UMA NOVA IRACEMA: A VOZ DA MULHER INDÍGENA NA OBRA DE ELIANE POTIGUARA

POR

CRISTINA FERREIRA-PINTO BAILEY
Washington and Lee University

No quadro da nossa literatura, pouco se escuta a voz da mulher indígena brasileira. Nossa indígena mais famosa, a valente e tímida Iracema, símbolo das novas terras americanas que o colonizador português vem desbravar, é identificada no romance fundacional de José de Alencar (*Iracema*, 1865) por aquelas características comumente associadas, dentro da cultura ocidental, com o feminino: ela é obediente e submissa, pura e recatada mas, ao mesmo tempo, exuberante de formas e sedutora. Heroína romântica, abandona seu lar e sua tribo por amor ao homem branco, advindo daí sua falha trágica: uma vez que Iracema dá à luz o primeiro brasileiro, filho da mistura das raças, ela morre em meio a silêncio e dor, pouco escutando-se sua voz.

Da Iracema de Alencar à Iracema de Chico Buarque, a história da mulher indígena brasileira só se vai fazer ouvir da própria voz a partir das últimas décadas do século vinte. De fato, o movimento político indígena brasileiro da década de 1980, encabeçado em parte por jovens indígenas que tinham sido enviados por suas tribos para estudarem em universidades, possibilitou o surgimento, a partir da década seguinte, de vários escritores indígenas, entre eles Kaka Werá Jecupé, Daniel Munduruku, Graça Graúna e Eliane Potiguara. As vozes destes e de outros autores indígenas da literatura brasileira contemporânea vêm contar a história e as histórias dos indígenas brasileiros que até então tinham sido contadas por terceiros – por historiadores, antropólogos, sociólogos, poetas e ficcionistas que, embora assumissem “um papel de paladinos dos direitos indígenas”, “acabavam por tornarem-se uma barreira para o aparecimento de vozes nativas na literatura” (Munduruku).

A escritora Eliane Potiguara, nascida na Paraíba, da nação Potiguara, uma das tribos indígenas da grande nação Tupi, é ativista política conhecida internacionalmente por sua luta em prol dos direitos humanos dos povos indígenas brasileiros. Como ativista política, a voz de Potiguara emerge no contexto do movimento indígena organizado que ganha destaque no Brasil durante os anos 80. Entretanto, esse movimento e o trabalho político de Potiguara podem ser

entendidos também dentro do contexto maior da luta internacional levada adiante pelos povos indígenas das Américas e de outras partes do mundo. Essa tendência globalizante, ao mesmo tempo em que defende e exalta as características únicas de cada grupo ou indivíduo, reconhece também uma origem e ancestralidade comuns, sendo este um fator de unificação do movimento indígena internacional que tem sido apontado por Potiguara e por outras mulheres indígenas tais como Rigoberta Menchú: “We indigenous peoples live in different parts of the American continent, we have different experiences and identities, and we also have diverse and multiple dreams. ... Yet the fundamental bases of our culture unite us, because they are ancient cultures” (Menchú 120). A partir do reconhecimento desse espaço comum fundamental, estabelece-se um diálogo transnacional e transcultural articulado sobre uma “consciência de oposição” comum – parafraseando a expressão de Chela Sandoval – que se posiciona contra conceitos tradicionais de gênero, raça, etnia e nacionalidade, e encontra força em novas alianças e uma nova definição de comunidade.

Para Potiguara, militância política e trabalho literário representam duas facetas de uma mesma proposta e um mesmo engajamento. Contar as histórias, as lutas e a memória dos povos indígenas é uma forma de realização do seu projeto maior: defender os direitos dos povos indígenas, resgatar o que lhes foi tomado pelos colonizadores e neocolonizadores, e preservar suas culturas. Potiguara considera que a mulher indígena é instrumental 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. Através de uma e outra, a autora procura realizar dois 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 multicultural; e a conscientização das próprias mulheres indígenas sobre sua condição social e a importância da educação no processo de transformação dessa condição. Assim, em 1987 Potiguara deu início ao projeto GRUMIN, Grupo Mulher Indígena-Educação, um programa visando mulheres indígenas em centenas de comunidades brasileiras, não só para promover a educação dessas mulheres, como para 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.

Tais objetivos políticos, especificamente a educação, a conscientização e a afirmação de uma identidade indígena, manifestam-se na obra literária de Potiguara, tanto em seus ensaios e manifestos, como em sua poesia e ficção. Sua obra vem sido divulgada principalmente através da Internet, em blogs, e-books, boletins eletrônicos, websites pessoais e outros como “You Tube”, valendo-se Potiguara de

todos os meios de comunicação possíveis oferecidos pelas novas tecnologias. Além disso, a escritora tem participado em publicações coletivas, tais como o volume bilíngue *Enfim ... nós/Finally Us: Escritoras negras brasileiras contemporâneas* (1994), editado pela escritora afro-brasileira Miriam Alves.

Nessa antologia, que reúne poemas de várias escritoras afro-brasileiras já bem conhecidas, como a própria Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Alzira Rufino e outras, Potiguara é a única mulher indígena. Na breve introdução que precede seu poema “Neste século de dor”, Potiguara é apresentada como uma escritora que “writes about the experiences of Brazilians of both African and indigenous heritage”, e tinha “participated in the Third Meeting of Black Brazilian Writers”, em 1987 (*Enfim nós* 77). Assim, embora privilegiando sempre sua herança indígena e tomando a nação indígena a que pertence como o elemento definidor de sua identidade, Potiguara compartilha muitos dos objetivos e iniciativas das escritoras brasileiras de descendência africana, identificando-se também com a cultura afro-brasileira. Segundo Potiguara, os povos indígenas e os afro-descendentes, tal como as mulheres, crianças e trabalhadores rurais, têm em comum uma situação de opressão e exploração. Através de sua literatura, ela procura refutar certos estereótipos comumente aceitos e impostos pela ideologia dominante que caracterizam indígenas, negros, trabalhadores rurais, mulheres e idosos como sendo “inferiores”, “marginais”, “ignorantes” e “inúteis” (Potiguara “Earth” 144).

Defender os direitos e a cultura indígenas requer também a desconstrução de estereótipos sociais centenarios, trabalho a que a autora se propõe em *A terra é a mãe do índio* (1989), livro mais tarde traduzido ao inglês com o título “The Earth is the Indian’s Mother, Nhãndecy”, e publicado como parte do volume *Ecofeminism. Women, Culture, Nature* (1997). “Índio não usa roupa. É depravado, indecente O índio é de menor, preguiçoso e incompetente”, enumera Potiguara no capítulo “Mal-entendidos e preconceitos” de *A terra é a mãe do índio*, para em seguida apontar as contribuições dos povos indígenas à formação e ao desenvolvimento da nação brasileira. Esse trabalho de desconstrução das imagens negativas criadas em torno da população indígena constitui um eixo fundamental na proposta de Potiguara de educar e conscientizar a sociedade eurocêntrica.

Tanto os estereótipos culturais obviamente pejorativos que Potiguara examina em *A terra é a mãe do índio*, como a figura romântica e aparentemente menos nociva de Iracema são desconstruídos no livro *Metade cara, metade máscara* (2004), o qual se apresenta como um texto polifônico fundamentado na premissa de que existe uma “estreita relação entre ... identidade e alteridade” (Graúna 17). Todo o livro, composto de narrativa e poesia, é a afirmação de uma “identidade diferenciada” ou, em outras palavras, a afirmação da alteridade dos povos indígenas como origem de sua força e agência enquanto sujeitos de seu destino. A autora vê a mulher indígena como elemento fundamental à sobrevivência das culturas

indígenas, e conseqüentemente *Metade cara* estrutura-se sobre a vida de várias mulheres distintas que convergem na figura de Cunhataí, a principal personagem ficcional do livro.

Para dar forma e voz à identidade feminina, Potiguara utiliza-se aqui de vários gêneros literários e diferentes registros linguísticos. São usados diversos gêneros, tradicionalmente caracterizados como distintos entre si: o ensaio, a autobiografia, a lenda, a prosa poética e a poesia estrófica. Essa mistura de gêneros literários é característica de um tipo de literatura que a escritora chicana Gloria Anzaldúa chamou de “autohisteorías” (“Writing” 242), uma forma de escrita que é ao mesmo tempo autobiográfica, narrativa ficcional e teoria crítica (de cunho sociológico e, frequentemente, feminista). Segundo Anzaldúa, “. . . women of color write not only about abstract ideas but also bring in their personal history as well as the history of their community” (“Writing” 242), lembrando o slogan ainda hoje pertinente de que “o pessoal é político”.

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 freqüentemente sobrepõem uma agenda política a uma escrita de caráter autobiográfico, de modo que se torna difícil separá-las. A justaposição de um compromisso político e um projeto literário autobiográfico distancia marcadamente a “autohisteoria” das mulheres “de cor” daquelas formas de escrita íntima que o cânone literário caracterizava como “femininas”, tais como o diário e a escrita epistolar, já que estas ocupavam-se quase exclusivamente do sujeito que escrevia e sua realidade mais imediata.

Existe uma extensa bibliografia crítica que aponta como a narrativa autobiográfica de autoria feminina deixa de enquadrar-se perfeitamente dentro dos parâmetros estabelecidos a partir de modelos masculinos da autobiografia, em particular porque o eu autobiográfico feminino prefere falar da perspectiva e das experiências e reações de outros, em vez de deter-se exclusivamente na sua própria experiência, ao contrário do que faz o autor masculino de narrativas autobiográficas. Martine Brownley e Allison Kimmich, por exemplo, afirmam que o eu autobiográfico feminino “esconde-se” ao narrar as vivências de outros personagens em vez das suas próprias, e mostra alguma hesitação ao falar de si mesma, chegando a “[undermine] her authority as an autobiographer” (Brownley e Kimmich 95).

Entretanto, a literatura (entendendo o termo em seu sentido abrangente, de ficção e não-ficção) a que a escritora chicana se refere, e que encontra expressão na obra da própria Anzaldúa, assim como na de Potiguara, distingue-se por um olhar autoral que se movimenta da realidade interior do eu para a realidade política da comunidade e vice-versa, deixando o eu de ser uma entidade isolada para afirmar-se através dos seus pares, de seus leitores (leitoras) e sua comunidade. Assim, por exemplo, em “Una carta a escritoras tercermundistas” (1980), Anzaldúa descreve a

si mesma escrevendo uma carta, enquanto imagina sua destinatária, outra escritora do Terceiro Mundo, ocupada na mesma atividade da escrita: “miro de fiyo mi mano morena agarrada de la pluma y pienso en ti, miles de millas de aquí agarrada de tu pluma” (“Carta” 223).

Através dessa imagem especular de duas mulheres escrevendo, Anzaldúa representa a conexão que ela reconhece existente entre toda uma “comunidade de escritoras”, as quais formam, para Anzaldúa, sua “família” (“Carta” 225), e a quem conclama, em sua obra, à ação através da escrita. Essa conclamação estende-se a uma rede maior de relações para incluir também o público leitor. A autora não só comparte uma história (a sua; a de seus personagens; a da comunidade de que ela faz parte), como convida o público leitor à reflexão e, possivelmente, à atuação política.

A rede de relações que assim se arma faz-se graças à escrita e através da escrita, arma reconhecidamente poderosa da qual mulheres indígenas como Menchú e Potiguara se valem na realização de seus propósitos políticos. Esse mesmo chamado a uma atuação política está presente em toda a obra de Potiguara, tanto em seu blog, em seu site pessoal na internet e nas cartilhas e outras publicações especificamente políticas, como em sua prosa ficcional e sua poesia, como por exemplo, no poema “Mulher!”, de *Metade cara, metade máscara*, postado no blog da autora por ocasião do Dia Internacional da Mulher (8 de março) em 2008:

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

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

Vem, irmã
 lava tua dor na 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! (*Metade cara* 76-77; <<http://blog.elianepotiguara.org.br/2008/03/08/285/>>)

Incluído em *Metade cara*, livro que enfoca a questão dos direitos dos povos indígenas brasileiros através da problemática específica da mulher indígena, o poema “Mulher!” representa um chamado de mulher indígena a mulher indígena à conscientização e à luta política. Entretanto, como lembra Hans Robert Jauss, calcando-se em Mikhail Bakhtin, o caráter dialógico do texto literário permite a criação de um canal de comunicação mais amplo que envolve o leitor no processo comunicativo e permite uma “troca” entre o leitor e o seu Outro (Jauss 216), neste caso, o próprio texto, os personagens, a autora e sua causa política. Neste sentido, a dimensão que normalmente entendemos como propriamente “literária” confere ao texto um aspecto distinto que favorece a “compreensão dialógica” de que fala Bakhtin (em Jauss 213, 216) e que é suprimida no texto de caráter puramente sociológico, político ou jurídico (Jauss 208).

Estratégias textuais semelhantes àquelas que Potiguara utiliza em *Metade cara*, *metade máscara* e que Anzaldúa caracteriza como constitutivas das “autohisteorias” têm sido empregadas e caracterizadas por outras autoras e pela crítica literária, notadamente por escritoras de grupos étnicos e culturais minoritários. Margo V. Perkins, por exemplo, analisa as autobiografias de ativistas negras norte-americanas dos anos 60, caracterizando-as como exemplos de “resistance narrative” cuja principal característica é constituir-se como um desafio à história hegemônica (Perkins 70).¹ Vários elementos presentes nesse tipo de narrativa, que Angela Davies, uma das autoras estudadas por Perkins, chama de “political autobiography”, são coincidentes com a autohisteoria de Anzaldúa e com a escrita de Potiguara: entre eles, o objetivo de conscientizar o público leitor quanto à causa esposada pela autora e levá-lo a apoiar ou mesmo a participar de algum modo da luta política em questão; a ênfase na história do movimento, e não na situação particular da autobiografada; e, nas palavras de Perkins, o objetivo de “provide a voice for the voiceless” (3-6). Entendem-se essas narrativas como exemplos do que Sidonie Smith, autora de importantes obras

¹ Perkins faz referência aqui ao livro de Barbara Harlow, *Resistance Narrative* (New York, Methuen, 1987).

críticas sobre o gênero autobiográfico, descreve como “self-consciously political autobiographical acts” ou “autobiographical manifestos” (Smith 189). Estes são uma contestação de toda forma de política e discurso eurocêntricos e falocêntricos, enquanto representam também a afirmação da agência política, social e psicológica do sujeito da narração (cf. Smith 189-91).

Cabe observar também que a autobiografia política dessas autoras norte-americanas procura estabelecer, à maneira do que se vê em Anzaldúa e em Potiguara, “a *relational* understanding of the self” (Perkins 7; ênfase minha). Aqui, de novo a escrita autobiográfica feminina distancia-se da autobiografia tradicional com a ênfase que esta coloca sobre a individualidade do eu. A este respeito, Perkins observa, nas autoras que analisa, “... [a] notable uneasiness with the project of autobiography because of the genre’s historical emphasis, within the Western literary tradition, on heroic individualism” (7). Nesse sentido, essas narrativas aproximam-se também da literatura testemunhal, já que o eu autoral procura falar, não de si ou por si, mas por toda sua comunidade. Embora o livro de Potiguara não seja uma autobiografia propriamente dita, ele apresenta, sim, e como veremos adiante, elementos claramente autobiográficos. Desse modo, *Metade máscara* insere-se num contexto transcultural amplo de literatura de autoria feminina que reúne narrativas pessoais engajadas em um projeto de “emancipatory politics”, no dizer de Shirley Neuman (9).

O discurso multidimensional de *Metade cara, metade máscara* é coerente com a identidade multidimensional do sujeito feminino pertencente a minorias étnicas, pois esse sujeito encontra-se em uma situação limítrofe dentro do espaço social, a qual o obriga a constantemente “negociar” com discursos culturais diversos. Desse modo, e refletindo as várias faces de sua identidade, Potiguara vale-se, em *Metade cara*, da tradição oral dos contadores de histórias, da poesia, dos cânticos de cerimoniais indígenas, da autobiografia, do estudo sociológico e da literatura testemunhal. O tom que emprega é também vários: poético, lírico, épico, ensaístico e combativo. A autora comenta a recepção à sua obra, segundo a crítica literária tradicional: “para . . . a literatura burguesa, eu misturo prosa e poesia. Eu misturo verdade e reação. História e desabafo. Vida e voz indígena, a luta pela sobrevivência” (em Graúna 18).

Os vários registros lingüísticos e literários que a autora utiliza refletem tanto sua posição fronteiriça² dentro do contexto da cultura e da sociedade brasileiras,

² Subjaz aqui a referência ao livro seminal de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. The New Mestiza* (2a. ed., San Francisco: Aunt Lute, 1999). Anzaldúa resume a existência dessa fronteira deste modo: “the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between individuals has been shrinking with intimacy” (*Borderlands* 19). Essa fronteira é sem dúvida real dentro do marco da nação e da cultura brasileiras, sendo o Brasil um país pluricultural em que se vivencia o contato próximo, mas conflitivo e problemático,

como refletem também as múltiplas dimensões de sua identidade—como mulher indígena, da nação Potiguara, originada da Paraíba, no nordeste brasileiro, e morando no Rio de Janeiro, intelectual, poeta, professora, mãe de três filhos e ativista política, para mencionar somente algumas das suas várias facetas. Sua escrita, notadamente a narrativa híbrida de *Metade cara*, dá expressão a todas essas dimensões; ao mesmo tempo, porém, dá vazão também aos temas de alienação, deslocamento e fragmentação, vivenciados não pelo sujeito autoral, mas sim por todos aqueles sujeitos – em particular, o sujeito feminino – a quem Potiguara dá voz em sua obra. Por exemplo, no poema “Brasil”, encontrado no primeiro capítulo do livro, “Invasão às terras indígenas e a migração”, ela escreve:

Que faço com a minha cara de índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?
E meus espíritos
E minha força
E meu Tupã
E meus círculos?

...

Que faço com a minha cara de índia?
E meu sangue
E minha consciência
E minha luta?
E nossos filhos?

Brasil, que faço com a minha cara de índia? (*Metade cara* 34)

O poema expressa uma situação de conflito, sugerindo que a força derivada da identidade multidimensional do sujeito requer deste um grande esforço de auto-afirmação, já que essa identidade pode também resultar em sentimentos de

entre indivíduos de diversas origens étnicas e sociais, o que frequentemente leva o sujeito a um deslocamento ou a um posicionamento “fronteiriço” dentro de seu próprio país. Deve-se lembrar ainda que, já em 1995, David Hess e Roberto DaMatta chamavam o Brasil de “the borderlands” da cultura ocidental (Hess e DaMatta, eds., *The Brazilian Puzzle: Culture on the Borderlands of Western World*, New York, Columbia UP).

fragmentação e alienação quando confrontada e invalidada pela cultura dominante. Desse modo, é preciso que a mulher indígena se sobreponha a tais sentimentos e a outros obstáculos de ordem social, cultural e política, para poder afirmar sua identidade, definida a partir da alteridade.

A questão do deslocamento – geográfico e cultural – é fundamental na escrita de Potiguara e orienta toda sua atuação política. Trata-se do deslocamento, da perda das terras ancestrais e, conseqüentemente, do vínculo com suas tradições, que a população indígena brasileira tem enfrentado ao longo de séculos, expulsa que foi, primeiramente pelo colonizador, e logo pelos interesses neocoloniais dos latifúndios, das minas e das grandes corporações. A magnitude do problema está inscrita na dedicatória que a autora faz em *Metade cara* à sua avó:

À minha falecida avó indígena Maria de Lourdes, que no início do século XX teve seu pai desaparecido por ação colonizadora no Estado da Paraíba. Suas quatro filhas indígenas, ainda adolescentes, migraram compulsoriamente dessas terras, sacrificando-se, como outras mulheres indígenas anônimas, pela construção de um momento novo na luta dos Povos Indígenas brasileiros hoje, o reconhecimento do grande contingente de indígenas desaldeados e descendentes. (7)

A avó continua a desempenhar um papel importante ao longo de todo o livro, como símbolo tanto do destino sofrido pelas mulheres indígenas brasileiras, como de sua força e sabedoria. Maria de Lourdes e suas irmãs, forçadas a abandonar suas terras e migrar, dão início não só a seu próprio deslocamento geográfico, como também ao deslocamento cultural de todos seus descendentes. Entretanto, Potiguara apresenta essa situação de migração forçada, não como um problema individual de sua família, mas como uma questão política de grande impacto, “o chamado racismo ambiental” (*Metade cara* 29), que afeta todo o movimento indígena nacional e internacional. Cunhataí, a protagonista ficcional de *Metade cara*, *metade máscara*, ilustra o trajeto, a luta e o sofrimento dos povos indígenas em todo o mundo.

A linha narrativa de *Metade cara* gira em torno da história de Cunhataí e sua jornada em busca do amante desaparecido, Jurupiranga. Cunhataí e Jurupiranga foram separados em consequência da colonização; entretanto, o fato de que é Cunhataí a protagonista, e não sua contrapartida masculina, exemplifica a firme convicção da autora sobre “o papel da mulher indígena na construção de um novo homem/nova mulher na sociedade brasileira” (Entrevista a Gilberto da Silva). Essa visão de mundo, enquadrando-se, em linhas gerais, dentro do ecofeminismo, reconhece uma relação direta entre a mulher indígena e seu conhecimento ancestral, e o bem-estar do meio-ambiente e de todos os seres vivos. Expulsas de suas terras, famílias inteiras perdem, de forma violenta, “o elo com seus ancestrais, causando a

desintegração cultural e espiritual” dos povos indígenas (*Metade cara* 24). *Metade cara* representa, portanto, um intento de reestabelecer os laços com esse passado perdido, mas é também um esforço de estabelecer uma rede de relações com o presente e com o futuro, com as crianças e com outras mulheres indígenas que continuam a viver experiências semelhantes às vividas pela autora, sua mãe, sua avó e outros antepassados.

A linhagem feminina que mulheres escritoras freqüentemente procuram estabelecer e nela inserir-se, encontra-se claramente delineada em *Metade cara*. Essa linhagem vai incluir mulheres reais, assim como personagens ficcionais e figuras femininas míticas. Todas elas vivem destinos muito semelhantes, marcados pelo deslocamento espacial e cultural, e, de fato, um dos primeiros capítulos do livro intitula-se “Similaridade de histórias”. A narrativa apresenta também uma sucessão de figuras femininas que vão representar o papel de protagonista: Cunhataí, a protagonista ficcional; Maria de Lourdes, a avó, cuja história é a princípio narrada em tom de lenda ou fábula; Elza, filha de Maria de Lourdes, cujo marido foi morto na cidade grande, para onde a família tinha migrado; a filha de Elza, ou seja, a própria Potiguara; e, por fim, todas as mulheres indígenas anônimas, cuja luta a autora descreve e a quem evoca em poemas como “Mulher!”, antes mencionado.

É nesses primeiros capítulos do livro onde o caráter autobiográfico do texto se manifesta mais claramente, embora a narrativa seja em terceira pessoa e a voz que narra se refira à “pequena menina Potiguara”, e não especificamente à autora (25). A narradora relata o “processo de criação da menina”, iniciado quando esta tinha seis anos de idade e vivia em um “pequeno gueto indígena” (25). A avó, Maria de Lourdes, foi então a principal responsável pela criação da neta, que cresceu um tanto isolada, vendo a avó curandeira valer-se dos conhecimentos ancestrais e “ouvindo as histórias indígenas de suas tias, tias-avós ... e mãe, todas mulheres indígenas, migrantes de suas terras originais” (*Metade cara* 25-26). Potiguara cresce, assim, em um ambiente profundamente moldado pela presença feminina e pela cultura indígena. Entretanto, se é a “pequena menina Potiguara” a protagonista nesse trecho do livro, o foco narrativo recai, entretanto, sobre as mulheres que povoaram sua infância:

A menina a que nos referimos teve como cenário de vida essa história e tornou-se uma pessoa muito observadora, calada, sensível e espiritualizada, herança dessas mulheres indígenas que, mesmo fora das terras originais e violentadas pelo processo histórico, político e cultural, mantiveram sua cultura e hábitos tradicionais, principalmente os seus laços com os ancestrais, a cosmologia e a herança espiritual. (*Metade cara* 26)

Desse modo, a protagonista de *Metade cara* não é uma única mulher, mas sim inúmeras mulheres que têm em comum uma história de violência, deslocamento e alienação, mas que, por outro lado, constroem também uma história de afirmação identitária e de luta pela preservação de seus costumes e herança ancestral. A narrativa transcende aí limites cronológicos e geográficos, pois a história e a luta que se narram são as mesmas vividas por mulheres indígenas de outras partes do mundo. Potiguara tem presente essa consciência transnacional; as fronteiras geopolíticas nada representam, e o que importa é a ancestralidade indígena. Assim, no poema “Ato de amor entre os povos” o eu poético, Cunhataí, percorre toda a América do Sul de um extremo a outro, em um longo percurso que, aliás, evoca a conhecida viagem de Macunaíma.³ Nesse poema, que é tanto épico como erótico, Cunhataí leva o amante Jurupiranga a testemunhar várias cenas das vidas de nações indígenas, como os Incas e os povos de Potosí, até os Tabajaras e os Potiguaras. Cunhataí e Jurupiranga são, como afirma a escritora, “personagens atemporais e sem locais específicos de origem” (*Metade cara* 30), representando a realidade dos povos indígenas americanos.

Mulher, terra e identidade encontram-se profundamente conectadas no pensamento de Potiguara, sendo a mulher o elo entre novas gerações e o conhecimento, a sabedoria e as tradições dos antepassados. Desse conhecimento e história ancestrais emana o poder feminino, poder que tem sido reprimido pela cultura hegemônica (cf. *Metade cara* 46), e do qual depende a autonomia e sobrevivência dos povos indígenas. Diz a autora: “a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres” (*Metade cara* 46). Segundo a autora, a alienação e o sofrimento da mulher indígena resultam na perda de identidade de nações inteiras, e por isso sua obra orienta-se a partir de uma preocupação fundamental com a educação e o fortalecimento cultural e político da mulher indígena. “Sendo assim, educação e literatura passam a constituir ferramentas altamente ideológicas para nós, povos indígenas: instrumentos de conscientização” (Potiguara, Entrevista a Sandra Baldessin). Sua literatura vai ser também um chamado às mulheres indígenas para que criem, pois Potiguara reconhece no ato criativo, na linguagem e na escrita instrumentos de transformação da sociedade: “CRIEMOS, então. . . porque a criação é um ato divino que tende a mudar consciências, formar opiniões, suavizar o individualismo que ronda as mentes” (*Metade cara* 58).

³ Em *Rain Forest Literatures*, Lúcia Sá discute várias histórias indígenas sobre a criação do mundo, entre elas a dos Apapokuva-Guarani, na qual a protagonista feminina, Nhãdecy, sai em uma viagem à procura do marido perdido. Nessas histórias da gênese estariam as fontes tanto de *Macunaíma* como da história de Cunhataí, a protagonista de Eliane Potiguara (cf. Lúcia Sá, *Rain Forest Literatures. Amazonian Texts and Latin American Culture*, Minneapolis e Londres, U of Minnesota P, 2004; em particular, pp. 103-07).

A “busca pela transformação” neutraliza (*Metade cara* 58) as consequências da migração forçada, deslocamento, alienação e fragmentação identitária, sendo o ato criativo e a atuação política formas de resistência e de sanar o corpo pessoal e político. Assim, se a sucessão de vozes femininas em *Metade cara* expressa a existência de um destino compartilhado de opressão, deslocamento e alienação, ela também aponta para um movimento comum de resistência. Segundo Potiguara, é fundamental o papel que a mulher cumpre nesse processo. Como foi mencionado antes, a mulher representa o elo entre gerações, ela é a guardiã das tradições e costumes e é também a própria Terra, bem como o conhecimento ancestral.

Essa relação indissolúvel da mulher indígena com a terra e a cultura ancestrais é a base do pensamento ecofeminista de Potiguara: a mulher é a terra, e a “Terra é a mãe do índio”. No entanto, sua visão ecofeminista não restringe a mulher a uma função maternal passiva. Segundo Potiguara, antes da chegada do colonizador europeu, a mulher indígena tinha o mesmo poder de decisões que o homem (*Metade cara* 56); portanto o movimento pelos direitos indígenas objetiva em última análise devolver a mulher indígena à posição que antes ocupava e reestabelecer a ordem rompida pela ação colonizadora. Dentro dessa ordem, homens, mulheres e meio-ambiente conviveriam em harmonia seguindo princípios éticos de respeito mútuo. Este é um dos objetivos que Potiguara procura alcançar com *Metade cara, metade máscara*: “ressaltar os princípios éticos indígenas” enquanto modelo político pelo qual a sociedade dominante deveria guiar-se (“Autora defende união”).

A visão filosófica da autora, segundo a qual a mulher se encontra profundamente associada à terra e à natureza (o elemento feminino), em oposição ao mundo eurocêntrico e civilizado (que Potiguara entende como o mundo “masculino”⁴), poderia sugerir uma postura essencialista e redutora no que diz respeito às possibilidades de atuação da mulher. No entanto, se esta é “a mãe doce e pacífica”, é também a mulher “guerreira” (*Metade cara* 83); ela é o “self selvagem” e a força espiritual ou, em outras palavras, uma força de *transformação* social e política. Potiguara defende a necessidade – do ser humano em geral, mas primordialmente da mulher indígena – de restabelecer sua relação íntima com uma figura feminina arquetípica, com a Deusa que habita dentro de cada mulher: este seria o primeiro passo num movimento de resistência contra a cultura hegemônica, contra o “consumismo, imediatismo e exclusão social e racial ao longo dos séculos” (Potiguara, Entrevista a Gilberto da Silva). É, portanto, uma visão de mundo enraizada numa espiritualidade

⁴ Em *Metade cara, metade máscara*, Potiguara afirma que “as mulheres indígenas ... têm origem numa cosmovisão, valores, tradições totalmente diferentes do mundo urbano, envolvente e masculino” (29).

atuante muito particular,⁵ e a figura feminina arquetípica que Potiguara procura retomar não é uma entidade uni-dimensional, pois se ela é a imagem materna, a natureza, fonte de vida e guardiã da humanidade, é também a mulher guerreira, rebelde, colérica e disposta à luta.

Apresença dessa mulher guerreira confere ao texto um elemento importantíssimo: uma poética da raiva. Se essa poética já se manifestava antes em poemas como “Neste século de dor”, publicado na antologia *Enfim ... nós*, em *Metade cara*, ela emerge claramente da herança cultural e da luta ancestral dos povos indígenas; veja-se, por exemplo o poema “Consciência tikuna”, em que a autora manifesta sua ira, valendo-se da voz de um índio tikuna, da região amazônica:

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. (*Metade cara* 39)

Essa mesma poética da raiva evoca, em “Sepé Tiaraju”, a figura do grande guerreiro guarani, morto em 1756, defendendo seu povo:

Eu sou rebelde
E faço questão de o ser.
Tenho fome, tenho ódio
E não me dêem uma metralhadora. (*Metade cara* 62)

⁵ Segundo AnaLouise Keating, em comunicação sobre Gloria Anzaldúa feita na convenção anual da MLA, a autora chicana define sua própria visão de mundo como “spiritual activism”, o qual Keating explica como sendo “spirituality for social change” (Keating, “Revolutionizing Contemporary Theories: Anzaldúa’s Politics of Spirit”, Feministas Unidas Panel, MLA Convention, dez 2005, 2). Keating desenvolve esse ponto em seu ensaio “Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit” (*Entre Mundos/Among Worlds: New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa*, ed. AnaLouise Keating, New York, Palgrave Macmillan, 2005, 1-12). Nessa mesma mesa em que Keating participou, apresentei uma comunicação em que traço paralelos entre a obra de Anzaldúa e a de Eliane Potiguara (Cristina Ferreira-Pinto Bailey, “Gloria Anzaldúa’s New Mestiza and Her Sisters: Language, Resistance, and Female Identity”, Feministas Unidas Panel, MLA Convention, dez 2005).

A imagem anacrônica da metralhadora, no poema sobre o guerreiro guarani, traz a voz poética de volta à realidade do movimento indígena contemporâneo. Seja na forma de metralhadora ou das garras de um cachorro raivoso, a ira que esses poemas expressam põe em marcha um processo de desconstrução, destruição e reconstrução, necessário para que a mulher indígena reafirme sua identidade e a de todo seu povo. É essa poética da raiva que, afinal, marca definitivamente a diferença e a distância que separam as vozes femininas de *Metade cara, metade máscara* da Iracema submissa de Alencar. É interessante observar ainda que, se Iracema viu-se obrigada a abandonar sua nação, sua história e sua gente—uma das primeiras representações literárias do deslocamento dos povos indígenas brasileiros—as mulheres na obra de Potiguara erguem-se contra a cultura hegemônica para poderem retomar suas terras (mesmo que metaforicamente) e retornar às suas raízes e tradições. As vozes femininas no livro de Potiguara não são figuras estáticas ou passivas, mas emergem como uma força de transformação da sociedade. Através da presença feminina, a autora convida-nos a acompanhá-la em um movimento duplo, dirigido tanto ao passado, à ancestralidade e às tradições indígenas, como em direção ao futuro, na luta por justiça e pelos direitos dos povos indígenas. Desse modo, a obra de Potiguara caracteriza-se por um tipo de “ativismo espiritual”, uma espiritualidade representada na mulher que é tanto fonte de vida como é guerreira, e que busca na afirmação de sua alteridade a possibilidade de uma nova ordem social.

OBRAS CITADAS

- Anzaldúa, Gloria. “Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas”. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Cherríe Moraga e Ana Castillo, eds. Ana Castillo e Norma Alarcón, trans. San Francisco: ISM Press, 1988. 219-28.
- . “Writing. A Way of Life”. Entrevista com María Henríquez Betancor. *Interviews/Entrevistas*. Ana Louise Keating, ed. New York, London: Routledge, 2000. 235-49.
- “Autora defende união de índios e brasileiros”. *O Liberal* (n.d.). <www.elianepotiguara.org.br/entrevistas.html> (acessado em 25 de abril de 2008).
- Brownley, Martine Watson, e Allison B. Kimmich. “Theorizing the Female Subject: Who Writes, How, and Why?”. *Women and Autobiography*. Martine Watson Brownley e Allison B. Kimmich, eds. Wilmington, Delaware: SR Books, 1999. 95-96.
- Buarque [de Hollanda], Chico. “Iracema voou”. *As cidades*. BMG, 1998. CD.
- Enfim... nós: Escritoras negras brasileiras contemporâneas /Finally... Us: Contemporary Black Brazilian Women Writers*. Miriam Alves e Carolyn

- Richardson Durham, eds. Carolyn Richardson Durham, trad. Boulder, CO: Three Continents P, 1994.
- Graúna, Graça. "Identidade indígena: uma leitura das diferenças". *Metade cada, metade máscara*. De Eliane Potiguara. São Paulo: Global, 2004. 17-21.
- Jauss, Hans Robert. "Dialogic Understanding in Literary Communication". *Question and Answer. Forms of Dialogic Understanding*. Edição, tradução e prefácio Michael Hays. Minneapolis: U of Minnesota P, 1989. 207-18.
- Menchú, Rigoberta. "The Quincentenary Conference and the Earth Summit". *Women Writing Resistance: Essays on Latin America and the Caribbean*. Jennifer Browdy de Hernández, ed. Cambridge: South End P, 2003. 117-35.
- Munduruku, Daniel. "O tempo da leitura e a leitura do tempo". <<http://danielmunduruku.blogspot.com>> (acessado em 16 de out de 2007).
- Neuman, Shirley. "Autobiography and Questions of Gender: An Introduction". *Autobiography and Questions of Gender*. Shirley Neuman, ed. London: Frank Cass, 1991. 1-11.
- Perkins, Margo V. *Autobiography as Activism. Three Black Women of the Sixties*. Jackson: UP of Mississippi, 2000.
- Potiguara, Eliane. "The Earth is the Indian's Mother. Nhãndecy". *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. Leland Robert Guyer, trad. Karen J. Warren, ed. com assist. de Nisvan Enkal. Bloomington: Indiana UP, 1997. 140-52.
- _____. Entrevista a Gilberto da Silva. *P@rtes* (nov 2004). <www.elianepotiguara.org.br/entrevistas.html> (acessado em out de 2005).
- _____. Entrevista a Sandra Regina S. Baldessin. *Entreletras*. Entrevistas com Escritores. <www.abrali.com/015coluna/sandra_baldessin/eliane_potiguara> (acessado em out de 2005).
- _____. *Metade cada, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *A terra é a mãe do índio*. Rio de Janeiro: Grupo Mulher-Educação, 1989.
- Sandoval, Chela. "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World". *Genders* 10 (primavera 1991): 1-24.
- Smith, Sidonie. "The Autobiographical Manifesto: Identities, Temporalities, Politics". *Autobiography and Questions of Gender*. Shirley Neuman, ed. London: Frank Cass, 1991. 186-212.