

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA  
LICENCIATURA EM LETRAS-PORTUGUÊS**

**VALÉRIA CAROLINE DO AMARAL MONTADO**

**O NOVO COMEÇO FEMININO EM *METADE CARA, METADE MÁSCARA*, DE  
ELIANE POTIGUARA**

**Jaguarão/Polo Alegrete**

**2020/2**

**VALÉRIA CAROLINE DO AMARAL MONTADO**

**O NOVO COMEÇO FEMININO EM *METADADE CARA, METADE MÁSCARA*, DE  
ELIANE POTIGUARA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Letras-Português EaD da Universidade Federal do Pampa, como requisito parcial para obtenção do Título de Licenciatura Letras-Português.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciana Abreu Jardim

**Jaguarão/Polo Alegrete**

**2020/2**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados fornecidos pelo(a) autor(a) através do Módulo de Biblioteca do Sistema GURI (Gestão Unificada de Recursos Institucionais).

M757 Montado, Valeria Caroline do Amaral  
O NOVO COMEÇO FEMININO EM *METADE CARA,*  
*METADE MÁSCARA,* DE ELIANE POTIGUARA /  
Valeria Caroline do Amaral Montado.  
43 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação)–  
Universidade Federal do Pampa, LETRAS  
PORTUGUÊS, 2021.

"Orientação: Luciana Abreu Jardim".

1. Eliane Potiguara. 2. Hannah Arendt. 3.  
Literatura indígena. 4. Novo começo. I. Título.

**VALÉRIA CAROLINE DO AMARAL MONTADO**

**O NOVO COMEÇO FEMININO EM *METADE CARA, METADE MÁSCARA*, DE  
ELIANE POTIGUARA**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Letras-  
Português EaD da Universidade Federal  
do Pampa, como requisito parcial para  
obtenção do Título de Licenciatura Letras-  
Português.

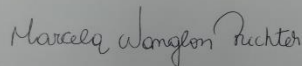
Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: 06 de maio de 2021.

Banca examinadora:



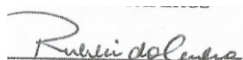
---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciana Abreu Jardim  
Orientador  
(UNIPAMPA)



---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcela Wanglon Richter  
(UNIPAMPA)



---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rubelise da Cunha  
(FURG)

## AGRADECIMENTO

A **Deus**, por ser minha estrutura espiritual e por ter construído este sonho para mim. Agradeço pelo dom da docência.

A minha mãe, **Carolina**, por ter me ensinado as primeiras sílabas através de livros didáticos, tendo apenas o segundo ano do ensino fundamental. Principalmente por me ensinar que a educação supera todos os limites.

Ao meu pai, **Mário**, por sempre ter priorizado os meus estudos e por ser o meu modelo de leitor, apaixonado por livros.

Ao meu esposo **Leandro**, por todo incentivo, amor e dedicação.

A minha orientadora, **Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciana Jardim**, por ter acreditado na minha proposta de pesquisa. Por todas as orientações carregadas de afetividade, comprometimento e profissionalismo.

Aos professores que contribuíram para minha formação ao longo desses quatro anos. Em especial à **Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcela Wanglon Richter** por ter me ensinado sobre a amorosidade e como a educação pode ser transformadora. Sinto-me privilegiada por ter te conhecido. E à **Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Camila Gonçalves dos Santos do Canto** por ter acreditado no potencial deste curso, você é uma docente ímpar.

A todos os colegas de curso, por todos esses anos de experiências. Pelos trabalhos realizados em conjunto, pelos momentos de angústias e de alegrias compartilhados, e principalmente pelas nossas superações.

Muito obrigada!

“Eu elevo minha voz, não para gritar, mas para que aquelas que não têm voz possam ser ouvidas”.

Malala Yousafzai

## RESUMO

O presente trabalho apresenta uma análise da obra *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, com intuito de refletir sobre a intenção de um novo começo, segundo a proposta de Hannah Arendt, retomada pela teórica Julia Kristeva. Para fundamentar a importância da literatura indígena, foi utilizada a obra *O Romantismo no Brasil*, de Antônio Candido. A partir dessa obra, pode-se perceber o apagamento literário sofrido pelos povos originários ao longo dos séculos. Observa-se que a literatura indígena ainda ocupa poucos espaços, por isso as culturas indígenas ainda são pouco conhecidas, resultando em uma ideia caricata do indígena criada ainda no período romântico, principalmente no que diz respeito à imagem da mulher. Através dessa literatura, que tem se mostrado uma potente ferramenta, é possível resgatar a ancestralidade dos povos originários e criar um espaço de perpetuação de suas culturas. Assim, buscar o novo começo em uma obra escrita por uma mulher indígena visa trazer à discussão as experiências indígenas e a importância do papel feminino na cultura ameríndia, identificando a potencialidade de poder criativo que existe na comunidade indígena.

Palavras-Chave: Eliane Potiguara; Hannah Arendt; Literatura indígena; Novo começo.

## ABSTRACT

This paper presents an analysis of the work *Metade cara, metade máscara*, by Eliane Potiguara, in order to reflect on the intention of the New Beginning, according to Hannah Arendt's proposal, resumed by the theorist Julia Kristeva. In order to support the importance of indigenous literature, the work *O Romantismo no Brasil*, written by Antônio Candido, was used. From this work, one can see the literary erasure suffered by the original people over the centuries. It is observed that the indigenous literature still occupies few spaces, that is why the Indigenous cultures are still little known, resulting in a caricature of the indigenous created even in the romantic period, mainly with regard to the image of the woman. Through this literature, which has proved to be a powerful tool, it is possible to rescue the ancestry of the Indigenous peoples and create a range for the perpetuation of their cultures. Thus, looking for the New Beginning in a work written by an Indigenous woman aims to bring up for discussion the Indigenous experiences and the importance of the female role in Amerindian culture, identifying the potential for creative power that exists in the Indigenous community.

Key-words: Eliane Potiguara; Hannah Arendt; Indigenous literature; New Beginning.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 A FIGURA INDÍGENA NO ROMANTISMO E A IMPORTÂNCIA DA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA .....</b>	<b>12</b>
<b>3 COLETIVIDADE: a construção de um sujeito coletivo .....</b>	<b>19</b>
<b>4 O NOVO COMEÇO: a possibilidade de um espaço criativo na perspectiva de Hannah Arendt.....</b>	<b>22</b>
<b>5 <i>METADE CARA, METADE MÁSCARA</i>: uma obra de muitas vozes .....</b>	<b>26</b>
5.1 CUNHATAÍ: a proposta de um novo começo para a coletividade feminina .....	31
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>40</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>42</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história da literatura brasileira muitas foram as tentativas de inserção da figura indígena nas obras criadas. No entanto, essa figura, na maioria das vezes, era descrita pelo colonizador de forma distorcida. E essa situação se acentuava ainda mais com relação à imagem feminina indígena. A escritora Eliane Potiguara, em seu livro *Metade cara, metade máscara*, descreve a dor e o sofrimento que os povos indígenas passaram após a colonização, principalmente com a perda de sua identidade e ancestralidade. Na busca pelo resgate de suas culturas, os povos indígenas iniciaram um processo de inserção na sociedade ocidentalizada, principalmente através da educação e política. Com isso, a literatura indígena brasileira contemporânea tem construído um espaço muito importante com suas obras e seus autores, apesar de ainda ser considerada uma cultura marginal.

Para o desenvolvimento deste trabalho, foi utilizada a abordagem qualitativa, traçando uma linha de estudo que compreenda e interprete a obra de Eliane Potiguara, de modo a representar a literatura indígena brasileira contemporânea escrita por mulheres. Como procedimento, foi realizada uma revisão bibliográfica, tendo como objetivo refletir sobre a atividade da ação, baseada na teoria de Hannah Arendt, na sua relação com o novo começo, a partir da herança indígena de Eliane Potiguara e da categoria tempo, segundo um diálogo entre um aspecto da herança ocidental (novo começo arendtiano) e a cultura indígena retratada pela escritora. O novo começo é um conceito contido na obra *A Condição Humana*, de Arendt e posteriormente retomado pela teórica da literatura Julia Kristeva, através da obra *O gênio feminino: a vida a loucura e as palavras: Hannah Arendt*. No Brasil, a pesquisadora Luciana Jardim também faz uma retomada desse conceito. Apesar de Hannah Arendt buscar na teologia a base para seu conceito, Jardim (2020, p. 5) retoma a ideia de Kristeva sobre o novo começo, afirmando que esse conceito, já em Arendt, ultrapassa a teologia e utiliza, conforme sugestão apontada por Kristeva, a faculdade da vontade como um caminho para o novo começo. Neste mesmo sentido, na obra *A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira*, Rita Olivieri-Godet analisa a obra de Potiguara, atribuindo a ela o fenômeno de “hibridação cultural”. Segundo Olivieri-Godet (2020, p. 144) o processo migratório que Potiguara e tantos outros indígenas

sofreram, os obrigou a se deslocar para os grandes centros. Essa mudança de contexto regional e social faz com que o projeto literário criado por muitos autores indígenas seja enraizado ou baseado num espaço urbano que oferece uma educação ocidental. Essa ocidentalização não impede que eles busquem no imaginário cultural indígena o resgate de suas culturas, formando assim, uma identidade híbrida. Não é o intuito deste trabalho discutir profundamente essa miscigenação cultural, uma vez que ela foi feita de forma forçada. Nosso interesse está na busca de um novo começo, realizado pela figura indígena feminina Cunhataí, problematizando sua dor e sua esperança, sua fraqueza e sua força.

Esse trabalho justifica-se pela necessidade de estudos, no âmbito acadêmico, de obras produzidas por indígenas e para que as mulheres indígenas, que até hoje sofrem com a invisibilidade social, tenham voz. Assim, essa pesquisa divide-se em quatro seções. Na primeira seção, intitulada “A figura indígena no Romantismo e a importância da literatura indígena brasileira contemporânea”, é discutida justamente a utilização da figura indígena nas obras do período romântico. Apesar de muitas obras retratarem os povos indígenas, essas descrições eram feitas de forma errôneas, não respeitando a vontade e a cultura de cada povo. Por isso, se faz necessário abrir espaços de construção para uma literatura escrita por indígenas, a fim de que haja obras, a partir da voz dos povos originários, com o compromisso de respeitar as culturas ancestrais.

Na segunda seção, intitulada “Coletividade: a construção de um sujeito coletivo”, é analisada a importância da coletividade para os povos originários. Essa análise se faz importante, pois vai ao encontro com a concepção de “corpos políticos”, defendido por Arendt. Assim, pode-se compreender a construção da narrativa indígena, que utiliza a voz individual e a voz coletiva, concomitantemente. Já na terceira seção, “O novo começo: a possibilidade de um espaço criativo na perspectiva de Hannah Arendt”, analisa o conceito arendtiano, compreendendo a atividade da ação e a faculdade espiritual da vontade.

A quarta seção, “*Metade cara, metade máscara: uma obra de muitas vozes*”, apresenta uma subdivisão intitulada “Cunhataí: a proposta de um novo começo para a coletividade feminina”. Na primeira parte desta seção, são abordados fatos históricos apresentados por Eliane Potiguara na sua obra. Já na segunda parte, é investigada a intenção de um novo começo através da personagem mítica Cunhataí, que representa a coletividade da mulher indígena.

## 2 A FIGURA INDÍGENA NO ROMANTISMO E A IMPORTÂNCIA DA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

A figura indígena sempre esteve presente na literatura brasileira, principalmente no Romantismo. No entanto, não era uma figura compatível com a nossa realidade, tendo sua imagem e culturas distorcidas para o melhor encaixe na cultura eurocêntrica. No livro *O Romantismo no Brasil*, Antonio Candido aborda detalhadamente a utilização da figura indígena e como, em vários momentos, ao longo do período romântico, ela destoa da proposta inicial, que era a construção de uma figura brasileira. Sustento que essa abordagem é fundamental para compreendermos a obra de Eliane Potiguara e o motivo pelo qual os indígenas sofreram um apagamento na história da literatura brasileira.

Conforme apontado por Candido (2002), houve uma busca desesperada por emancipação literária no período pré-romântico. Para se alcançar essa autonomia na literatura, era necessário ter uma identidade própria. Segundo Candido (2002, p. 20), nota-se o seguinte:

O Romantismo apareceu aos poucos como caminho favorável à expressão própria da nação recém-fundada, pois fornecia concepções e modelos que permitiam afirmar o particularismo, e portanto a identidade, em oposição à Metrópole, identificada com a tradição clássica (CANDIDO, 2002, p. 20).

Ferdinand Denis (1798-1890), através de sua obra *Résumé de l'histoire littéraire du Portugal suivi de résumé de l'histoire littéraire du Brésil* (1826), trouxe a ideia de que o Brasil estava produzindo literatura com características próprias. Essa ideia baseia-se nas obras de Basílio da Gama (1769) e Santa Rita Durão (1781). De acordo com Candido (2002, p. 21), Denis fundamentou a teoria da literatura brasileira. Para isso, utilizou o argumento segundo o qual “um país com fisionomia geográfica, étnica, social e histórica definida deveria necessariamente ter a sua literatura peculiar, porque esta se relaciona com a natureza e a sociedade de cada lugar” (CANDIDO, 2002, p. 21). Assim, aspectos da natureza começaram a ser utilizados para, através da tradição nativista, criar um sentimento de orgulho nacional, o Patriotismo. Nesse sentido, os indígenas foram inseridos na literatura como uma imagem patriótica, o símbolo da nacionalidade, pois Denis considerava os indígenas seres primitivos, portanto, carregados de autenticidade. Porém, é impossível nutrir amor a uma pátria que não é a sua, pois foi criada através da invasão, da violência e da morte. E, apesar

dos temas nativistas serem reconhecidos como temas centrais no início do Romantismo, como o método mais eficaz para criar uma identidade própria, isso não se concretizou.

Após Denis compartilhar suas ideias com os intelectuais, houve uma lacuna temporal entre o pré-Romantismo e o Romantismo. Segundo Candido (2002, p. 23), nesse período, houve um amadurecimento das ideias de Denis pelos intelectuais. Entre estas ideias, estavam a verificação do passado literário, o reconhecimento dos temas nativistas, como temas centrais, e as novas tendências estéticas. A ideia de Denis de introduzir temas nativistas, utilizando características locais, não teve êxito, pois os intelectuais, sucessores de Denis, preocuparam-se mais em reunir as produções anteriores, provando a existência de uma literatura brasileira e justificando a busca por autonomia, do que em buscar o patriotismo em temas da natureza.

Já no período denominado por Candido como o primeiro Romantismo (2002, p. 25), duas ideias de Denis ainda faltavam ser implementadas: no quesito temas, faltava trazer um novo olhar para a natureza e o indígena dentro da literatura; e no quesito estética, faltava o reconhecimento do Romantismo. Essas questões foram discutidas por um grupo de jovens, que, em 1836, publicaram a revista *Niteroi*. Além de ser reconhecida como um marco fundador para o Romantismo, a origem do nome da revista também é relevante, pois *Niteroi* é um nome indígena e era também o nome de um programa nativista da época. Nessa perspectiva, é possível compreender que as concepções de Denis estavam, de certa forma, sendo bem aceitas pelo círculo de intelectuais.

No seu primeiro número, a revista *Niteroi* trouxe um texto de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-82), que, assim como Denis, defendia uma literatura patriótica, utilizando para isso a figura indígena. De acordo com Candido (2002, p.27-28), Magalhães desenvolveu a “teoria das duas literaturas”. Segundo essa teoria, existem duas literaturas nas nações ocidentais: a clássica, artificial, baseada na tradição greco-latina; e a romântica, autêntica, considerando a naturalidade de cada nação. Para Magalhães, “o espírito moderno consistiria em romper a coexistência e promover o triunfo da literatura nacional, que, no caso brasileiro, deveria levar em conta a capacidade poética do índio” (CANDIDO, 2002, p. 28). Mesmo defendendo a ideia que a poesia primitiva dos indígenas iria resgatar a essência patriótica, Magalhães não abordou o tema no seu livro *Suspiros Poéticos*. Com isso, a coerência com o Cristianismo foi considerada essencial para a reforma literária, e mais uma vez

as questões indígenas foram colocadas de lado, desta vez pelo grupo da revista *Niteroi*. Segundo Candido (2002, p. 28), o grupo “preconizou a filosofia espiritualista e adotou o ecletismo em moda na França”. Posteriormente, ainda houve uma tentativa de Magalhães de inserção da figura indígena na literatura, através do poema *A confederação dos Tamoios*. Porém, apesar de abordar uma rebelião indígena, o poema estava ligado aos escritos de tragédias da corte tradicional e ao Neoclassicismo. Apesar de ser “concebido para ser a grande demonstração de validade nacional do tema indígena, resultou uma obra desinteressante e pesada, da qual raros trechos resistiram ao tempo” (CANDIDO, 2002, p. 29).

Como sucessor de Magalhães, Candido (2002, p. 35) destaca Joaquim Norberto de Sousa Silva (1820-91), que, apesar de não ter conseguido se destacar como poeta, crítico ou narrador, fez um bom trabalho como pesquisador. Sua pesquisa histórica contribuiu para a valorização do índio, resgatando a Inconfidência Mineira de 1789. No entanto, Francisco Adolfo de Varnhagem (1816-78), considerado o fundador da historiografia brasileira, trouxe uma ideia contrária sobre os indígenas, definindo-os como selvagens dotados de crueldade. Varnhagen justificava todos os atos cometidos pelos colonizadores baseando-se na ideia de que os indígenas eram desprovidos de certa humanidade.

O seu ponto de vista acentuadamente conservador discrepava, ainda, por justificar sempre a política metropolitana, divergindo, por isso, do forte nativismo do tempo. Tanto assim, que minimizou, ou mesmo desqualificou os movimentos de inconformismo e rebeldia, tão caros à sensibilidade dos românticos liberais (CANDIDO, 2002, p. 37-38).

As contribuições de Varnhagen nos estudos literários preencheram a lacuna apresentada no primeiro Romantismo: a falta de conhecimento das escritas e dos escritores do passado. Através de suas pesquisas, foi possível encontrar a definição de nacionalidade e literatura brasileira. E isso prejudicou a imagem indígena na literatura, mais uma vez.

Já no período de 1830, considerado por Candido (2002, p. 39) como a ascensão do Romantismo, através das traduções das narrativas de tipo folhetinesco, Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa, considerado o primeiro romancista, escreveu *Três dias de um noivado*, primeiro poema longo que abordava a temática indígena. No entanto, o poema foi considerado ruim pelos críticos. Dentre os poemas escritos na época, percebeu-se que os leitores se atraíam pelas escritas que traziam

costumes, descrições de lugares e a cultura mais diversificada do Brasil. Assim, a obra *A Moreninha* (1844), que narra os costumes do Rio de Janeiro, é considerada a obra que marca o início do Romantismo. Seu autor, Joaquim Manuel de Macedo (1820-82), traz a ideia de “que a literatura podia ser caminho para a popularidade” (CANDIDO, 2002, p. 42). Com o foco nos costumes regionais, o tema indianista foi pouco abordado. Porém, Antônio Gonçalves Dias (1823-64) decidiu insistir na inserção da figura indígena na literatura. Segundo Candido (2002, p. 43), suas obras são fundamentais para a literatura brasileira, principalmente por trazerem “um conjunto de boa qualidade sobre o tema do índio, que até então havia suscitado poucas e em geral medíocres produções” (CANDIDO, 2002, p. 43). E, apesar de poucas obras de Gonçalves Dias terem sobrevivido ao tempo, ainda hoje ele é reconhecido pelo seu talento, principalmente pelos seus poemas indianistas.

O tempo desgastou a maior parte de sua obra, como a de todos os contemporâneos, e o que dela restou é hoje relativamente pouco. Pouco, mas bastante para manter a sua posição, devida sobretudo aos poemas indianistas, os únicos realmente belos dessa tendência, não porque correspondam etnograficamente ao que o índio foi, mas, ao contrário, porque construíram dele uma imagem arbitrária, que permitiu recolher no particular da realidade brasileira a força dos sentimentos e das emoções comuns a todos os homens. O sopro poético e a deformação cavalheiresca com que tratou os seus selvagens os conservaram vivos, realizando o seu desejo de redefinir a tradição da literatura ocidental por meio de novas imagens, referidas a uma gente diversa (CANDIDO, 2002, p. 44).

Dentre seus poemas indianistas, estão: *Marabá*, *O canto do Piaga*, *O leite de folhas verdes* e *I-Juca Pirama*, este último que se sobressaiu, pois, a imagem do índio inflexível é posta de lado, tendo como personagem principal um indígena que suplica por sua vida (CANDIDO, 2002, p. 45). Ele também publicou a monografia etnográfica *Dicionário da língua tupi*.

De acordo com Candido (2002, p. 48), entre 1850 e 1860 houve a consagração do Romantismo, “cuja manifestação considerada mais nacional, o indianismo, teve nele o momento de maior prestígio”. Nesse período, houve um destaque para duas obras, que foram publicadas na *Revista do Instituto Histórico*: a monografia de Joaquim Norberto, que apresentava os aldeamentos indígenas da Província do Rio de Janeiro (1853), e o ensaio de Gonçalves de Magalhães, “Os indígenas do Brasil perante a história” (1859). Nesse ensaio, Magalhães diverge do ponto de vista de Varnhagen, pois demonstra respeito e consideração às culturas indígenas. Nesse mesmo contexto, Candido (2002, p. 49) traz o olhar crítico de José de Alencar, ao

definir que Magalhães possuía uma forma retrógrada de criar versos indianistas, apresentando-os sem rima. A proposta de Alencar, inspirado em *Ossian* e *Chateaubriand*, trazia sonoridade e musicalidade aos escritos românticos. Assim, *O Guarani* foi uma das obras mais lidas no Brasil. Candido (2002, p. 65) define a obra *O Guarani* como “o espetáculo de um Brasil plasticamente belo, enobrecido pelas qualidades ideais do epônimo indígena”.

Ainda no decênio de 1850, surgiu o que Candido (2002) denomina Ultra Romantismo. Como característica, teria a participação de jovens escritores, principalmente os grupos de estudantes de Direito.

Esses poetas levaram a melancolia ao desespero e o sentimentalismo ao masoquismo, além de os temperar freqüentemente pela ironia e o sarcasmo, não raro com toques de satanismo, isto é, negação das normas e desabalada vontade de transgredir, que levou alguns deles à poesia do absurdo e da obscenidade (CANDIDO, 20002, p. 51).

Com o avanço da musicalidade no verso e a atração pela morte, no Ultra romantismo, é deixado de lado o patriotismo e o indianismo, permanecendo apenas o sentimento pela natureza. Nesta época, se destacam os escritores Antônio Joaquim de Macedo Soares (1838-1905) e Manuel Antônio Álvares de Azevedo (1831-52).

Álvares de Azevedo possuía informação considerável para o tempo e a idade. Impregnado de Shakespeare, Byron, Hoffmann, Heine, Musset; obcecado pelas contradições do espírito e da sensibilidade, a sua produção é mais densa que a dos contemporâneos, sobretudo pelo dom de passar de um pólo ao outro, modulando a dor e o sarcasmo, o patético e o cômico, a grandiloqüência e o prosaísmo, com uma versatilidade que era programada e ele manifesta pela adesão à teoria romântica dos contrastes, a “binomia”, como a chamava (CANDIDO, 2002, p. 53-54).

Assim, Álvares de Azevedo distanciou-se do nacionalismo estético, trabalhando com a universalidade. Sendo que ironizou o indianismo, definindo-o como convenção vazia, e não de forma a reconhecer a independência da literatura brasileira.

Já no decênio de 1860, Antônio Castro Alves (1847-71) teve sua fama baseada na poesia humanitária e social. Ele abandonou os temas indianistas e voltou-se para a temática negra.

O tema do negro avultou nessa fase e suscitou, da parte dos escritores, uma tomada de posição na luta contra a escravidão, que cresceu depois da Guerra do Paraguai, na qual negros livres e escravos formaram parte dos contingentes, forçando o governo a decretar a liberdade dos recém-nascidos



em 1871, a libertação dos sexagenários em 1885 e afinal a abolição do regime servil em 1888 (CANDIDO, 2002, p. 75).

Assim, no decênio de 1870, a Campanha Abolicionista se tornou um grande movimento social, destacando Luís Gama e, posteriormente, Joaquim Nabuco. Os poetas que olhavam para o futuro, focaram na abolição da escravatura, e os poetas que permaneceram nas mesmas produções romancistas, não quiseram mais abordar temas indianistas. Um exemplo é Sílvio Romero, que teceu duras críticas ao romantismo, principalmente contra o indianismo. Romero afirmava que o Romantismo provocou “o endeusamento de um povo que teve pouca importância em nossa formação (segundo ele), se comparado ao português e ao negro, que procurou ressaltar como fator decisivo em nossa diferenciação racial e social” (CANDIDO, 2002, p. 84).

Apesar, dos autores da época, não terem tido êxito na questão da inserção da figura indígena na literatura, o desejo e a busca por autonomia foram importantes, pois levaram à valorização das características das paisagens e das populações. Além disso, destacou-se o sentimento individual e a busca por expressões únicas, que deu certo destaque ao índio, “como símbolo privilegiado, que encarnava o país no que este possuía de mais autêntico, podendo assim receber por transferência as expansões mais nobres da alma” (CANDIDO, 2002, p. 88). Candido (2002, p. 88) destaca a função do índio romântico: “ele se tornou imagem ideal e permitiu a identificação do brasileiro com o sonho de originalidade e de passado honroso, além de contribuir para reforçar o sentimento de unidade nacional, sendo, como era, algo acima da particularidade de cada região” (CANDIDO, 2002, p. 89). Porém, isso foi temporário. Outra função exercida pelo indígena no Romantismo foi justamente a busca pela exaltação da natureza. Havia a falta de um passado histórico, de uma tradição local que tivesse um herói ou varões sábios, assim a natureza foi utilizada como substituta, sendo motivo de orgulho.

É importante destacar que a imagem do indígena, em nenhum momento, foi utilizada no intuito de enaltecer sua cultura ou respeitar seu espaço; pelo contrário, quando foi abordado o tema indianista ainda na fase do pré Romantismo, foi com a intenção de utilizar-se da figura indígena para conquistar a independência literária. Das várias obras literárias de cunho indianista, muitas continham retratações errôneas sobre a figura indígena, principalmente no que se refere ao feminino. Candido destaca que uma das funções do índio romântico foi justamente a mestiçagem.

Serviu ainda, como escreveu Roger Bastide, de álibi para conceituar de maneira confortadora a mestiçagem, que lhe foi atribuída estrategicamente. A mestiçagem com o negro, mais presente e abundante nas regiões povoadas, era considerada humilhante em virtude da escravidão. O indianismo proporcionou deste modo um antepassado mítico, que lisonjeava por causa das virtudes convencionais que lhe eram arbitrariamente atribuídas, inclusive pela assimilação ao cavaleiro medieval, tão em voga na literatura romântica. Tanto assim, que até hoje é geral o uso de prenomes e sobrenomes indígenas, não raro tomados aos textos literários; e a própria Monarquia, ao distribuir títulos de sua nobreza improvisada, associou-os freqüentemente à convenção nativista, resultando combinações pitorescas: barão de Pindamonhangaba, visconde de Abaeté, conde de Araruama, marquês de Quixeramobim... (CANDIDO, 2002, 89-90).

É nessa perspectiva que se faz necessária uma literatura indígena brasileira que resgate a cultura, a ancestralidade e a voz de todos os povos indígenas. No artigo de Julie Dorrico, Leno Francisco Danner e Fernando Danner, intitulado “A literatura indígena brasileira contemporânea: A necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia” observamos o seguinte:

As culturas indígenas foram historicamente matéria-prima para a composição da literatura brasileira. Apesar deste patrimônio imaterial contribuir para a constituição da cultura nacional, os povos e sujeitos originários foram exilados à margem da sociedade, quase como se o fato de viver à margem do rio prenunciasse seus próprios destinos (DORRICO, DANNER, DANNER, 2020, p. 238).

Embora tenham ocorrido inúmeras tentativas de inserção das culturas e da figura indígena na literatura brasileira, como vemos a partir de Candido (2002), esses povos acabaram sofrendo um apagamento no que se refere ao âmbito literário. Assim, é necessário a construção de um espaço de discussão e construção, para que a imagem e as culturas indígenas possam ser retratadas a partir de suas raízes culturais. Nesse sentido, Dorrico, Danner e Danner (2020, p. 258) definem a literatura indígena brasileira contemporânea com a “expressão cultural dos povos e sujeitos originários”. Tratando como expressão própria de suas culturas, nada mais justo abrir espaço para que autores indígenas escrevam sobre seus corpos, sua ancestralidade e suas culturas.

### **3 COLETIVIDADE: a construção de um sujeito coletivo**

Os povos originários foram condicionados a séculos de apagamento sociocultural, tendo suas culturas banalizadas. Alinhado a isso está a descrição inautêntica da figura indígena em várias obras da literatura brasileira. A colonização foi respaldada no discurso que os indígenas não possuíam organização social e cultural, civilidade nem religiosidade. No entanto, as etnias indígenas são nutridas de culturas singulares, contendo sim uma organização sociocultural. E, talvez, tenha sido a forte estrutura cultural que fez com que os povos indígenas suportassem séculos de perseguição e violência. Esses fatos fizeram com que se criasse uma cultura arraigada em descrições e imagens baseadas nos relatos e escritos eurocêntricos. A partir dessa importante análise sobre a representação da figura indígena no período romântico, fazendo assim uma síntese da história da literatura brasileira, percebe-se que a literatura indígena brasileira contemporânea oportuniza não só a desmistificação, como dá aos povos originários a possibilidade de resgate da sua ancestralidade, a construção da sua história e a perpetuação de suas memórias através das suas narrativas. Em seu artigo “O arco em palavra: a reinvenção do presente nas crônicas de Daniel Munduruku”, Rubelise da Cunha destaca que a “literatura pode tornar-se um espaço de reafirmação das culturas indígenas a partir de novas configurações epistemológicas a respeito do fazer literário no século XXI” (CUNHA, 2014, p. 72). Assim, a literatura não é só uma escrita ou uma contação de história, é um ato de resistência e busca por pertencimento.

Esse movimento literário de construção é legítimo e propõe resgatar todas as vozes silenciadas ao longo dos séculos de opressão, através das narrativas. Para Cunha (2014, p. 72), no resgate da cultura indígena, por meio das narrativas, é construído um espaço transcultural, onde há a construção do saber. Essa construção de conhecimento é feita de forma coletiva, pois, para os indígenas, não existe uma narrativa solitária. Nessas narrativas, segundo as culturas indígenas, não existem “oposições entre ficção e realidade, mundo animado e inanimado, imaginário e concreto” (CUNHA, 2014, p. 74). O intuito é, através da narrativa, unir todas as vozes, sejam elas de figuras familiares ou figuras míticas. Essa voz coletiva está presente em todas as obras de autores indígenas, destacando o poder criativo que há na coletividade, que é definido por Cunha (2020, p. 272) como “um dos elementos fundamentais das performances de contação de história tradicionais”. Neste sentido, Cunha (2014, p. 74-75) destaca que:

Nas culturas tradicionais, as estórias não são apenas ficção num sentido ocidental, ou um modo artístico. Elas ultrapassam nosso conceito de literatura ao defenderem que a construção de conhecimento só pode ser atingida através da prática da contação de estórias. As estórias produzem visões e também constituem atos de criação. Desta forma, configuram uma prática sagrada e espiritual, que envolve, em nossos moldes ocidentais, questões não apenas literárias, mas também religiosas, ontológicas e filosóficas. Daí advém a centralidade que a estória contada concede às tradições míticas e sagradas da comunidade a qual pertence (CUNHA, 2014, p. 74-75).

Esse “ato de criação” resultante de uma narrativa construída a partir de uma voz coletiva tem como objetivo principal o resgate da ancestralidade. Em seu artigo “O elo com a cadeia da tradição: A literatura indígena e o resgate da potência coletiva”, Cunha (2020, p. 273) defende que, apesar de todos os séculos de perda, o indígena produz uma “energia criativa propulsora de uma literatura que se quer como elo de retorno, como ponte de conexão e espaço de recriação da potência coletiva da cultura tradicional”. É possível identificar através da literatura indígena uma busca do passado, uma conexão ancestral e um espaço criativo potencializado pela coletividade através desse corpo que é histórico e plural. E, quando tratamos de pluralidade, referenciamos todos os povos e as diversas culturas que manifestam suas escritas através de seus grafismos, danças, ritos. A leitura que o indígena faz não é apenas uma leitura codificada, ele lê o céu, as águas, a mata, o nascimento e a morte. Neste sentido, Dorrico, Danner e Danner (2020, p. 239, *apud* Wittman, 2015, p. 17), apontam que, para absorver essa literatura em sua totalidade, é necessário “compreender o indígena como sujeito histórico que age conforme sua leitura do mundo, baseada tanto em códigos socioculturais quanto nas experiências desencadeadas pelo contato”. Em uma narrativa, o autor indígena não fala só de si, ele fala do outro também, tornando essa exposição de acontecimentos tanto individual quanto coletiva. Um espaço é recriado através da sua história, da história de seus pais, de avós e de todos os seus ancestrais. É nessa perspectiva que a voz coletiva é produzida e o espaço criativo acionado: através da memória, da sensibilidade ao ambiente e da escuta do outro. É importante destacar que, quando é mencionada a escrita indígena, trata-se de todos os códigos e grafismos produzidos nos artesanatos, no ambiente e nos corpos. E a leitura que é feita a partir dessa escrita é a percepção que o indígena tem de si e de todos ao seu redor, considerando suas raízes, seus antepassados e suas histórias. Portanto, a escrita com padrão ocidental serve como um instrumento de expressão e resistência, que propicia a construção de uma literatura baseada na autoria.

No que se refere à coletividade, o tema também é abordado através do conceito “literaterra”, proposto por Maria Inês de Almeida na obra *Desocidentada: Experiência literária em terra indígena*. Almeida (2009, p. 24) define o ato de escrever como “um ato de amor à terra”. Através da escrita, o indígena consegue resgatar uma natureza que não é sua por pertencimento, mas por amor. Essa natureza, além de criar, também proporciona um espaço de criação. Cunha (2020, p. 272) retoma esse conceito de Almeida (2009) e afirma que na escrita indígena há uma integração entre três corpos: o humano, o da escrita e o da terra. Para Almeida (2009, p. 24), “o dom da escrita, dom poético, é o presente da natureza para a humanidade”. Portanto, podemos definir que o sujeito coletivo são vários corpos indígenas em busca do resgate da sua natureza, através da escrita.

O escritor indígena Ailton Krenak também faz uma análise sobre o conceito sujeito coletivo. Krenak possui obras de grande relevância para o meio da literatura indígena, e há décadas milita a favor da preservação do meio ambiente e também da educação, com a construção de uma literatura indígena que ocupe todos os espaços. Em entrevista dada à *Revista Periferias – O paradigma da potência*, Krenak (2018) exemplifica de forma prática como essa coletividade se constitui e se comporta no meio indígena. Segundo Krenak (2018), a coletividade se dá quando o mais velho conta uma história e o mais novo relata uma experiência, compartilhando com “o coletivo que lhe pertence e isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito”. Esse resgate ancestral corrobora com a ideia de Cunha (2020, p. 273) sobre a conexão que liga o saber do mais velho ao relato do mais novo. Tal perspectiva atua no mesmo sentido que Almeida (2009, p. 24) pontua um espaço de criação.

O entendimento sobre coletividade, sujeito coletivo e corpo coletivo é necessário, pois produz ressonâncias com a figura retratada por Eliane Potiguara em sua obra *Metade cara, metade máscara*, obra base deste trabalho. A construção coletiva possui o que Cunha (2014, p. 74) define como um “território da realidade e da imaginação, do oral e do escrito”, o que descreve perfeitamente a obra de Eliane Potiguara. Apesar da obra ter apenas uma escritora, Eliane Potiguara conta a história de sua bisavó, avó, mãe e tias, trazendo uma representatividade em sua escrita e produzindo uma voz coletiva.

#### **4 O NOVO COMEÇO: a possibilidade de um espaço criativo na perspectiva de Hannah Arendt**

O sujeito coletivo busca resgatar a ancestralidade através de um espaço de criação. É nesse sentido que se faz necessária uma análise do conceito “novo começo”, da filósofa Hannah Arendt, e posteriormente retomado pela teórica Julia Kristeva. Apesar de ser um pensamento apoiado em ideias eurocêntricas, o novo começo concerne com a hibridação cultural presente na obra *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara. O processo de migração forçada que o povo Potiguar sofreu fez com que muitos indígenas, assim como Eliane Potiguara e sua família, se deslocassem para os grandes centros. Como consequência desse deslocamento, muitas famílias abandonaram os costumes ancestrais e foram forçadamente inseridas nos costumes eurocêntricos. De fato, houve uma violenta retirada dos direitos de permanência e vivência dos povos indígenas. No entanto, a partir da literatura indígena, estão sendo criadas novas possibilidades de retomada de suas culturas e memórias.

Cunha (2020, p. 276), ao analisar as obras do escritor indígena Daniel Munduruku, aponta para uma característica relevante: a “reterritorialização”. Para a autora, a inserção no sistema literário ocidental é um modo de criação de um espaço que possibilita a inserção das narrativas tradicionais. Neste mesmo sentido, Dorrico, Danner e Danner (2020, p. 239) afirmam que:

Os povos e sujeitos indígenas passaram, e passam, gradativamente a adotar a escrita (alfabética) e a educação formal, e a reivindicar a categoria da autoria na sociedade nacional, além de assumirem concomitantemente a autoridade de suas narrativas, para romper com a visão oficial da História que engessou, e engessa, as ações e as vozes dos sujeitos históricos indígenas (DORRICO, DANNER E DANNER, 2020, p. 239).

A escrita ocidental para os povos indígenas, e por consequência a literatura indígena, é um ato de resistência e de criação. Para Cunha (2020, p. 270), através dessa literatura há um fortalecimento e florescimento das expressões dos saberes dos povos originários. Os autores indígenas utilizam-se de métodos ocidentais, especialmente a escrita, de forma que consigam recuperar e legitimar a sua história. É importante salientar que não existe uma nova história indígena sendo contada na literatura brasileira, e sim a história na perspectiva indígena, mais fidedigna aos fatos

que ocorrem através das ações de violência colonial. Esse é um processo que Cunha (2020, p. 271) denomina como "descolonização teórico-literária" e tem como objetivo reconhecer e fortalecer os saberes indígenas no âmbito das instituições.

Esse processo de busca e de promoção de um espaço criativo, através do sujeito coletivo presente nas obras literárias indígenas, está presente na obra de Eliane Potiguara através da figura mítica Cunhataí e está alinhado com a teoria do novo começo defendido por Hannah Arendt. Em seu livro *A condição Humana*, Arendt discorre aspectos que regem a vida do homem enquanto sujeito pertencente a uma sociedade. Sobre o espaço de criação, Arendt aborda em seu primeiro capítulo, "*Vita Activa e a Condição Humana*", três atividades humanas básicas: o labor, o trabalho e a ação, sendo que para cada atividade há uma condição humana específica. Além disso, essas três atividades estão vinculadas às condições que Arendt (2007, p. 16) considera "mais gerais da existência humana", são elas: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade.

A primeira atividade, o labor é definido por Arendt (2007, p. 15) como "o processo biológico do corpo", ou seja, tudo que biologicamente é ligado à vida, como o metabolismo. A condição humana dessa atividade é a vida. Já a segunda atividade, o trabalho, é definida por Arendt como o "artificialismo da existência humana" (ARENDR, 2007, p. 15), pois, diferente da atividade labor, o trabalho não produz nada vital ou essencial para vida humana, criando, assim, um individualismo. Portanto, sua condição humana é a mundanidade.

A terceira atividade é a ação. Dentro dessa atividade encontraremos o conceito que servirá como base teórica para o desenvolvimento deste trabalho. Arendt (2007, p. 15) afirma que a ação é "a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação das coisas ou da matéria"; por isso, sua condição humana é a pluralidade. Essa condição está diretamente ligada à política, no sentido de organização social, de forma que ela estabelece e preserva os corpos políticos. A criação e o resguardo desse corpo político possuem um intuito: a história. A pesquisadora Luciana Jardim, em seu artigo "Fragmentos de novos começos: notas sobre a temporalidade do corpo feminino em textos de Clarice Lispector e Conceição Evaristo", através da importância da história na vida da humanidade, identifica uma relação entre a atividade ação e a narratividade. Jardim enfatiza a ação, que está diretamente relacionada ao "novo começo" (2020, p. 4), seguindo o conceito arendtiano. Apesar de este conceito apresentar uma herança teológica, Jardim (2020,

p. 5) aponta uma ressalva importante que a teórica literária Julia Kristeva faz com relação à ideia de Arendt:

No entanto, o começo, para a pensadora, ultrapassa a herança teológica para poder ser problematizado como uma 'vida do espírito', que aliás, dá título ao livro de Arendt cuja análise sustenta-se nas faculdades espirituais, sendo a da vontade aquela que pavimenta o caminho para o novo começo (JARDIM, 2020, p. 5).

Assim, podemos compreender que a atividade ação produz, através de sua condição humana (a pluralidade), corpos políticos que podem exercer a vontade de criar novos começos. Esse pensamento de Arendt corrobora com o pensamento da cultura indígena sobre o sujeito coletivo, uma vez que a construção desse sujeito é feita por corpos políticos que visam recuperar a identidade dos povos originários através da história, criando, assim, um novo começo para que essas histórias sejam contadas na íntegra. Julia Kristeva, em seu livro *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt*, retoma as ideias de Arendt. Segundo Kristeva (2002, p. 50), na concepção arendtiana, a vida, a narrativa e a política se entrelaçam, sendo que a narrativa perpassa os aspectos poéticos e adentra ao campo da política como uma narrativa histórica.

Herdeira dos entrelaçamentos da vida e do pensamento próprios da escatologia cristã e da filosofia, Arendt faz ressoar a história com a desconstrução do Espírito para demonstrar que a vida não é um "valor" em si, como crêem as ideologias humanistas: mas que ela só se realiza se não cessa de *interrogar* tanto o sentido quanto a ação: "[O] caráter revelador da ação como faculdade de produzir narrativas e de se tornar histórica [...] formam os dois, a fonte de onde jorra o sentido, a inteligibilidade, que penetra e ilumina a existência humana (KRISTEVA, 2002, p. 51).

Ao produzir narrativas, através do sujeito coletivo, um indígena constrói uma compreensão do seu modo de percepção do mundo, trazendo sua ancestralidade como objeto concreto capaz de produzir, no âmbito histórico, novas criações. Esse poder criativo não é gerado apenas da atividade ação, Kristeva (2002, p. 51) aponta que o que garante uma vida criativa é a "reabertura da 'vida do espírito'". Arendt, fundamentada na teoria de Santo Agostinho, elege a natalidade como a possibilidade de um novo começo. A filósofa faz o seguinte apontamento:



O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade (ARENDR, 2007, p. 17).

Fica explícito a valorização da vida no pensamento arendtiano e, conforme Jardim (2008, p. 389), é possível observar a “recriação do sujeito”, a partir do “querer”, possibilitando um novo começo em cada vida. Esse “querer” é definido com uma capacidade humana opcional ao homem, ou seja, a vontade é uma escolha humana. Neste trabalho, vamos nos deter na possibilidade de um novo começo a partir da natalidade e na capacidade de criatividade presente nos corpos femininos. Para Jardim (2020, p. 6), essa retomada do conceito novo começo, a partir do nascimento, possibilita uma discussão mais ampla no âmbito da linguagem poética. A natalidade e a maternidade estão alinhadas no sentido de que “as mães fazem parte de algum começo” (JARDIM, 2020, p. 6). É pensando nessa capacidade de um novo começo, através da maternidade, que conseguimos atrelar o pensamento arendtiano com a obra de Eliane Potiguara. Percebemos que, apesar de ter uma base teológica, o conceito de Arendt ultrapassa essa base cristã e faz um apontamento direto para o que Potiguara descreve em sua obra: a luta da mulher indígena para reencontrar a sua identidade e traçar um novo começo para o seu povo. Encontro respaldo também, para a utilização do conceito de Arendt, na asserção feita por Jardim:

O novo começo pode ser pensado em nossa história da literatura brasileira. Seria um modo de dar reconhecimento às histórias das mulheres e de retirá-las do rebaixamento promovido pelo falocentrismo. Recomeçar a reler as narrativas femininas à luz de seus novos começos implica dar visibilidade a arquivos soterrados, aqueles do pensar e sentir femininos. Um novo começo não necessariamente precisa vir acompanhado de afetos eufóricos. E há ainda muito a ser escrito sobre o tema em nossa literatura, especialmente no que se refere à experiência sensível feminina (JARDIM, 2020, p. 8).

Assim, a literatura indígena, estabelecida como parte que compõe a literatura brasileira, permite essa análise sobre o novo começo a partir da maternidade, reforçando as narrativas femininas e confrontando os séculos de violência e silenciamento. A busca de um novo começo nas narrativas de mulheres silenciadas é exemplificada por Jardim (2020, p. 8) através das obras de Conceição Evaristo. Para a pesquisadora, é possível identificar a “experiência de escrita de novos começos”. Conceição também traz, além de personagens-mães em busca de um novo começo,

o conceito “escrevivência”. Escrever o que foi e é vivido, essa é a proposta de Evaristo. Jardim (2020, p. 8) considera talvez não ser “possível entrar em contato com os novos começos de Evaristo sem passar por algo de “escrevivência”, que é também um outro começo para quem estuda o feminino e suas invisibilidades”. Rodrigo da Rosa Pereira, na sua tese “Perspectivas femininas afro-brasileiras em *Cadernos Negros* (contos): Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro e Miriam Alves”, faz uma retomada do conceito “escrevivência”, definindo-o como “interação permanente entre a criação literária e as experiências de vida” (PEREIRA, 2016, p. 106). Esse conceito aplica-se à literatura indígena, pois perpassa a noção de apenas escrever o que se vive. Escrever as vivências tem o objetivo de “tomar para si o direito de ressignificar-se, questionando e exigindo o direito à autonegação” (PEREIRA, 2016, p. 106). E é exatamente isso que a literatura indígena busca: atribuir um novo significado às histórias antes contadas por autores não-indígenas e pela história baseada na visão eurocêntrica. “Escrevivência”, na literatura indígena, é a criação literária, a partir do resgate da ancestralidade outrora esquecida. E, conforme será visto na próxima seção, Eliane Potiguara traz à luz sua história e de seus antepassados no intuito de recuperar a cultura e estabelecer novos caminhos a serem traçados no presente.

## **5 METADE CARA, METADE MÁSCARA: uma obra de muitas vozes**

A escritora Eliane Potiguara tem contribuído de forma significativa para a construção de um espaço de escritos indígenas dentro da literatura brasileira. Mulher indígena, professora, escritora e militante, inicia seu livro *Metade cara, metade máscara* narrando sua história, atrelada à história de sua família e de seus antepassados. Potiguara (2018, p. 23) descreve como ocorreu a escravidão indígena, tema tão pouco comentado, provocada pelos colonizadores. A violência está presente desde o ato de escravidão até o desmembramento de famílias, expulsão de seus territórios e desprezo por suas culturas. Em todo esse processo violento, o indígena sempre buscou ser resistente, mesmo que para isso tivesse que buscar a morte. Potiguara (2018, p. 23) relata que:

Durante o processo de escravidão indígena, muitos pais e famílias realizavam o suicídio em massa contra essa forma de opressão. Despencavam dos penhascos. Isso era um ato de resistência. Então, percebemos que muitas

famílias sofreram a separação, e é a esse enfoque que nos reportamos. Entre as causas da separação das famílias estão a violência aos territórios imemoriais dos povos indígenas e a migração compulsória (POTIGUARA, 2018, p. 23).

A migração forçada que a família de Potiguara e seus antepassados sofreram resultou não apenas em uma mudança de território. “Isso provocou insegurança familiar, distúrbios, medo e pânico, causando loucura, violências interpessoais, suicídios, alcoolismo, timidez e a baixa autoestima diante do mundo” (POTIGUARA, 2018, p. 23). Tudo isso devido ao fato de serem arrancados de suas terras sagradas, afetando sua cultura e interrompendo a ligação com sua ancestralidade. Definitivamente, neste processo de migração, houve uma perda da identidade indígena. Pelo fato de muitos homens indígenas se suicidarem ou tornarem-se alcoólatras, a maioria das famílias indígenas foi desmantelada, sobrevivendo apenas as mulheres. E isso foi exatamente o que ocorreu na família de Potiguara.

As filhas do índio X e toda a sua família, amedrontadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco, nordeste do Brasil. Em 31 de dezembro de 1928, nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma – tanto pelas condições de vida de sua família quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador. Pouco tempo depois, toda a família migrava de novo para o Rio de Janeiro, em um navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil (POTIGUARA, 2018, 24).

Assim, Eliane Potiguara, filha de Elza e neta de Maria de Lourdes, nasceu no Rio de Janeiro, longe de sua terra, teve sua identidade violentamente roubada. Neste sentido, Maria de Lourdes teve um papel fundamental para que houvesse um resgate da ancestralidade, ainda que em solo desconhecido. Percebe-se que a família, constituída somente por mulheres, buscava na figura mais velha esse retorno aos antepassados. No entanto, Maria de Lourdes tinha suas mazelas, suas dores, vivendo à sorte, porém não esquecendo das suas raízes. E foi através dessa tentativa de conexão que solicitou à Potiguara a escrita de algumas cartas que eram mandadas para Pernambuco. Em uma entrevista, que faz parte do livro *Tembetá: conversas com pensadores indígenas*, Potiguara relata a intensidade que existia por trás daquelas cartas:

E naquelas cartas ela contava a história dela e chorava sempre. Sempre via minha avó chorando, minha mãe chorando, minhas tias. Elas se reuniam num canto e não deixavam eu escutar a história. Mas eu escutava...

Quando minha avó me mandava escrever, ela contava alguma coisa que não era legal. E quando as cartas chegavam, e u também ficava sabendo de fatos que haviam acontecido lá, porque eu já estava alfabetizada. Então eu comecei a ligar os fatos, comecei a perceber alguma coisa, isso aí já com onze anos. Eu já estava assim... Meu olhar já estava... Eu já olhava além. Olhava além daquelas letras (KADIWÉU e COHN, 2018, p. 110-111).

Assim, a atitude de Maria de Lourdes despertou Eliane Potiguara para a escrita. “Potiguara começou a escrever, absorta nas histórias da própria avó e no sentimento que tudo isso envolvia. As histórias reais de sua avó a levavam para um mundo mágico e literário” (POTIGUARA, 2018, 26-27). Isso corrobora com a afirmação de Krenak (2018) sobre a coletividade, que se dá quando o mais velho conta uma história e o mais novo relata uma experiência. Essa ação enriquece e une cada sujeito, resultando em um sujeito coletivo.

Já formada professora do primário, Potiguara segue na busca pela coletividade. A autora faz um “retorno ao inconsciente coletivo” (POTIGUARA, 2018, p. 27) ao visitar várias aldeias indígenas no sul do país. Essas visitas permitiram que Potiguara conhecesse “as mulheres indígenas que testemunhavam em suas peles e rugas o sofrimento que causava a violação dos direitos dos povos indígenas” (POTIGUARA, 2018, p. 27). Através dessa experiência ligada à história da sua família, Potiguara percebeu o sofrimento e a força da mulher indígena. Outro momento importante foi a visita à terra de sua mãe e de sua avó. Quando Potiguara entrou em contato com sua origem, “sentiu a essência da existência humana, o seu cordão umbilical queimava e seus pés não andavam: flutuavam...” (POTIGUARA, 2018, p. 27). E, ao ouvir a história de seus antepassados, através de um velho indígena Potyguara, Eliane sentiu-se pela primeira vez em casa. E com sentimento de “nova cidadã”, percebeu que “queria resgatar e preservar essa cidadania” (POTIGUARA, 2018, p. 27). As lágrimas das mulheres de sua família, sua avó buscando ainda ter contato com sua história através de cartas, a escuta de várias mulheres indígenas de diferentes regiões do país e o contato com o passado de sua família, fez com que Potiguara construísse um sujeito coletivo e a partir disso começava a busca pelo resgate da ancestralidade de seu povo e dar voz às mulheres que por séculos foram silenciadas. Assim como sua avó, muitas mulheres tiveram vergonha de suas origens. No entanto, Eliane Potiguara encontrou, em meio a essa vergonha, força para buscar resgatar a história indígena através da literatura e traçar um novo começo de visibilidade, respeito e retomada de territórios.

A obra *Metade cara, metade máscara* não é apenas uma narrativa histórica, é um grito de liberdade através da escrita. Como mencionado na seção anterior, o indígena tomou para si a escrita eurocêntrica como ato de resistência, tornando a literatura indígena uma expressão de suas culturas. No artigo “A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira”, Rita Olivieri-Godet tece uma crítica com relação à obra de Potiguara. Para Olivieri-Godet (2020, p. 145-146), o livro *Metade cara, metade máscara* é uma obra “complexa em sua abordagem das relações entre as duas sociedades na medida em que não se limita à lógica binária dos conflitos, mesmo que não ignore as tensões provocadas pela dinâmica dos contatos culturais e da herança colonialista”. Sendo assim, a escrita é um “instrumento de luta”, que emerge das margens da sociedade, dando voz aos povos marginalizados. A obra também possui uma dimensão híbrida, apresentando uma “composição politextual” (OLIVIERI-GODET, 2020, p. 147). Ou seja, apresenta desde textos históricos, relatos pessoais, até poesias. Outro ponto importante é a representatividade: uma mulher indígena relatando o sofrimento, os anseios e as buscas de todas as mulheres indígenas. Essa constituição familiar de Potiguara, somente com mulheres, pois os homens foram mortos ou pela disputa da terra ou pela tristeza, a fez capaz de construir um coletivo tão sensível e ao mesmo tempo tão forte.

Uma característica também marcante na obra de Potiguara está na dupla temporalidade. Para Olivieri-Godet (2020, p. 147), a “originalidade de suas estratégias discursivas que inclui o agenciamento de temporalidades diferentes, ancorada nas questões ameríndias e expondo seu ponto de vista de mulher indígena”, é algo extraordinário. Essa dupla temporalidade é identificada por Cunha (2014, p. 8) na obra *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*, de Daniel Munduruku. Cunha (2014, p. 8) destaca o “presente anterior” e o “presente atual”, que ocorrem de forma simultânea nos escritos indígenas. “No primeiro conceito, o tempo segue um processo cíclico (plano mítico); no segundo, um processo linear (plano histórico)” (CUNHA, 2014, p. 8-9). Cunha (2014, p. 8) ainda explica que o “‘presente anterior’ remete a um passado quando o mundo tal como o conhecemos hoje ainda não existia, e o ‘presente atual’, se refere ao estado de coisas de hoje em dia”. Essa dupla temporalidade promove uma condução do hoje para o presente anterior, encontrando “um ponto de equilíbrio entre passado e presente” (CUNHA, 2014, p. 9). Assim como essas temporalidades estão presentes na obra de Munduruku, é possível identificá-las na obra de Potiguara.

Potiguara consegue alinhar tanto o plano mítico quanto o plano histórico em sua escrita, trazendo uma composição notável para a literatura indígena.

Em seu livro *Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense*, Rita Olivieri-Godet também destaca a obra de Eliane Potiguara, Olivieri-Godet (2020, p. 30) apresentando a seguinte percepção:

O livro constitui um dos raros exemplos de publicação literária em português de um autor que reivindica sua identidade ameríndia e defende um projeto de resgate histórico e cultural. A força e a novidade dessa obra de referência se encontram na correlação que ela estabelece entre a contemporaneidade e a ancestralidade para representar a reconstrução da identidade ameríndia (OLIVIERI-GODET, 2020, p. 30).

A voz coletiva construída através da narrativa de Potiguara traz a força necessária para abrir um espaço onde se pode recuperar a ancestralidade e criar um novo começo para a história dos povos originários. Olivieri-Godet (2020, p. 32) designa essa voz como uma “voz feminina, voz rebelde, voz regeneradora”. Uma voz que “instaura seu próprio espaço de enunciação, problematizando sua identidade ameríndia e seu pertencimento à sociedade brasileira” (OLIVIERI-GODET, 2020, p. 32). Nessa mesma perspectiva, Ailton Krenak redigiu um dos textos iniciais do livro *Metade cara, metade máscara*, 3ª edição. Nesse texto introdutório, Krenak (2018, p. 11) define Potiguara como “um ser de profundas raízes no universo feminino, aquática natureza em constante mutação”. Krenak também reconhece a importância de uma voz feminina construindo um espaço para a literatura indígena.

Eliane Potiguara com sua instigante presença, no nascente movimento de ideias que veio configurar o Movimento Indígena, foi essa voz *mulher* extemporânea, marcando a diferente visão de gênero, que nós seus irmãos de luta, todos formados no mundo masculino, tínhamos dificuldade de entender. Com seus textos políticos, incitando a luta contra o colonialismo e racismo institucional, esta guerreira *avant la lettre*, chegou falando aos *Kurumim*, alfabetizando em línguas estranhas e pagãs, convocando para outras poéticas da Terra Mãe, uma longa jornada até publicar *Metade Cara Metade Máscara*, seu livro totem que veio para firmar a escrita feminina contemporânea indígena (KRENAK, 2018, p. 11-12).

Julie Dorrico também faz uma contribuição na 3ª edição do livro *Metade cara, metade máscara*, destacando a coletividade presente na escrita de Potiguara. Segundo Dorrico (2018, p. 17) não é possível individualizar a autoria de Potiguara, uma vez que ela traz valorização à comunidade indígena.

O projeto literário parte de modo consciente da vida pessoal e também coletiva de Eliane Potiguara. 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 (DORRICO, 2018, p. 17).

Assim, Potiguara apresenta a construção de um sujeito coletivo nutrido de resistência e perseverança, que busca na ancestralidade a sua verdadeira identidade. O novo começo pode ser identificado nesse ponto. Após o resgate da ancestralidade e a instituição de uma identidade própria, é o momento de traçar um novo começo para os povos originários. Neste sentido, Potiguara atribui à figura feminina o poder de criação.

#### 5.1 CUNHATAÍ: a proposta de um novo começo para a coletividade feminina

Potiguara (2018, p. 23) descreve, em seu livro, todo infortúnio causado pela chegada dos europeus, quando a identidade indígena é roubada e as mulheres sofrem todos os tipos de violações. No momento que se iniciou a invasão europeia, também foi “o início da solidão das mulheres, motivada pela violência, pelo racismo e por todas as formas de intolerância referentes inclusive à espiritualidade e à cultura indígena” (POTIGUARA, 2018, p. 23). Dentro da sua narrativa, além de fatos históricos, Potiguara traz dois personagens míticos: Jurupiranga e Cunhataí. Essas figuras estão presentes no texto “Ato de amor entre os povos”. Como o título sugere, o texto fala sobre o relacionamento de amor entre essas duas figuras que representam a família indígena. À figura masculina, Jurupiranga, é atribuído o sofrimento, exílio e escravidão provocados pela invasão europeia. No entanto, à Cunhataí, figura feminina, é atribuído, além da resistência e da busca pelo resgate da sua ancestralidade, o poder criativo de traçar um novo começo. Potiguara (2018, p. 31) define Jurupiranga e Cunhataí como personagens “atemporais e sem locais específicos de origem”, tendo a capacidade de “mudar de nome, ir e voltar no tempo e no espaço”. Quando o processo de colonização começou, a violência empregada pelos europeus fez com que houvesse uma ruptura nessa família. Assim, Jurupiranga foi escravizado, levado

ao vício e à tristeza. Já Cunhataí, por sua vez, passou por um longo período de abandono, o que levou a deixar sua ancestralidade de lado. No poema “Invasão”, Potiguara expressa o sentimento de perda das famílias indígenas por conta da colonização.

(...)  
 Quem diria que a gente tão guerreira  
 Fosse acabar um dia assim na vida.  
 Quem diria que viriam de longe  
 E transformariam teu homem  
 Em ração para as rapinas.  
 Quem diria que sobre os escombros  
 Te esconderias e emudecerias teu filho – fruto do amor.  
 (POTIGUARA, 2018, p. 33).

Cunhataí sofre com a perda de seu companheiro. Na esteira desse acontecimento, muitas mulheres indígenas viram-se sozinhas e obrigadas a ser o arrimo da família após seus companheiros serem mortos nas disputas de terras e pela escravidão. O poema “Fim da minha aldeia” expressa essa perda.

Tenho medo das coisas que falo  
 Que mais parecem profecias  
 De tudo mais que falei  
 Hoje estou tão só, triste e descontente  
 Perdi o meu amor  
 Perdi minha razão  
 Dói-me profundo  
 Profundamente meu coração.  
 (POTIGUARA, 2018, p. 35)

Com a violência instaurada e vendo seus companheiros morrerem, muitas mulheres indígenas acabaram migrando para outras regiões. Nesse deslocamento forçado, Cunhataí carregou a dor, a incerteza e o desamparo de ser a única provedora da família, em uma terra que contém seus ritos e seus sagrados. O trecho do poema “Migração indígena” exemplifica esse sentimento.

No teu universo de gestos  
 Teus olhos são mensagem sem palavras  
 Tua boca ainda incandescente  
 Me queima o rosto na partida  
 E tuas mãos...  
 Ah!... Não sei mais continuar esses cânticos  
 Porque a mim tudo foi roubado  
 (POTIGUARA, 2018, p. 36)



Por muito tempo Cunhataí sofreu a sua perda. A moradia em terras estranhas culminou na perda da sua identidade. Apesar de manter hábitos tradicionais, era execrada por ser quem era. Isso ocorreu com Maria de Lourdes, avó de Potiguara. Vivendo no estado do Rio de Janeiro, longe das suas terras sagradas, escondeu-se no emaranhado de suas lutas diárias, principalmente do racismo e preconceito. Essa identidade foi se perdendo a ponto de Potiguara sofrer todo tipo de preconceito, o que a deixava “extremamente infeliz, sentindo-se feia, magra e menor, não conseguindo compreender o sentido daquilo tudo” (POTIGUARA, 2018, p. 26).

Nesse contexto de infortúnio, existem duas opções de vida para Cunhataí: continuar vivendo às escusas, chorando suas perdas e ver sua identidade indígena se apagando aos poucos ou enfrentar toda a violência sofrida, buscando fortalecer sua identidade e resgatando a sua ancestralidade feminina. Potiguara (2018, p. 46) afirma que “a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres”. Assim, Cunhataí traz a essência da liberdade em si. A mulher indígena possui um poder criativo natural que emana da sua capacidade de gerar. Neste sentido, Potiguara (2018, p. 46) alega que:

O papel da mulher na luta pela identidade é natural, espontâneo e indispensável. A mulher tem a função política de gerar o filho e educá-lo conforme as tradições, assim como na sociedade envolvente. (...) Com relação à 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 sua sociedade e para com o bem-estar do planeta Terra (POTIGUARA, 2018, p. 46).

É importante destacar a palavra “selvagem”, pois uma mulher selvagem não é aquela desprovida de aperfeiçoamento do mundo moderno. A mulher indígena selvagem é aquela que está em contato com seu interior, com suas crenças, com sua ancestralidade, sem interferências externas. Tudo nela flui como um rio de águas limpas, que produz vida por onde passa. Potiguara (2018, p. 46) aponta que, para a preservação da sua família, a mulher indígena “protege os seios e o ventre contra seu dominador”. A natalidade e a maternidade apontada por Hannah Arendt são perceptíveis nessa passagem. A mulher indígena carrega o poder da criação no seu ventre.

Potiguara (2018, p. 73) relata que, ainda na infância, Cunhataí teve sua identidade abalada, pois sua mãe, cansada da opressão dos invasores, “tomou erva

má”. Esse ato marcou Cunhataí, retirando uma parte dela. Sua mãe perdeu a identidade, mas sua avó permaneceu como uma mulher selvagem. Essa passagem nitidamente se relaciona com a vida pessoal de Potiguara. Apesar de sua mãe ter perdido a identidade, por causa do processo de migração, sua avó permaneceu vivendo as tradições, mesmo que às escuras. Após a morte da avó de Cunhataí, a “essência permaneceu” (POTIGUARA, 2018, p. 73). Essa essência intensificou a identidade de Cunhataí e a fez retornar à sua aldeia. Conhecedora de quem era, Cunhataí seguiu as palavras do velho espírito: “Vai ave-menina e mulher! Crie asas e enxergue; um dia, quem sabe, seremos livres!” (POTIGUARA, 2018, p. 73). E ela criou asas. Cunhataí estava presente na Assembleia Constituinte, em 1988, em Brasília. A coletividade feminina estava lá para reivindicar e gerar um novo começo.

Potiguara (2018, p. 76) define a simbologia de Cunhataí como uma demonstração “do compromisso que ela tem com todas as mulheres indígenas do Brasil. Sua dor, sua insatisfação e consciência de mulher é a mesma trazida pelas mulheres guerreiras dos tempos atuais, que agora se organizam”. O objetivo de Cunhataí é reencontrar Jurupiranga, já que o processo de colonização os separou. Neste sentido, Potiguara (2018, p. 76) afirma que ela busca o novo, por isso viaja pelo espaço, observando as histórias de outros indígenas.

Cunhataí viaja pelo tempo e pelo espaço e, depois de seguir trilhas e sofrer todas as dores que uma mulher pode sofrer, ela para, senta-se e reclinou a cabeça ao chão. Absorta nos passos de um formigueiro, ouve vozes intercaladas e, no meio delas, escuta a voz ancestral (POTIGUARA, 2018, p. 87).

A ancestralidade possui um papel fundamental na luta e na resistência de Cunhataí. Todo conhecimento, passado de geração em geração, fortalece o sujeito coletivo. Para Potiguara (2018, p. 89), quando se recebe os conhecimentos ancestrais, se recebe uma missão. Jamais deve-se reter o conhecimento, pois o significado da ancestralidade é justamente repassar os saberes, considerando esses saberes uma herança. Potiguara (2018, p. 89) denomina o compartilhamento do conhecimento como “sabedoria”. E foi essa sabedoria que Cunhataí buscou ao escutar as vozes dos ancestrais.

Depois de tanta perda e violência, é o momento de recomeçar! Com a identidade recuperada e fortalecida pela sabedoria ancestral, um novo começo pode ser traçado através de todas as mulheres indígenas. Cunhataí dá voz às mulheres do

passado, do presente e do futuro. Para ela, “a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres. O papel da mulher na luta pela identidade é natural, espontâneo e indispensável” (POTIGUARA, 2018, p. 46). Nessa perspectiva, o papel de Cunhataí, além de resgatar a ancestralidade e recuperar a identidade, é o de criar um novo começo a partir dessa força propulsora existente nas mulheres indígenas. Após séculos de violência, “o ato de criação é o início da cura” (POTIGUARA, 2018, p. 58).

Essa ação criadora mencionada pela autora é baseada no amor, o que denota a sensibilidade da mulher indígena e mais uma vez a importância do coletivo. Para Potiguara (2018, p. 59), “o ato de criação é um ato de amor. Amor a si mesmo, amor ao próximo, amor à natureza”. Esse amor à natureza está relacionado com a ideia de Almeida (2009), retomada na seção 3. A natureza não se configura apenas no material, nas árvores, águas e animais, e sim o que eles representam e contribuem na formação da identidade indígena. Almeida (2009, p. 25) define natureza como “o que os corpos e suas emanções traçam na superfície”. Percebe-se que tudo se integra: os corpos, o processo de cura, a criação de um novo começo, que, nesse caso, pode ser considerado como a escrita indígena a acenar como um movimento dentro da literatura brasileira.

Potiguara (2018, p. 59) menciona que o ato de criação é multiforme, “pode ser criar um texto, uma música, uma pintura ou qualquer outra arte”, ou seja, qualquer expressão produzida no sentido de romper com o passado de sofrimento. Esse passado enclausurou e afetou a fecundidade das mulheres indígenas. E trata-se como fecundidade não somente o processo físico, mas todo e qualquer processo de criação. Potiguara (2018, p. 59) então declara: “Mas não aguentamos mais e demos um basta! É hora de criar pacientemente o novo!”.

Antes de iniciar o ato de um novo começo, é necessário que haja uma cura. A busca pela cura é uma decisão e vai ao encontro com a faculdade espiritual da vontade. É neste campo que, através da vontade, ocorrerá a atividade da ação, que por sua vez produzirá corpos políticos capazes de vivenciar um novo começo. A cura que se trata aqui não é a aceitação de toda a violência sofrida, e sim, a reconstrução espiritual da ancestralidade e da identidade indígena. Potiguara (2018, p. 59) menciona a recuperação da “*anima*”, a essência que faz uma mulher indígena ser uma indígena de múltiplas vozes e múltiplos corpos, capaz de criar algo novo a partir da sua percepção do mundo. Esse processo parece simples, mas não é. Há

interferências externas que também dificultam o processo da cura. Potiguara (2018, 59) conduz a seguinte reflexão:

Reencontrarmo-nos com nosso ser selvagem, com nossa intuição, com nosso ser sutil, com nossos ancestrais, com nossa força interior é um desafio diário, principalmente quando a força externa impõe condicionantes sociais, psicológicos e políticoeconômicos maléficos, que lançam as sementes da enfermidade da alma e que, lá na frente, se transformam em enfermidades da mente e do corpo. Nosso corpo pode estar doente porque nossa alma também está. E temos de buscar a cura do espírito, a cura da alma (POTIGUARA, 2018, p. 59).

Para se chegar a esse selvagem, compreendendo selvagem como o ser primeiro, “interior humano, âmago, essência espiritual, ser sutil, a casa da alma, a ancestralidade e a intuição” (POTIGUARA, 2018, p. 60), é necessário passar pelo processo de cura, pois será esse selvagem que produzirá um espaço criativo capaz de gerar novos começos. Corroborando com o pensamento arendtiano da faculdade espiritual da vontade, Potiguara (2018, p. 59) afirma que somente a mulher indígena, na sua condição individual, é capaz de buscar a cura, pois, assim como se nasce e se morre e isso é vivido de forma individual, o processo de cura ocorre da mesma maneira. Essa individualidade é o que torna cada mulher indígena detentora do “querer”, podendo resgatar o poder de escolha que lhe foi retirado. Neste sentido, Potiguara (2018, p. 59) afirma que, apesar de serem seres coletivos, cada mulher indígena tem a sua individualidade, inclusive a solidão, “como no ato do pensar e da escrita”.

Precisamos compreender que muitos não conseguiram recuperar seu “*anima*”, pois já se acostumaram com os séculos de violência e com a perda da sua identidade. Percebo o porquê de, tanto Arendt quanto Potiguara, atribuírem às mulheres o ato de criação, pois, mais que a capacidade física de gerar, a mulher possui a capacidade de renovação no seu espírito. E é nesse sentido que Potiguara (2018, p. 59-60) sustenta que, apesar daqueles indígenas que se acostumaram com a dor, existem “os que clamam, depois de invernos. Há os que berram! Nesse momento, abre-se uma porta”. Esse momento de transição em que o oprimido se liberta, Potiguara (2018, p. 60) denomina como “ato de vomitar”. É a expulsão de tudo que foi incutido pelo colonizador e a retomada da ancestralidade. É nesse ato “que está a transformação do espírito para o novo homem, para a nova mulher!” (POTIGUARA, 2018, p. 60). É necessário perceber que o “Criador oferece grandes dádivas de vida para seu filho,

senão ele não criaria tantas belezas, tantos mares, tantas planícies, céus, montanhas, pássaros, seres humanos, *ad infinitum...*” (POTIGUARA, 2018, p. 60). Compreendendo isso, percebe-se que os “tesouros de Deus” foram perdidos, e é a partir dessa percepção que se inicia o processo de criação.

Quando perdemos os tesouros de Deus e ficamos desnudos e damos um basta, é chegada a hora da criação. Ficamos quietos, sentimos solidão, solidão que parece que mata, que maltrata, mas que é necessária. E entramos em outras esferas superiores e sagradas. Esse selvagem sagrado que foi resgatado, e que já estava dentro de nós e não sabíamos, está também nos “recriando” e nos enchendo de amor e nos fortalecendo (POTIGUARA, 2018, p. 60).

É perceptível o amor como parte fundamental nesse processo de novos começos. Potiguara (2018, p. 60) define a origem desse processo criativo como um poder “que surge e que vai crescendo em nosso âmago; é como um novo amor em nossos corações. Vai crescendo e não temos rédeas para segurá-lo. É um vulcão. É a (r)evolução do espírito. É o êxtase. É o *insight* para o novo ser humano”. Então, Potiguara (2018, p. 60) relaciona o ato de criação com a maternidade, indo ao encontro da ideia arendtiana, retomada por (JARDIM, 2020, p. 6), de que “as mães fazem parte de algum começo”.

E esse único ato de criação é o suficiente para alimentar um oceano, assim como o leite doce e materno de uma jovem mãe é o suficiente para trazer de volta um ser nascido prematuramente. No ato da criação se dá a purificação do espírito, da *anima*, da alma e, conseqüentemente, a purificação do corpo e a extirpação de velhos tumores, velhos fantasmas... (POTIGUARA, 2018, p. 60).

No processo de criação, percebe-se que, assim como na atividade ação, defendida por Arendt, não é necessário haver intermediários (coisas ou matérias), para que o processo se concretize. Neste caso, ao criar a figura de uma mulher-mãe, com dupla temporalidade e identidade coletiva, Potiguara produz um corpo político, ou seja, plural, que possui a capacidade de, nas palavras de Arendt, “constituir a categoria central do pensamento político” (ARENDR, 2007, p. 17), através da natalidade, apontando para a possibilidade de um novo começo. Potiguara (2018, p. 61) aponta que a cada ato de criação o “inconsciente coletivo ancestral refloresce”, fortalecendo ainda mais a coletividade. E isso acontece porque a mulher indígena “é capaz de beijar as cicatrizes do mundo, em um ato de caridade” (POTIGUARA, 2018,

p. 61). Essa identidade feminina também é percebida no trecho do poema “Mulher!”, de Potiguara:

(...)  
 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)

É muito importante para a cultura indígena que a mulher assuma o seu papel de criação, pois “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” (POTIGUARA, 2018, p. 107). Esse arquétipo feminino é expresso através de Cunhataí. Portanto, Cunhataí é a voz, o corpo, a expressão e a criação de cada mulher indígena que gera e permite gerar. Esse gerar vida perpassa a questão biológica, baseada na concepção de Arendt, Kristeva (2002, p. 54-55) conceitua a vida como “*amor pelo qualquer*, pelo próximo, tão frágil como eu, diante da morte, e que, por meu amor de mulher-mãe, reinventa continuamente o sentido infinito de vidas plurais que ele troca e me doa”. Portanto, a vida é um ato de amor. Sobre o amor, Potiguara (2018, p. 107) afirma que:

O amor é sublime, feliz de quem o sente e consegue amar a humanidade. Quem ama verdadeiramente a si mesmo ama o seu(sua) companheiro(a) e, conseqüentemente, ama a humanidade, porque, quando se ama, a pessoa se conecta com o mais sagrado plano e esferas do poder da criação, o espaço divino. Quando se ama, se atinge a Deus. Deus é amor e os seres humanos são conseqüentemente “Deus em ação”. Seres humanos amantes, amados são Deuses (POTIGUARA, 2018, p. 107).

Retornando à Cunhataí, após recuperar sua ancestralidade, passar pelo processo de cura e começar a gerar algo novo, ela consegue perceber que um novo momento da sua história está se formando: “Cunhataí compreende que a exaltação à natureza e à cultura à remete a planos nunca pisados e essa exaltação lhe dá forças para sua caminhada e glória” (POTIGUARA, 2018, p. 137).

Podemos apontar como um novo começo a criação do GRUMIN, grupo de apoio às mulheres indígenas. A insatisfação com a invisibilidade sofrida pela mulher indígena, culminou na criação, em 1978, sendo oficializado em 1987, de um grupo para discutir questões sobre a inexistência de “estatísticas que documentassem as

maneiras como as mulheres indígenas eram ameaçadas e violadas em seus direitos humanos” (POTIGUARA, 2018, p. 49). Também foram discutidos métodos de reparação para conter a extinção das mulheres indígenas afetadas pela “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). Mais tarde, o grupo iniciou a discussão sobre a saúde reprodutiva das mulheres indígenas. Potiguara (2018, p. 52-53) cita os pontos de discussão, e entre eles estavam o reconhecimento, através de políticas públicas, dos “direitos reprodutivos das mulheres indígenas, de acordo com as tradições e culturas, desde que essas culturas não violentem as mulheres”; a conscientização da mulher indígena e do seu marido quanto à prática da concepção “e que o casal seja instruído, informado e conscientizado sobre a questão de esterilização depois do segundo ou terceiro filho, prática feita e imposta pelas políticas públicas” e “que as mulheres possam decidir sobre sua maternidade com dignidade e em conjunto com sua cultura e tradições”.

“Mulheres indígenas: criem suas organizações dentro de suas próprias casas!” (POTIGUARA, 2018, p. 56), esse foi o início de um novo começo. A criação a partir da resistência, a vida ganhando um novo rumo. Potiguara, com sua escrita transcendental, diz:

A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos parte da sabedoria, da verdade e do amor. Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo. Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir (POTIGUARA, 2018 p. 87).

A beleza está na possibilidade de promover espaços de criação, para dar voz àqueles que foram emudecidos por um sistema violento. Essa beleza encontramos na literatura indígena, que cria, através de seus autores, espaços que propiciam novos começos para mulheres e homens indígenas. “CRIEMOS, então... porque a criação é um ato divino que tende a mudar consciências, formar opiniões, suavizar o individualismo que ronda as mentes” (POTIGUARA, 2018, p. 61).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste trabalho, discutiu-se a potencialidade da mulher indígena em traçar um novo começo para o seu povo. Para isso, foi necessário voltar à pesquisa de Antonio Candido, pois o autor aborda a figura indígena e as diversas vezes que houve tentativas de inserção dessa figura na literatura. Assim, pode-se concluir a necessidade da abordagem e estudo da literatura indígena brasileira contemporânea. Percebe-se que a utilização indígena nas obras românticas foi no intuito de autopromoção da literatura brasileira e não no sentido de promover o conhecido a respeito das culturas indígenas existentes. Isso causou um entendimento errôneo com relação aos povos originários. Portanto, reforçar a importância de uma literatura indígena é estabelecer meios de conhecimento para que a sociedade possa ter uma compreensão mais ampla das culturas indígenas.

Ao abordar a figura da mulher indígena, esse trabalho proporcionou uma discussão acerca da violência praticada por séculos e que perdura até hoje através da privação de direitos básicos. Utilizando dois eixos de pesquisa: o ficcional, presente na obra de Eliane Potiguara, e o teórico, presente na obra de Hannah Arendt, foi possível buscar indícios de um novo começo na história da mulher indígena. Essa busca perpassou e ultrapassou o sentido teológico em que Hannah Arendt baseou-se para construir esse conceito. Nessa perspectiva, Arendt também vivenciou a violência, ainda que de forma diferente, sendo uma alemã de origem judaica. Não foi o intuito desse trabalho comparar as vivências e sim identificar, através da narrativa de Potiguara, a força e a capacidade de recomeçar presentes na feminilidade indígena.

A intenção de novo começo identificado na figura mítica Cunhataí resume a luta dos povos indígenas nas últimas décadas, corrobora com a emancipação de uma literatura indígena e determina a capacidade de gerar presente na mulher indígena. É importante esclarecer que esse “gerar” ultrapassa o sistema biológico, adentrando o âmbito espiritual, onde está presente a *anima*, a criatura interna desprendida de todos os dogmas e conceitos da sociedade. Cunhataí é a voz e o corpo coletivo das antepassadas, das mulheres indígenas da atualidade e das que ainda estão por vir. Essa coletividade feminina, da qual Eliane Potiguara faz parte, tem a capacidade de



construir uma ponte capaz de resgatar a ancestralidade e estabelecer um espaço de emancipação histórica. Seja através da literatura ou em outros meios, as culturas indígenas criarão raízes profundas através da voz feminina. E isso é observado a partir do apontamento que Potiguara faz com relação à importância da sabedoria feminina na cultura indígena. Mulheres, mães, seres pertencentes à terra e à natureza, têm a capacidade construtiva e reconstrutiva. Portanto, é necessário que essa discussão se estenda e que espaços continuem sendo criados na esfera literária.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: Experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 147p.

ARENDT, Hannah. *A Vita Activa e a Condição Humana*. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. cap. 1, p. 15-20.

CANDIDO, Antonio. **O Romantismo no Brasil**. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2002. 105 p.

CUNHA, Rubelise da. **O Arco em Palavra**: A reinvenção do presente nas crônicas de Daniel Munduruku. Pontos de Interrogação, Alagoinhas - BA, v. 4, n. 2, p. 71-84, jul./dez. 2014.

CUNHA, Rubelise da. O elo com a cadeia da tradição: A literatura indígena e o resgate da potência coletiva. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: Autoria, Autonomia, Ativismo. 389. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 270-285.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. A literatura indígena brasileira contemporânea: A necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: Autoria, Autonomia, Ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. 389 p.

JARDIM, Luciana Abreu. **Fragmentos de novos começos**: notas sobre a temporalidade do corpo feminino em textos de Clarice Lispector e Conceição Evaristo. Rio de Janeiro. Webinário NIELM, 2020.

JARDIM, Luciana Abreu. **Clarice Lispector e Julia Kristeva**: dois discursos sobre o corpo. 2008. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

KADIWÉU, Idjahure; COHN, Sergio (org.). **Tembetá**: Conversas com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue, 2019. 206 p. v. 1.

KRENAK, Ailton. A Potência do Sujeito Coletivo – Parte I [entrevista concedida a Jailson de Souza Silva]. **Revista Periferias** – O paradigma da potência, p. 1-21, v. 1, n. 1, 2018. Disponível em: <http://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acesso em 15 de outubro de 2020.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

OLIVIERI-GODET, Rita. A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco

(org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, Autonomia, Ativismo.** Porto Alegre: Editora Fi, 2020. 389 p.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense.** Rio de Janeiro: Makunaima, 2020. 138 p.

PEREIRA, Rodrigo da Rosa. **Perspectivas femininas afro-brasileiras em *Cadernos Negros (contos)*:** Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro e Miriam Alves. 2016. 239 p. Tese (Doutorado em História da Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, Rio Grande, 2016.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2018. 160 p.