a Natureza não pode ser entendida apenas como uma massa de recursos a ser explorada. A filosofia defendida por Acosta busca trazer, como alternativa ao desenvolvimento, uma proposta civilizatória que configure um horizonte de superação do capitalismo. O Bem Viver traz, então, a essência das filosofias indígenas por se tratar de tudo que é relacionado a uma população originária no território em que habita. Dessa forma, esse conceito pretende conhecer as civilizações que detêm os conhecimentos tradicionais anteriores à aparição do Estado moderno e que representam culturas que sobreviveram e sobrevivem à expansão colonizadora da civilização ocidental.

Este pretenso processo autorregulado é inviável sob qualquer ponto de vista. Basta ver a situação atual do mundo: os limites ambientais têm sido perigosamente superados e as desigualdades sociais estouram por todos os lados com diversas manifestações de violência. No entanto, de alguma maneira, este sistema está autoprotégido pela força ideológica de sua imposição e pela força dos poderosos que não estão dispostos a aceitar as falhas estruturais do capitalismo – já que seguem lucrando inclusive em meio à crise econômica e ambiental. (ACOSTA, 2019, p.80)

Nesta perspectiva, o Bem Viver se transforma em ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica e política. O desenvolvimento tem o objetivo de ocidentalizar a vida no planeta enquanto o Bem Viver resgata a diversidade e, principalmente, valoriza e respeita o outro. A sua preocupação, portanto, não é acumular para então viver melhor. O importante é viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações. Para isso, é necessário desconstruir os privilégios existentes e as enormes aberturas entre os que possuem tudo e os que não têm nada. Dessa maneira, a distribuição e a redistribuição da riqueza e da renda precisa ser o início das bases de uma sociedade mais justa e equitativa, ou seja, mais livre e igualitária. Caso contrário, não há como sustentar a sobrevivência da sociedade. Como já mencionado aqui, a filosofia do Bem Viver nos apresenta uma alternativa aos conceitos já estabelecidos e únicos de progresso e a sua derivação produtivista e de desenvolvimento,

sobretudo com sua visão mecanicista do crescimento econômico. Indo ao encontro das cosmovisões indígenas, em que os seres humanos não apenas convivem com a Natureza de maneira harmoniosa, mas formam parte dela e, em última instância, são a Natureza.

Acosta estabelece que não se deve confundir os conceitos de Bem Viver com o de viver melhor, que supõe uma opção de progresso material ilimitado. O conceito de se ter uma vida melhor está relacionado ao modelo capitalista que incita a uma permanente competição entre os semelhantes e estabelece um processo de acumulação material desenfreado, ou seja, instigando a competição e não a harmonia entre os seres. Nesse formato, para que alguns vivem melhor, milhões de outros precisam viver mal. O Bem Viver, ao contrário do viver bem, não se trata simplesmente de um novo processo de exponencial e contínua acumulação material. E como implementar na sociedade esse movimento? Cabe ressaltar que é necessário que haja mudanças estruturais em todos os âmbitos da sociedade. A organização do aparato produtivo e os padrões de consumo precisam ser modificados. Para que se construa o Bem Viver é de extrema importância que outra forma de economia se reencontre com os recursos naturais a fim de atender às demandas da sociedade e não às do capital.

Além disso, não devemos acreditar que, invocando o Bem Viver, como em um passe de mágica, os problemas estejam resolvidos. (...). Por isso mesmo, não se pode avaliar o Bem Viver apegando-se aos instrumentos de análise tradicionais. Este é outro dos mecanismos que são empregados para negar a existência do Bem Viver, na medida em que não pode ser explicado e medido com tais instrumentos ou porque se assume que o aspecto comunitário desapareceu do mundo indígena – esta seria outra forma de racismo intelectual, aliás. Igualmente, seria no mínimo equivocado que as reflexões sobre o Bem Viver, por melhores que sejam as intenções, fossem assumidas como receitas indiscutíveis ou aplicáveis em qualquer momento ou lugar. (ACOSTA, 2019, p.97)

Desde os primeiros registros de vida dos seres humanos houve um receio a respeito da imprevisibilidade da vida dos seres humanos. Essa luta ancestral pela sobrevivência, pouco a pouco, foi se transformando em um esforço de dominação da Natureza. O ser humano, com suas formas de organização social antropocêntricas, começou a se posicionar como uma figura à parte, ou seja, um elemento à parte dela. Chegou-se a definir a Natureza sem considerar a Humanidade como sua parte integral como se cortasse o elo que ligava todos os seres vivos em uma única Mãe Terra. Com o passar do tempo e o aumento da importância do acúmulo material, as sociedades humanas passaram a subjugar a Natureza. O capitalismo,

enquanto posição de economia mundial, transformou a natureza em uma fonte de recursos inesgotável.

Para Alberto Acosta, é necessário que essa posição do homem e a natureza seja revista. Para isso é de fundamental importância a conscientização mundial a respeito da mudança de visão dos recursos naturais como uma condição para o crescimento econômico ou como simples objeto das políticas de desenvolvimento. Assumindo que os seres humanos são a Natureza, sem pretensão de dominá-la. Ele afirma, ainda que, se não quisermos colocar em risco a existência do próprio ser humano, a Natureza, enquanto construção social, deve ser totalmente reinterpretada e revisada. A concepção de que a Humanidade está deslocada da Natureza deve ser repensada, assim como a ideia de que ela não possui limites biofísicos. Essas que se encontram enraizadas nas terras americanas desde as colonizações. A América persiste sofrendo as consequências do divórcio entre o homem e a natureza que ocorreu sob penas de açoite, força e fogo em nome de Deus e da dita civilização defendida pelos Europeus.

Enquanto alguns países seguem explorando a natureza outros importam, dentro da engrenagem do desenvolvimento. Nela as orientações ideológicas mantêm-se na defesa de que a natureza é um elemento a ser domado e mercantilizado. Por mais que seja clara a informação de que os recursos naturais são finitos e que seus limites já foram superados, o desenvolvimento capitalista ainda é uma bandeira defendida e protegida, principalmente pelos países mais desenvolvidos que se recusam a modificar o seu estilo de vida, que coloca, constantemente em risco o equilíbrio ecológico mundial. Esse tipo de postura ignora uma importante afirmativa, já levantada pelos especialistas, a de que a economia deve submeter-se à ecologia pois, se destruirmos a Natureza, destroem-se as bases da própria economia. Alberto Acosta afirma que, para libertar a Natureza da condição de mero objeto de propriedade dos seres humanos, é necessário um grande esforço político para reconhecê-la como sujeito de direitos. Sendo preciso a aceitação de que todos os seres possuem o mesmo valor ontológico mesmo que sejam diversos.

Conceder direitos à Natureza significa, então, incentivar politicamente sua passagem de objeto a sujeito, como parte de um processo centenário de ampliação dos sujeitos de direito. Temos de entender que tudo o que fazemos pela natureza, fazemos em prol de nós mesmos. Eis um ponto medular dos Direitos da Natureza. Insistamos exaustivamente que o ser humano não pode viver à margem da Natureza – e menos ainda se a destrói. (ACOSTA, 2019,

p.124)

Cabe salientar que os Direitos da Natureza se diferem dos direitos dos povos indígenas. Nessa troca corre-se o risco de reforçar uma concepção eurocêntrica de identificar esses povos como selvagens e assim relacionar as preocupações com a Natureza à “coisa de índio”, se esquivando da ideia defendida aqui de que os seres humanos, no geral são parte da natureza e precisam se preocupar com ela. Da mesma forma, seria grave que no mundo indígena os Direitos da Natureza fossem percebidos como uma tentativa de impor, externamente, condições às comunidades tradicionais, o que limitaria sua capacidade de autodeterminação. A justiça ecológica está relacionada à restauração dos ecossistemas afetados e a preservação ambiental para as pessoas que sofrem danos pela exploração irregular dos recursos naturais. Os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza, portanto, se encontram em construção de uma igualdade biocêntrica. A partir de pontos de análises diferentes se complementam na busca pelos direitos da e à vida. Ambos buscam construir democraticamente sociedades sustentáveis a partir de cidadanias plurais, pensadas também desde o ponto de vista da ecologia.

Está em jogo a defesa da vida – o que nos insta a superar esquemas organizativos da produção antropocêntrica, particularmente capitalistas, causadores da destruição do planeta graças à depredação e degradação socioambientais. Assim, os objetivos econômicos, uma vez subordinados às leis de funcionamento dos sistemas naturais e às demandas da sociedade, devem mirar o respeito à dignidade humana e a melhora da qualidade de vida das pessoas, das famílias e das comunidades, sem sacrificar a Natureza e sua diversidade. (ACOSTA, 2019, p.166)

Nesta perspectiva encontramos a luta indígena que se coloca em defesa de uma sociedade mais igualitária entre os homens e a natureza. Eliane Potiguara, em seus discursos, coloca a natureza como mãe-terra, trazendo essa importância do aspecto geracional que devemos estabelecer com ela. A luta pelo Bem Viver é de caráter coletivo por se tratar do destino da terra e não de apenas uma parcela da sociedade.

Defendendo a identidade, defendendo as raízes culturais, as etnias- as raças, o gênero, o ser humano- terão uma melhor qualidade de vida e a passagem do ser humano pelo planeta Terra terá realmente uma razão de ser: viver bem a vida, poder enxergar com alegria a criação

de Deus, a perfeita natureza, o céu azul, os mares, as cachoeiras, os infinitos rios e riachos, as poderosas montanhas, o calor glorificante do Sol, a magnitude da Lua, o esplendor das nuvens e dos trovões, o canto líricos e doce dos pássaros e uma infinidade de belezas naturais, inclusive a beleza do ser humano. Tudo isso constitui a biodiversidade do planeta Terra. Tudo é muito sagrado; é preciso fazer essa leitura para que se possa construir o autorespeito e o respeito ao outro. Esse é o caminho para a construção de um mundo ético, um mundo de paz. (POTIGUARA, 2018, p.106)

É de extrema urgência que pensemos, enquanto sociedade, uma nova forma de se relacionar com a Natureza, e que a partir disso se abra portas para uma cidadania ambiental e ecológica. O foco das discussões políticas deve ser os direitos coletivos e não individuais. Para isso é necessário o conhecimento e reconhecimento da diversidade de povos e nacionalidades e, principalmente, a incorporação de pensamentos e perspectivas distintas de sociedade. Dessa forma criar os fundamentos para uma ordem em que se possa conciliar economia solidária e sociedade essencialmente democrática porque o objetivo é proporcionar a todos uma vida plena.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos relatos realizados pelos missionários que chegaram neste país não havia a voz indígena. Os estudos relacionados à comunicação indígena tinham um direcionamento para a catequização. Nesse encontro entre culturas não houve uma relação pois não foi levado em consideração os outros aspectos da voz humana, como as roupas, as pinturas, as danças ou, no mínimo, a expressão corporal. Essas narrativas, denominadas de mitos fundadores, serviram como criação de uma consciência histórica a fim de que o mundo acredite em ideais, como a expansão dos territórios.

As escritas indígenas contemporâneas como a da Eliane Potiguara estão em constante movimento, pois se abrem ao encontro de culturas que buscam superar a fratura colonial e se inserem no processo de crioulização atual que engendra novas formas de percepção da realidade e de expressão artística, sem renunciar, no entanto, a exposição dos seus sofrimentos em relação ao desenraizamento imposto pela colonização. Essas falas, que surgem no cenário brasileiro, evocam outros mitos fundadores, outras versões sobre a nação, traçam uma visão de nação já pluralizada e não única, como se fez no século XIX e que o século XX reforçou.

A escrita de Eliane Potiguara tem se tornado uma referência na voz da resistência, dentro dos estudos literários contemporâneos. Uma de suas armas contra esses discursos disciplinares é o testemunho, ou seja, a narrativa de histórias do cotidiano dos povos dominados. Esta é uma forma não apenas de auto expressão e de arte literária, mas também uma forma de o dominado denunciar o que ocorre em seu mundo. Assim, o dominado também se apropria das armas do dominante. Uma das provas da insistência na cultura dominada é a utilização da arte de contar histórias. O testemunho se encontra em escritas autobiográficas como também na recuperação de tradições e da filosofia indígena. Um relato de si mesmo não é somente sobre um “eu” e sim sobre de onde vim, com quem vivi e conheci, o momento histórico e as minhas condições sociais, econômicas e políticas.

Eliane Potiguara ao trazer a história de sua família, suas vivências e a história do povo Potiguara, ela demonstra que a linguagem é também um lugar de luta, pois aquele que é oprimido trabalha com a mesma para recuperar a si mesmo. Esses discursos, portanto, não se limitam ao um “eu” apenas e sim a tudo aquilo que vem por trás da história daquele que emana a voz. Potiguara vivenciava no seio de sua família, histórias sobre luta e resistência e sobre tentativas de apagamento e silenciamento de seus povos, sua literatura possui marcas não só da oralidade, como, também, da relação corporal com a sua família, de olhares e

gestos.

A literatura produzida por Eliane Potiguara é, portanto, de reencontro por reforçar e acrescentar à literatura Brasileira outros acontecimentos e fatos que atualizam a nossa maneira de ver o passado e fazer dele uma nova leitura do mundo. A sua ficção produz o exercício contínuo de experimentar outros contextos além daquele que nos é dado como pronto e definitivo. A autora rompe com os silêncios e, assim, desconstrói conceitos e estereótipos. A fala de Eliane relaciona-se com a importância de entender que o silêncio torna-se necessário, no sentido de ouvir aquele que nunca teve oportunidade de falar e reconhecer a necessidade histórica desse sujeito de dizer, de ter voz.

A especificidade da Literatura escrita por indígenas, principalmente por mulheres indígenas está no peso ancestral da escrita, carrega a responsabilidade de um povo, história de vida, identidade e espiritualidade. Essa está impregnada de simbologias e referências presentes durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. A fala é crucial para revelar a violência do silêncio dando um testemunho do sofrimento perante as dores que uma mulher pode sentir. É através dos gritos de resistência que mudanças nas ações políticas, judiciais e legislativas podem acontecer.

A ancestralidade está em relação a espiritualidade da mulher, a sua proximidade com os valores passados por suas gerações a preocupação de educar gerações futuras para que esse elo não se quebre e sua essência de mulher indígena se perca. A avó de Eliane Potiguara era a sua pedra verde, sua ligação entre o seu ser com as suas raízes indígenas. E a autora se torna a pedra verde da nova geração de mulheres indígenas que encontram em sua voz eco para lutar por justiça social, de gênero e de natureza. Afinal, somos todos responsáveis pela manutenção dos ensinamentos que nos foram dados e temos a missão de ser mensageiros delas para as gerações futuras. Um dos aspectos de transformação centrais do movimento feminista é, então, contar histórias e através delas mobilizar mulheres a se manifestarem também. Não é só importante que as mulheres falem e sim sobre o que falam porque o ato de falar tornou-se uma responsabilidade coletiva pois, a voz que é um gesto de resistência e uma afirmação de luta. A literatura de Potiguara é um chamado às mulheres indígenas para criarem, pois a própria autora faz dele o seu propósito de vida e reconhece que é no ato criativo, na linguagem e na escrita que se encontram as formas de transformação da sociedade. A literatura, para essas mulheres, também é mais um meio de luta pelo lugar a que têm direito numa sociedade que as marginalizou desde sua formação.

Ao longo da história do movimento feminista podemos constatar que as narrativas

múltiplas e plurais foram silenciadas por se estabelecer uma única forma, muitas vezes padrão, de se discutir o gênero. Muitos grupos de mulheres vão reconhecer a diversidade e a complexidade da experiência de ser mulher e da sua relação com o poder e a dominação quando forem alertadas sobre esse sistema de opressão não só de gênero mas de raça e classe. Assim, é necessário que se desafie os pressupostos comuns do feminismo colocado de forma genérica, como um pré-requisito para a união e unidade política, que impacta a maioria das mulheres, a qual muitas questionam por não se tratar de suas experiências femininas no mundo. O feminismo indígena busca o apoio de lideranças masculinas em suas decisões políticas de organização, além de projetos de conscientização sobre a saúde da mulher para que essas possam ter atendimentos ginecológicos diferenciados e a defesa de suas terras. Em resumo, essas mulheres estão preocupadas em promover a luta pela demarcação de terras, dar acesso a uma educação e saúde de qualidade para todas as mulheres indígenas. Elas acreditam que é através da troca de conhecimentos entre os espaços que essas lutas serão fortalecidas e estruturadas pois, é conhecendo as estruturas sociais, políticas, econômicas e familiares dessas culturas que suas reivindicações farão parte de um contexto maior de demandas feministas. Eliane Potiguara, em toda a sua história de militância indígena sempre esteve em comunhão com os homens indígenas em busca do bem comum. Portanto, ao permitir o acesso de outros à sua luta com medo de deslegitimar-lá, as mulheres indígenas mostram mais uma vez o caráter coletivo delas.

As mulheres indígenas, como Eliane Potiguara, estão preocupadas com as suas terras e com a demarcação delas para que protejam aquilo que lhes é de mais caro: ancestralidade e o sagrado. Portanto, nota-se a importância da luta das mulheres pela terra, que vem sendo um escudo mundial contra a fome promovida pelo regime neoliberal do Banco Mundial e outras agências transnacionais imperialistas. A poética de Eliane Potiguara revela uma postura de profundo respeito e conexão com a terra, que, em sua cosmovisão, está relacionada com a figura mística da mulher, a partir dos ciclos do corpo feminino e os da mãe-terra. Portanto, o feminismo indígena está engajado com a defesa dos bens comuns a toda a humanidade.

As demarcações de terras indígenas fazem parte das pautas de solicitações políticas por parte não só das mulheres indígenas como das frentes de diversas lutas indígena no Brasil. Eliane Potiguara levanta a bandeira sobre a demarcação e defende que as políticas públicas precisam ter ouvidos abertos para ouvir os povos tradicionais, porque nunca houve um olhar para as populações indígenas e muito menos uma escuta. Diante de um mundo cada vez mais caótico, segue-se os mesmos protocolos de acumulação de capital e exploração do outro e do meio. Para ela, a relação que as mulheres indígenas estabelecem com o território não é uma

relação da terra como matéria, mas uma relação ancestral do território, como corpo e espírito.

Dessa forma, os conceitos de identidade, mulher e terra, que se propôs discutir neste trabalho, se encontram na definição de território para os indígenas e para Eliane Potiguara. O território faz parte de um reconhecimento do ser indígena, de sua ancestralidade, história e cultura. Ele é o corpo da mulher em sua relação com o sagrado, com a perpetuação da cosmovisão indígena. O território é a relação que Eliane Potiguara estabeleceu com a sua família, com os ensinamentos de sua avó. Mesmo longe das terras de sua família, sua matriarca estabeleceu o território em torno dela e permitiu que sua neta convivesse com a cosmovisão do povo Potiguara.

Na defesa de um bem comum, Eliane Potiguara propõe em sua fala uma proposta de transformação na forma de se pensar em ecologia e meio ambiente sem a criação de interesses, que saem do espaço individual e vão para o coletivo com a criação de laços comunitários. Para isso é necessário que haja uma fuga para a cegueira que há em torno das relações que estabelecemos com o nosso meio. Ou seja, o que está em evidência não é um salvamento individual e sim uma espécie de cooperação entre os povos a fim de um objetivo coletivo e universal, mudando perspectivas sobre o tal desenvolvimento. Outro mundo só será possível de ser construído se for arquitetado a partir dos Direitos Humanos (políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais dos indivíduos, das famílias e dos povos) e dos Direitos da Natureza. Nesta perspectiva encontramos a luta de Eliane Potiguara, que se coloca em defesa de uma sociedade mais igualitária entre os homens e a natureza. Uma luta pelo TERRITÓRIO!

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** Tradução: Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única.** 2009. (19m 16s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t=51s> . Acessado em 18 de janeiro de 2019.

ALMEIDA, Mariléa de. A voz, a coragem e a ética feminista. In: hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** Tradução: Catia Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

ARFUCH, Lenor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea.** Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética.** Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós- colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, (eco) feminismos e “bem-viver”: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de, [et.al.]. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

CRARY, Jonathan. **24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono.** Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DAVIS, Angela, BUTLER, Judith. **Angela Davis e Judith Butler em conversa sobre a desigualdade.** 2017. (1m 08s.) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5IYpk1Zj-SU>. Acessado em 22 de junho de 2019.

DORRICO, Julie. Vida e voz indígena: a literatura de Eliane Potiguara. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** 3 e.d. Rio de Janeiro: Grumin, 2018a.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico].** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018b.

ÉSTES, Clarissa Pinkola. **As cirandas das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha**

enquanto jovem. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

ÉSTES, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos:** mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Trad. de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Eliane Potiguara e Daniel Munduruku:** por uma cosmovisão ameríndia. *Estud. Lit. Bras. Contemp.* 2018, n.53, pp.291-304.

FIGUEIREDO, Eurídice. Formas e variações autobiográficas. A autoficção. In: **Mulheres ao espelho:** autobiografia, ficção, autoficção. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p.13-74.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais.** Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista:** arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz:** pensar como feminista, pensar como negra. Tradução: Catia Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. O feminismo e a política dos comuns. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de, [et.al.]. **Pensamento feminista hoje:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019a.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução:** trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019b.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In H. Dreyfus, & P. Rabinow (Eds.). **Michel Foucault:** Uma trajetória filosófica – além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.229-249.

GEHLEN, Rejane Seitenfuss. **Identidade de Eliane:** a face Potiguara, a máscara indígena e o eco de vozes silenciadas. Londrina: BOITATÁ, n. 12, jul-dez 2011.

GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1996.

GLISSANT; Édouard. **Poética da relação.** Tradução: Marcela Vieira e Eduardo Jorge

Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

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

GRAÚNA, Graça. **Literatura: diversidade Étnica e outras Questões Indígenas**. In: Todas as Musas, ano 05, n° 02, 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi. Descobrindo os Brancos. In: NOVAES, ADAUTO (orgs.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.15-21.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do Encontro. In: NOVAES, ADAUTO (orgs.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 23-31.

KRENAK, Ailton. Uma Terra que grita- A escrita de Eliane Potiguara. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3° edição. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

KRENAK, Shirley; PAKARARU, Cris; TEMBÉ, Puyr; KAINGANG, Fernanda; ARANDUHÁ, Jaqueline Gonçalves; GASPARETTO, Vera. **Corpos-territórios: as mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros**. 2021. Youtube. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=pzWDR8gEKDM> > Acessado em 13 de janeiro de 2022.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4: a relação de objeto I**. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

LORDE, Audre. **Uma litania pela sobrevivência**. Modo de usar & co: Revista de poesia e outras textualidades conscientes. 2013. Disponível em: < <http://revistamododeusar.blogspot.com/?view=magazine> >

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de, [et.al.]. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020, p. 52-83.

MARCA DAS MULHERES INDÍGENAS. 2019. **Território: nosso Corpo, Nosso Espírito** (documento final da Marcha de Mulheres Indígenas de 2019). Brasília: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito>. Acesso em: 15 de janeiro de 2022.

MARÉS, Carlos Frederico. Da tirania à tolerância: o Direito e os índios. In: NOVAES, ADAUTO (orgs.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 53-81.

MATTOS, Cláudia Neiva de. Textualidades Indígenas no Brasil. In: FIGUEREDO, Eurídice (org.). **Conceitos de Literatura e Cultura**. 2 ed. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010, p 435-464.

MONTEIRO, André. **É preciso aprender a ficar (in)disciplinado**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2013.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo indígena- Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **Elogio da diferença: o feminino emergente**. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

POTIGUARA, Eliane (Eliane Potiguara). **Ai-te Natureza!** Saquarema, 28 de outubro de 2021a. Facebook: Eliane Potiguara. Disponível em: <https://www.facebook.com/elianepotiguaraoficial/posts/4399228083520793>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

POTIGUARA, Eliane (Eliane Potiguara). **Amor**. Saquarema, 24 de dezembro de 2021b. Facebook: Eliane Potiguara. Disponível em: <https://www.facebook.com/elianepotiguaraoficial/posts/4496018767175057>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

POTIGUARA, Eliane. **A Palavra Líquida | Sesc RJ- Conferência “Oração à natureza”**. 2021c. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kmYZOc88dhs>. Acesso em 21 de janeiro de 2022.

POTIGUARA, Eliane. **Culturas indígenas** / Itáu Cultural. (10m52s). 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?> Acesso em 22 de maio de 2019a.

POTIGUARA, Eliane. Em memória ao índio Chico Sólon. In: **Antologia poética**. Revista Cult. São Paulo: Bregantini, n°1, 2019b.

POTIGUARA, Eliane. **Encontros de Interrogação**/ Itáu Cultural. (14m 04 s). 2016. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=1Q\\_](https://www.youtube.com/watch?v=1Q_) . Acesso em 22 de maio de 2019.

POTIGUARA, Eliane. **Entrevista com Eliane Potiguara para tese de doutorado de Daniel Munduruku**. (2009) Disponível em: <http://elianepotiguara.blogspot.com/p/entrevistas.html> . Acesso em 27 de agosto de 2018.

POTIGUARA, Eliane (Eliane Potiguara). **Mentes contraditórias**. Saquarema, 12 de outubro de 2021d. Facebook: Eliane Potiguara. Disponível em:

<https://www.facebook.com/elianepotiguaraoficial/posts/4250988621678074>. Acesso em: 20 de outubro de 2021.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3º edição. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

POTIGUARA, Eliane (Eliane Potiguara). **Onipresença em tempos atuais**: mamãe eu quase morri! Saquarema, 19 de junho de 2021e. Facebook: Eliane Potiguara. Disponível em: <https://www.facebook.com/elianepotiguaraescritora/posts/3829029237195135>. Acesso em: 15 de janeiro de 2022.

POTIGUARA, Eliane (Eliane Potiguara). **Oração à natureza**. Saquarema, 16 de dezembro de 2021f. Facebook: Eliane Potiguara. Disponível em: <https://www.facebook.com/elianepotiguaraoficial/posts/4166678216775782>. Acesso em: 15 de janeiro de 2022.

POTIGUARA, Eliane. O território ancestral: minha pedra verde. In: SILVA, Denise Almeida (org.) **Poéticas do espaço, geografias simbólicas**. Frederico Westphalen, RS: URI, 2013, pp 103-115.

POTIGUARA, Eliane; TERENA, Taily; MACHADO, Renata. **Teko Porã 2019 | UFF Debate Brasil - Mulheres originárias**: resistência, poesia e identidade. 2019b. Youtube. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=qKAvjeOWdiQ&list=PLpr50zRKqpQF4\\_2oMZMr\\_bg3vqXr9BIk5&index=4&t=6172s](https://www.youtube.com/watch?v=qKAvjeOWdiQ&list=PLpr50zRKqpQF4_2oMZMr_bg3vqXr9BIk5&index=4&t=6172s) . Acesso em: 10 de março de 2020.

POTIGUARA, Eliane. **Tembetá**. Kaká Weá (Org). Rio de Janeiro: Breco do Azougue Editorial Ltda., 2019c.

PUCHEU, Alberto. **Eliane Potiguara**: antes que tudo em mim se transforme em morte. Revista Cult, 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/eliane-potiguara-perfil/> . Acesso em 21 de novembro de 2021.

PUCHEU, Alberto. O dia em que Gottfried Been pegou a onda. In: MONTEIRO, André. **É preciso aprender a ficar (in)disciplinado**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2013.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Precisamos romper com os silêncios**. TEDxSaoPauloSalon. (10m 01s). 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6JEdZQUmdbc&list=PLpr50zRKqpQHap0BwJY5J1ODj2gL7hWv2&index=6>. Acessado em: 15 de junho de 2019.

RIBEIRO, Stephanie. Quem somos: Mulheres negras no plural, nossa existência é pedagógica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza, MENEZES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p.31-83.

SILVA, Ana Paula da. Deslocamentos, movimentos. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3<sup>o</sup> edição. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. **Nas malhas da Hospitalidade**: o diálogo do povo de Gaia. 2019. (1 h 2m 21s) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bDgqVX-Jepc>. Acesso em: 22 de Junho de 2019.

WALLACE-WELLS, David. **A terra inabitável**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.