

Corpo-território e *corpoema* em Eliane Potiguara e Graça Graúna

Cuerpo-territorio y cuerpoema en Eliane Potiguara y Graça Graúna

Marília Neide Lima SENA*

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Mayara Haydée Lima SENA**

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Mayara Ribeiro GUIMARÃES***

Universidade Federal do Pará (UFPA)

RESUMO: Este estudo centra-se na ideia de corpo-território, construída a partir da personagem Cunhataí, na obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, do povo Potiguara; e no conceito de corpoema, proposto por Graça Graúna, também Potiguara, em *Canto Mestizo* (1999). Assim, ao discutir as representações do corpo-território e do corpoema, este estudo compreende que, além de Cunhataí manifestar-se como expressão coletiva das mulheres originárias, a personagem também integra a experiência de outros seres não humanos, também violentados pela modernidade. Outrossim, a partir da categoria de *corpoema* – presente também, ainda que não nomeada dessa forma, em Eliane Potiguara –, é possível refletir sobre como a própria literatura originária, na disputa territorial discursiva no campo literário, é parte do corpo-território indígena.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo-território; corpoema; Eliane Potiguara; Graça Graúna; Cunhataí.

RESUMEN: Este estudio se centra en la idea de cuerpo-territorio, construida a partir del personaje Cunhataí, en la obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, del pueblo Potiguara; y en el concepto de cuerpoema, propuesto por Graça Graúna, también Potiguara, en *Canto Mestizo* (1999). De esta manera, al discutir las representaciones del cuerpo-territorio y del cuerpoema, este estudio comprende que, además de Cunhataí se manifestar como expresión colectiva de las mujeres originarias, el personaje también integra la experiencia de otros seres no humanos, también violentados por la modernidad. Además, a partir de la categoría de cuerpoema – presente tambien, aunque no nombrada de esa forma, en Eliane Potiguara –, se abre espacio para reflexionar sobre como la propia

* Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Possui graduação em Letras - Espanhol pela Universidade Federal do Pará (2023). Atualmente é presidente do Conselho Municipal dos Direitos das Mulheres de Castanhal (CMDM), educadora popular no cursinho popular Marielle Franco em Castanhal e militante do movimento social PAJEÚ. E-mail: senamarilialima@gmail.com.

** Doutoranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestrado em Letras - Estudos Literários (UFPA, 2021-2023). Possui especialização em Análise das Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina pela UFPA e em Docência do Ensino Superior pela Universidade Norte do Paraná (UNOPAR). Graduada em Letras - Língua portuguesa pela UFPA. E-mail: mayarahaydeesena@gmail.com.

*** Professora Associada de Literatura Brasileira no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA, Pesquisadora associada do Instituto de Romanística da Universidade de Zurique e da Universidade de Artes de Zurique e Membro do Swiss School of Latin American Studies (SSLAS) na Suíça. Bolsista Produtividade 2 do CNPq. E-mail: mayribeiro@uol.com.br.

literatura originaria, en la disputa territorial discursiva en el campo literario, es parte del cuerpo-territorio indígena.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo-territorio; cuerpoema; Eliane Potiguara; Graça Graúna; Cunhataí.

Introdução

*Cada nova linha é meu próprio corpo, tornado possível
pelo primeiro corpo, e aqui agora adentrando*

Natalie Diaz

A noção de território não se restringe unicamente a uma perspectiva espacial, político-econômico, introduzida pela retórica colonial-capitalista que avistou, nos territórios denominados como “americanos”, “africanos”, “asiáticos”, “oceânicos”, a possibilidade de uma violenta exploração humana e de outras formas de vida. Entre as perspectivas contrárias a essa episteme que também prega a cisão entre humano e natureza, resiste a concepção originária de corpo-território. Nesse sentido, este estudo centra-se na ideia de corpo-território construída a partir da personagem Cunhataí na obra *Metade cara, metade máscara*, lançada em 2004 pela escritora indígena Eliane Potiguara, do povo Potiguara; e no conceito de corpoema, desenvolvido no livro *Canto Mestizo* (1999) por Graça Graúna, também Potiguara. Ressalta-se, contudo, que as duas ideias estão presentes em ambas as obras, com maior ou menor intensidade. Essas duas categorias – de corpo-território e corpoema – por sua vez, abrem espaço para pensar a própria publicação de literatura indígena e a atuação de editoras indígenas, como a Pachamama, idealizada e gerida por mulheres originárias, ou da Wei, editora independente de Roraima fundada e dirigida pela poeta macuxi Sony Ferseck, ou a Livraria Maracá, especializada em literatura indígena escrita no Brasil. Ou ainda, projetos editoriais e parcerias entre escritores indígenas e casas editoriais, como é o caso de Daniel Munduruku, especialmente para obras infantis e didáticas, ou da própria Eliane Potiguara, que atua na criação de redes de distribuição alternativas e como curadora e gestora de suas próprias obras. Há ainda selos editoriais dentro de coletivos específicos geridos pelos próprios autores ou curadores indígenas,

lembrando ainda de projetos editoriais de coleções bilíngues, como a coleção Mundo Indígena, da editora Hedra. A literatura indígena, assim, na disputa territorial discursiva no campo literário, acaba ela própria configurando-se como parte do corpo-território indígena que buscamos discutir nesse artigo.

Em diálogo com pensadores e militantes indígenas e com o chamado feminismo comunitário de outros lugares do continente – movimento que também se dedica, como Eliane Potiguara e Graça Graúna, às questões do corpo-território –, as discussões deste estudo partem desse *lugar de enunciação indígena transhemisférico* que é *AbyaYala*, como propôs o pensador indígena *Maya K'iche'* Emil' Keme (2018). Keme, ao optar pela nomeação *AbyaYala* do povo Guna e propagada pela liderança indígena Aymara Takir Mamami, pretende criar uma coalizão indígena e não indígena de enfrentamento a “políticas culturais etnocêntricas e econômicas encarnadas nas ideias de América e América Latina/Latinidade”¹ (2018, p. 22, tradução nossa). *AbyaYala*, dessa forma, longe de pregar a homogeneização da diversidade dos povos originários, como fez a retórica moderna e colonial, está fundamentada nas questões que interligam diferentes etnias a nível continental. E este estudo compreende que as violações do corpo-território das mulheres originárias são uma dessas experiências em comum que atravessam os povos originários em *AbyaYala*.

Na obra de Potiguara, tendo em vista que as personagens Cunhataí e Jurupiranga apresentam uma relação metonímica com os povos indígenas do Brasil (Dorrico, 2018)², é possível, sob o signo do corpo-território da protagonista, discutir pontos que unem diversas experiências das mulheres originárias em Pindorama³. Ademais, este estudo revela que, na obra de Potiguara, Cunhataí se expressa não só como uma representação da experiência das mulheres originárias na modernidade, mas também como coexistência de corpos indígenas e de corpos não humanos, sobretudo o da terra e dos animais⁴.

Eliane Potiguara tem uma história atravessada pela violência colonial moderna, que retirou do seu seio familiar o seu bisavô e provocou o deslocamento de parte de sua família da Paraíba para o Rio de Janeiro. A poética de *Metade cara, metade máscara* é marcada pela

¹ “[...] políticas culturales etnocéntricas y económicas encarnadas en las ideas de ‘América’ y ‘Latinoamérica’/‘Latinidad’” (Keme, 2018, p. 22).

² “Os poemas, apesar de apresentarem a saga de Jurupiranga e Cunhataí, que podem ser facilmente compreendidos como a metonímia para o povo indígena no país, enunciam temas que evocam a uma reflexão para os povos originários em situação de exílio físico e epistemológico” (Dorrico, 2018, p. 18)

³ Termo pré-colonial utilizado pelos povos tupi para nomear o território colonialmente conhecido como Brasil.

⁴ Ressalta-se que a integração *corpo-indígena-terra* e a *corpo-indígena-animal* revelam uma coexistência que não pode ser lida simplesmente como metáforas, mas como imagens da inseparável e harmônica relação que os povos indígenas têm com os não humanos.

hibridez de gêneros e contempla temas como a identidade indígena, o desaldeamento, as guerras coloniais, o empobrecimento indígena, a resistência das mulheres indígenas. Como explica Graça Graúna, que, além de poeta, é teórica da literatura indígena no Brasil, o livro de Potiguara

é um espaço de plurissignificação que nos leva, de imediato, a uma reflexão acerca de sua estreita relação entre poesia e história, entre o real e o imaginário, o sagrado e o profano, o individual e o coletivo e outros elementos caracterizadores da obra literária. Nesse campo de multissignificação, estabelece-se o caráter emblemático que vem do próprio título do livro, como alusão à identidade. (2013, p. 98, grifo nosso).

Graúna, na insistente demarcação discursiva da criação de Potiguara como “espaço”, “campo”, também revela que a obra é um território em disputa no campo literário, integrando-se à noção que se estende à literatura indígena contemporânea de que “Palavra é o lugar”, como sintetiza Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 126). Isto é, na obra *Metade cara, metade máscara*, o corpo-território e o que pode ser pensado também como *palavra-território* são questões emergentes, considerando que, na literatura indígena contemporânea, a luta pelo território e pela palavra se entrecruzam. “Palavra e terra, em suma, são dois direitos pelos quais os escritores indígenas lutam para conquistar a autonomia” (Dorrigo, Danner, Danner, 2020, p. 255). Esses conceitos são importantes para se pensar também a própria produção e publicação de literatura indígena em grandes ou médias editoras, ou em projetos editoriais em parceria com curadores, tradutores e autores indígenas, como uma ação de territorialidade que fura a hegemonia do mercado editorial abrindo-o inclusive para coleções bilíngues, em português e em línguas indígenas, como é o caso da publicação dos cantos dos pajés Parahiteri e de outras narrativas de tradição oral dos povos Guarani, Guarani Mbya, Caxinauá, Karitianas em suas línguas de origem.

Em alguns dos textos de Potiguara, a noção de *palavra-território* das mulheres originárias emerge semelhante à natureza territorial de um *corpoema*, imagem presente em poemas de Graça Graúna. O termo é um neologismo de Graúna que aparece em sua obra poética, como no poema “Cartografia do imaginário” (2009), e que, entre outras questões, demonstra a natureza indissociável do poema e do corpo indígena. Neste estudo, priorizam-se bases teórico-poéticas originárias, tendo em vista que a experiência corpórea-territorial da criação verbal indígena se diferencia, em muitos aspectos, da experiência ocidental. As fundamentações teórico-poéticas se justificam na compreensão de que a literatura indígena, nas últimas décadas, vem criando sua própria teoria (Graúna, 2013). Outrossim, salienta-se que,

embora não se manifeste apenas na experiência de Cunhataí no livro, a cosmopercepção⁵ indígena de corpo-território se mostra mais latente na personagem, denunciando que o controle do corpo feminino continua sendo um domínio territorial (Segato, 2006).

Em *Canto mestizo*, o corpo-território, sobretudo a partir de uma pulsão ancestral de retomada, é uma questão ubíqua. O livro foi publicado originalmente em 1999 e, em 2023, 25 anos depois, ganhou uma nova edição pela Retomada Editorial, um selo editorial da própria Graça Graúna. *Canto mestizo* é composto por duas partes principais: os “Haikais” e o “Post-scriptum”; e, segundo Leila Miccolis (1999) na apresentação da primeira edição do livro, a obra “literalmente nos arrasta para dentro da terra, nesta trajetória inversa a que o ser humano empreende, tão distanciado de seus látex, de suas seivas, de suas entranhas viscerais” (p. 3).

Além de publicar livros de poemas como *Flor da mata* (2014), *Tessituras da terra* (2001), *Fios do tempo* (2021), entre outros, Graça Graúna lança *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), contribuindo decisivamente para a crítica indígena. Na obra, a autora conceitua, por exemplo, a “literatura-assinatura” indígena como composta de auto-histórias de escritoras e escritores indígenas, bem como um

[...] lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização” (p. 15).

Assim, analisando as representações do corpo-território de Cunhataí em *Metade cara, metade máscara*, nota-se que, além de Cunhataí manifestar-se como expressão coletiva das mulheres originárias, a personagem também integra a experiência de outros seres não humanos, também violentados pela modernidade. Além disso, a partir da categoria de *corpoema* – presente também, mesmo que não com este vocábulo, em Eliane Potiguara –, é possível refletir como a própria literatura originária, na disputa territorial discursiva no campo literário, é parte do corpo-território indígena.

1. O Corpo-Território de Cunhataí

Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada

⁵ O estudo, embasado na pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2002), opta pelo conceito decolonial “cosmopercepção”, em lugar do restritivo “cosmovisão”, pois este último “é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (Oyèwùmí, 2002, p. 3).

*Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
Chega de matar minhas cantigas e calar a minha voz.
Não se seca a raiz de quem tem sementes
Espalhadas pela terra pra brotar.*

Eliane Potiguara

O conceito de corpo-território tem sido amplamente debatido nos movimentos indígenas e nos estudos sobre cosmopercepções indígenas. Na militância originária no Brasil, por exemplo, recentemente a noção de corpo-território foi ecoada no tema da III Marcha das Mulheres Indígenas em 2023: “Mulheres biomas em defesa da biodiversidade pelas raízes ancestrais”. No campo teórico, estudiosos indígenas e não indígenas também discutem, sobretudo a partir de cosmologias originárias, questões sobre corpo-território. Entre os não indígenas, destaca-se o nome do geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert (2020), que percebe duas noções fundamentais para os estudos sobre o tema: a de que o corpo humano é um território e a de que o território-Terra é um corpo. Outrossim, na antropologia, Eduardo Viveiros de Castro interpreta a terra como corpo indígena e o indígena como parte integrante do corpo terrestre (2017)⁶.

Contudo, este estudo parte do conceito de corpo-território formulado sobretudo por mulheres originárias de AbyaYala, que compreendem não só os corpos como territórios indissociáveis da natureza, mas também afirmam que as violências coloniais os atingem simultaneamente. No continente, a perspectiva feminista, no contexto de lutas pelo território, emerge com a eclosão de mulheres que resistiam ao extrativismo (García-Torres; Vázquez, Hernandez; Jiménez, 2023). Nessa conjuntura, o conceito de território-corpo-terra das feministas comunitárias foi e tem sido fundamental, visto que, a partir dele, é possível “visibilizar as relações entre a violência sobre os corpos das mulheres e os processos globais de expropriação de territórios.” (García-Torres; Vázquez, Hernandez; Jiménez, 2023, p. 33).

Para as feministas comunitárias, combater as violências que ferem seus corpos, diz Lorena Cabnal (2010), teórica indígena dos povos Maya e Xinka, é crucial “tanto para o meu primeiro território-corpo como para o meu território histórico, a terra” (p. 22, tradução nossa)⁷. Assim, o movimento, que ganha força no início do século XXI, contrapõe-se não somente aos

⁶ “A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos” (Viveiros de Castro, 2017, p. 191).

⁷ “tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal, 2010, p. 22).

sistemas capitalista e colonial, mas também ao patriarcado colonial e o originário, pois eles atingem os corpos originários das mulheres e o da terra. Como evidencia Cabnal,

Não defendo meu território-terra apenas porque necessito dos bens naturais para viver e manter uma vida digna para as outras gerações. Na perspectiva de recuperação e de defesa histórica do meu território-corpo-terra, assumo a recuperação do meu corpo expropriado para gerar-lhe vida, alegria, vitalidade, prazeres e construção de saberes libertadores para a tomada de decisões. E essa potência uno à defesa do meu território-terra, porque não concebo este corpo de mulher sem um espaço na terra que dignifique minha existência e promova minha vida em plenitude (2010, p. 21, tradução nossa).⁸

No que diz respeito ao patriarcado colonial, este, segundo a feminista zimbabuense-sul-africana Anne McClintock (2010), constituiu-se junto às fantasias sexuais dos colonizadores quanto ao “Novo mundo” e aos corpos das mulheres indígenas. Critóvão Colombo, ao avistar as terras do Caribe, descreveu-as como um formato de seio de mulher, “com uma pretuberância inconfundível de um mamilo” (McClintock, 2010, p. 43). A “conquista” das novas terras, nesse sentido, desenhava-se sob a perspectiva de violência territorial, de gênero e de raça, “O conhecimento do mundo desconhecido estava mapeado como uma metafísica da violência de gênero” (McClintock, 2010, p. 47). Já o chamado patriarcado originário ancestral, segundo o feminismo comunitário territorial, origina-se antes do processo colonial, configurando-se como

um sistema milenar e estrutural de opressão contra as mulheres originárias ou indígenas. Este sistema estabelece sua base de opressão desde sua filosofia que normatiza a heterorealidade cosmogônica como mandato, tanto para a vida de mulheres e homens quanto para a relação destes com o cosmos (Cabnal, 2010, p. 14, tradução nossa).⁹

No Brasil, uma das principais representantes da militância política e poética das mulheres indígenas foi e é Eliane Potiguara, que, entre tantas atuações, foi também fundadora, em plena Ditadura Militar, do Grumin (Grupo Mulher – Educação indígena), um coletivo de

⁸ No defiando mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal, 2010, p. 21)

⁹ “un sistema milenar estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos” (Cabnal, 2010, p. 14).

luta pelos direitos das mulheres originárias. A respeito dessa influência, Ailton Krenak, no prefácio de *Metade cara, metade máscara*, intitulado “Uma terra que grita – a escrita de Eliane Potiguara”, reconhece a “extemporalidade” de Potiguara na incorporação da perspectiva de gênero no Movimento 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 (Krenak, 2018, p. 11)

O próprio livro *Metade cara, metade máscara*, publicado em 2004 no contexto de efervescentes discussões acerca dos movimentos de mulheres originárias em AbyaYala, também manifesta, como tema fundamental, a luta das mulheres indígenas. A obra de Potiguara, embora não tenha mencionado o termo “feminismo comunitário”, como fizeram as mulheres indígenas em vários lugares do continente, compartilhou a mesma compreensão de corpo-território ao defender que o corpo da mulher indígena e o corpo da Terra são intimamente interligados.

O meio ambiente, o território, o planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e, por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. Isso é um testemunho para a sociedade e para a formação da cidadania brasileira. Se a natureza deve ser respeitada no seu ciclo de existência e valorizadas as fases da Lua, da maré, do florescimento das árvores, da correnteza dos rios, do nascer e do pôr do sol da colheita, as mulheres indígenas devem ter o mesmo tratamento (Potiguara, 2018, p. 58)

Em relação aos textos poéticos do livro, a luta das mulheres originárias aparece protagonizada por Cunhataí. A personagem indígena atravessa os capítulos da obra: “1. Invasão às terras indígenas e a migração”, “2. Angústia e desespero pela perda das terras e pela ameaça à cultura e às tradições”, “3. Ainda a insatisfação e a consciência da mulher indígena”, “4. Influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade”, “5. Exaltação à terra, à cultura e à espiritualidade indígenas”, “6. Combatividade e resistência” e “7. Vitória dos povos”. As nomeações dos capítulos representam o percurso colonial desde a invasão até a libertação dos povos indígenas, bem como a história, mediante a hibridez de gêneros textuais, é contada a partir da perspectiva das personagens Cunhataí e Jurupiranga.

Jurupiranga e Cunhataí são dois personagens do texto *Ato de amor entre povos*, de minha autoria, reproduzido nas próximas páginas, que sobreviveram à colonização e,

poeticamente, vão nos contar as suas dores, lutas e conquistas. Esses personagens são atemporais e sem locais específicos de origem. Eles simbolizam a família indígena e o amor, independentemente de tempo, local, espaço onírico ou espaço físico; eles podem mudar de nome, ir e voltar no tempo e no espaço (Potiguara, 2018, p. 31)

No livro, embora a coexistência humana e de outros viventes seja mais frequentemente representada no corpo-território da Cunhataí, essa integração se estende aos povos originários em geral¹⁰. No que se refere à experiência das mulheres originárias, os poemas “Terra-mulher” e “Terra cunhã” são os que mais se destacam na composição da ideia de corpo-território. Ambos pertencem ao terceiro capítulo do livro, “Ainda a insatisfação e a consciência da mulher indígena: Revolta e desespero de Cunhataí”, em que o tema central é a experiência das mulheres indígenas a partir da voz de Cunhataí. Do mesmo modo, os dois poemas apresentam, na indistinção entre corpo da terra e corpo da mulher originária, um corpo-território originário feminino, bem como expõem as consequências do processo colonial nessa terra.

Terra Cunhã

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

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

No dia em que rastejaste
Imploraste tua terra – e JÁ TINHAS!
A teu lado companheiras: miséria e morte
A violência e a angústia dos trópicos...

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

Sabes do rio de lágrimas
Que te aperta o peito aflito

¹⁰ Tal pensamento é presenciado, por exemplo, no poema “Tocantins de sangue” (“Nas veias Tocantins/Corre teu sangue humano” (Potiguara, 2018, p. 62); e em “Oração aos povos indígenas” (“Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada/Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz. [...] Não se seca a raiz de quem tem sementes/Espalhadas pela terra pra brotar [...]” (p. 33).

Na bolsa d'água o filho esperas
Futuro, luz, nova era.

Mas luta, raiz forte da terra!
Mesmo que te matem por ora
Porque estás presa ainda
Nas garras do PODER e da história. (Potiguara, 2018, p. 81)

Além da indistinção entre mulher e natureza identificada no título do poema “Terra Cunhã”, em que “cunhã” significa “mulher” no tupi, outros versos anunciam esse vínculo. Destaca-se o verso “Imploraste tua terra – e JÁ TINHAS!”, em que, mesmo com as consequências do processo colonial enfatizadas nos versos anteriores, um território não se perdeu, podendo ser lido como o próprio corpo (o travessão também realça esse laço). Essa noção se sustenta em versos no final do poema que indicam a correlação entre mulher e terra: “rio de lágrimas”, “Na bolsa d’água o filho esperas”, “raiz forte da terra!”. A resistência indígena, oriunda da mulher originária e tema central dos últimos momentos do poema, portanto, aflora junto às imagens de corpo-território. Na poesia de Potiguara, frequentemente a recuperação do território se relaciona com a retomada do próprio corpo, o que pode ser visto também no famoso poema “Eu não tenho minha aldeia”. Além disso, no poema Terra Cunhã, o território-útero da mulher indígena é a possibilidade da perpetuação da vida indígena e do “Futuro”.

Do mesmo modo, o poema enfatiza as dores coletivas, entoando uma voz comunitária (da Terra e das mulheres indígenas), em que, em muitos momentos, não é possível diferenciar o ser humano do seu território. No percurso secular deste *corpo coletivo* (Esbell, 2020), o sofrimento é um tema central: “A violência e a angústia dos trópicos”. O mal-estar humano e o não humano, diante da modernidade/colonialidade, são formas indissociáveis do pesar originário. Ocidentalmente, esta dor poderia ser interpretada como um sofrimento exclusivamente humano; todavia, várias etnias indígenas presenciam as queixas de outros viventes no contexto de degradação ambiental. A Terra, para o xamã Yanomami Davi Kopenawa, por exemplo, “sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimentos” (2015, p. 468).

No poema, ao sofrerem simultaneamente várias violências provocadas pelo sistema colonial moderno, Terra e mulher, ambas oprimidas, experimentam não só um silenciamento conjunto, mas também são atingidas pelo genocídio e pelo ecocídio, o que vem sendo chamado de “violência ambiental contra as mulheres” (García-torres *at al*, p. 34). Em outras palavras, a partir da corpo-território de Cunhataí, o poema desabafa indissociavelmente não só a histórica

opressão humana das mulheres indígenas, mas também a violência moderna e colonial contra o corpo da mãe terra.

Outrossim, ao questionar a ideia colonialmente construída de história, o poema evidencia a personagem Terra/mulher indígena, apagada da memória oficial. A personagem originária comparece não somente em segunda pessoa, como interlocutora do poema; mas também em terceira pessoa, tendo sua história finalmente narrada; e em primeira pessoa, uma vez que a história contada pelo poema se confunde com a experiência da voz do próprio sujeito do poema (“Não aguento mais mentiras!”). Delineia-se, dessa forma, um movimento de retomada coletiva das vozes das mulheres originárias e um rompimento com o silenciamento histórico.

A insurreição da voz indígena vem afirmar o corpo-território, marcado por imagens que emergem em diferentes gêneros no livro. Ainda no terceiro capítulo, por exemplo, em prosa poética e pautado na revolta de Cunhataí, Eliane descreve o corpo-território de Cunhataí:

Cunhataí tem os olhos de águia, Cunhataí tem a memória dos elefantes. Cunhataí tem as pernas de um alce, velozes como as éguas. Cunhataí vislumbra o novo, apesar de sua angústia, e quer saber onde está o seu amor, desaparecido por ação do colonizador. Cunhataí reconhece que as bases de suas tradições indígenas só serão preservadas quando sua família estiver unida, física e moralmente. Cunhataí sai pelas matas, pelos céus, pelos rochedos, pelas montanhas, pelos rios e pelos lagos buscando suas raízes fragmentadas e fragilizadas pelo colonizador de todos os tempos. (p. 76)

Desde o primeiro capítulo do livro, em que o afastamento, de cunho colonial, de seu companheiro e a intrusão no território originário culminam em imagens de desmembramento do corpo-território, Cunhataí tem um papel decisivo na preservação da tradição originária, inscrita também no seu corpo-território. Potiguara demonstra como as mulheres indígenas são indispensáveis na recuperação da “chama do conhecimento ancestral” (p. 89). Segundo a autora, “Receber a herança ancestral de nossa família ou de uma cultura é uma missão a cumprir, isso é praticamente obrigatório dentro da alma. Mas levar adiante essa herança é Sabedoria” (2018, p. 89). Nessa perspectiva, “A palavra da mulher é sagrada como a Terra” (p. 88), como descreve a frase do cacique Xavante a partir da qual Potiguara parte para pensar sobre a libertação dos povos originários.

Em alguns dos poemas¹¹, Potiguara evidencia como as *palavras-territórios* das mulheres originárias foram historicamente loteadas, bem como anuncia a importância da

¹¹ No poema “Na trilha da mata”, por exemplo, tematiza-se o deslocamento indígena no domínio da literatura Ocidental e a marginalização dos modos de vida e das criações dos povos originários. O que chama atenção no poema é a localização do ato de “contar”, coletivo por natureza, “na trilha da mata”. Isto é, percorre-se, indissociavelmente, territórios e palavras, assim caminha a literatura indígena.

literatura indígena nesse conflito de terras. A integração palavra-território, sobretudo das mulheres, manifesta-se como questão fundamental em sua obra e também nas literaturas indígenas em geral¹². No poema “Mulher!”, por exemplo, a palavra-nascente está enraizada na noção de corpo-território indígena (Sena, 2023).

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 à beira-rio
chama pelos passarinhos
e canta como eles, mesmo sozinha
e vê teu corpo forte florescer.

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

Vem, irmã
liberta tua alma aflita
liberta teu coração amante
procura a ti mesma e grita:
sou uma mulher guerreira!
sou uma mulher consciente! (Potiguara, 2018,
p. 83)

O corpo-território (que também é água-palavra) revela-se como lugar de florescimento. Talvez por isso o poema encerre o terceiro capítulo, tendo em vista que os três primeiros capítulos enfatizam o sofrimento de Cunhataí¹³ e o processo de invasão colonial. O levante do poema – como representação do levante da própria literatura indígena¹⁴ – convoca as mulheres

¹² Ver (Dorrigo, Danner, Danner, 2020)

¹³ “A tristeza como tema fundamental se encontra nos três primeiros capítulos da obra, pois o livro ‘faz um percurso identitário: desde a perda da identidade, memórias, vidas, ancestralidade, terras etc. com a invasão colonial, o que resulta em ‘angústia e desespero’, até, finalmente, o reencontro com a ‘Identidade indígena’” (Sena, 2023, p.).

¹⁴ Literatura indígena, neste estudo, assim como enfatiza Trudruá Dorrigo (2017), é expressão originária que está para além da configuração escrita, uma vez que manifestações estéticas orais dos povos indígenas também são compreendidas como literatura. Dessa forma, “[...] pensar a literatura apenas nos suportes do livro, de modo impresso, desqualifica outros tipos de expressões, quando, na verdade, vemos na oralidade diferentes formas de

indígenas, no movimento de “lavar a dor à beira-rio”, ao reencontro dos próprios corpos (coletivos), assim como reitera uma possibilidade indígena – e não exclusivamente freudiana – de *cura pela palavra*.

O convite do poema às mulheres originárias, realçado pelos vocativos dos primeiros versos das cinco estrofes, é para a composição de uma voz coletiva, “minhas palavras”, “tua história”. Numa purificação que começa pela água-palavra, um batismo às avessas, a libertação é o reencontro com outros viventes e com outras linguagens, “chama pelos passarinhos/e canta como eles”. Somente assim, “vomita[ndo] o teu silêncio” e com fluência em uma linguagem mais-que-humana, é possível retomar o próprio corpo-território.

A incorporação da palavra humana/animal/vegetal à ideia de território estabelece o movimento de reintegração da ancestralidade, colonialmente afetada. Portanto, mais uma vez, Potiguara demonstra a importância da palavra-fonte das mulheres originárias como via à Memória ancestral, isto é, como uma tecnologia da memória (Munduruku, 2012).

2. O Corpoema

*Um poema é indígena quando entoado
por um corpo indígena.*

Trudruá Dorrico

No feminismo comunitário, o corpo da mulher indígena é um território histórico inseparável da Terra (Cabnal, 2010). Ademais, no movimento, mesmo que de modo mais discreto, a palavra originária também emerge integrada ao corpo indígena, logo, ao território. Lorena Cabnal, por exemplo, demonstra o efeito decolonial da palavra das mulheres originárias:

Gostaria de convidá-las para que sintam minha palavra, para que escutem minha palavra sentindo-a. Se a racionalizarem, daremos poder e mais poder à lógica racional, como um dos poderes colonizados pela construção que está profundamente internalizada em nossos corpos. Convido-as para que não racionalizem o que vou compartilhar. Só sintam minha palavra, que não é de minha individualidade, mas vem de vários corpos de mulheres indignadas, com quem tecemos essa proposta. Sentir a palavra é um ato de descolonização da racionalidade [...] (2022, p. 2, grifo nosso)

manifestações estéticas que podem ser denominadas como literatura, não tomando como parâmetro a ocidentalizada, mas aquela que tem na sua expressão uma assertiva cultural ligada à tradição oral e às práticas ritualísticas (portanto, não somente sob a forma impressa, livresca)” (p. 218)

A racionalidade, como já se sabe, foi indispensável na elaboração da colonialidade da estrutura de poder que legitima a Europa e seu domínio mundial (Quijano, 1992), construindo também, no campo do saber, a cisão entre humano e natureza. Contrária a isso, Cabnal, ao propor a escuta da palavra-coletiva indígena – do *eu-nós* (Dorrigo, 2017) em terreno literário indígena –, reafirma a relação originária entre corpo (coletivo) e palavra, do mesmo modo que assinala a *práxis* decolonial da palavra das mulheres indígenas.

Na mesma direção, Adriana Guzmán Arroyo, indígena Aymara e feminista comunitária antipatriarcal, em *Descolonizar la memoria, descolonizar los femininos* (2019), enfatiza que “o território das palavras” é “território de luta e de disputa de sentidos, sentires e significados para nós como feministas comunitárias [...]” (p. 1, tradução nossa)¹⁵. Dessa forma, embora ressalte que a luta do feminismo comunitário é feita desde os corpos das mulheres originárias de AbyaYala, Arroyo defende também o papel pertinente da disputa territorial no campo da escrita para a descolonização dos pensamentos e dos corpos originários. Segundo ela, “as palavras não se privatizam, os sentidos se constroem e se disputam, isso também é autonomia, isso é descolonizar nossos corpos e nossos pensamentos, por isso nomeamos e colocamos em palavras escritas esta luta” (p. 3, tradução nossa)¹⁶. Em outras palavras, a luta discursiva – e aqui pensando a partir do campo literário – busca não só a retomada concreta dos territórios espoliados, mas também a recuperação dos próprios corpos originários. Por essa razão, autores indígenas contemporâneos, em suas obras literárias, reescrevem(-se) insistentemente (n)o corpo-território indígena.

Graça Graúna, assim como faz Eliane Potiguara, integra a palavra originária ao corpo-território no livro *Canto mestizo*. Na obra, a corporeidade territorial originária também não é antropocêntrica: é composta pela relação entre reinos. São protagonistas não apenas os não humanos (como os vegetais, animais, o mar, a pedra etc.), mas também os humanos que historicamente perderam a humanidade (como as populações negras, indígenas e mulheres). A título de exemplo, destaca-se o poema “Colheita”:

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

¹⁵ “territorio de lucha y disputa de sentidos, sentires y significados para nosotras como feministas comunitarias” (Arroyo, 2019, p. 1)

¹⁶ “las palabras no se privatizan, los sentidos se construyen y se disputan, eso también es autonomía, eso es descolonizar nuestros cuerpos y nuestros pensamientos, por eso nombramos y ponemos en palabras escritas esta lucha” (Arroyo, 2019, p. 3)

Planta-se o inhame
e nove meses esperar
o parto da terra.
Planta-se o caldo
e docemente esperar
a cana da terra.

Palavra: eis minha safra
de mão em mão
de boca em boca
uma porção Campestre
Potiguara no ser (p. 46)

O poema revela a correspondências entre o cultivo da terra e do poema. Ambos exigem tempo e saber coletivo. No primeiro momento, Graúna expõe, poeticamente, a questão moderna/colonial da perda do território indígena. Contudo, também enfatiza que essa condição de acanhamento do território não implica ausência de vias à ancestralidade. Os substantivos ritmados no quarto e no quinto verso dão o compasso desse “caminho de volta”.

Na segunda estrofe, a figura da hortalixa, sob o signo de uma gestação da Terra, reafirma a cosmopercepção do corpo-território. A inversão poética da plantação do caldo (produto da intervenção humana) em lugar do plantio do pedaço de colmo da cana, sugere reciprocidade dessas “espécies companheiras”¹⁷, humanidade e terra, ao realçar tanto o trabalho desta quanto o daquela no processo de plantação. Essas ações (da humanidade e da terra), expressas no infinitivo, como em “esperar”, e com concordância verbal desamarrada, evidenciam que tais atos não se encerram em uma pessoa gramatical e em um tempo específicos. O tempo do poema e do plantio não obedecem nem à cronologia moderna e nem às estruturas gramaticais.

A última estrofe é a época da colheita: está maduro o poema. O poema indígena, artesanal e ancestral, é um trabalho manual e oral que passa “de mão em mão/de boca em boca”. Os últimos versos, mais uma vez, consagram o corpo-território Potiguara-Campestre¹⁸, mas também a palavra indígena – que é também corpo-território – como produção coletiva em descompasso à aceleração da modernidade.

Outrossim, no último poema de *Canto mestizo*, que não tem título, surge a palavra-chave do livro: corpoema.

DOMEIO DANOITEAOMEI
ODODIAOESPANTODOUNI
VERSORETALHADO EMFA

¹⁷ Expressão de Donna Haraway (2022) que contraria a ideia de excepcionalismo humano. “Cada espécie é uma multidão multiespécies. O excepcionalismo humano é o que as espécies companheiras não podem tolerar. Diante das espécies companheiras, o excepcionalismo humano se mostra como o espectro que amaldiçoa o corpo à ilusão, à reprodução do mesmo, ao incesto, e assim torna a rememoração impossível” (p. 205)

¹⁸ São José do Campestre é a cidade onde nasceu Graça Graúna e fica “a 63 km da aldeia Katu, do povo Potiguara/RN” (p. 69)

TIASALIMENTA O POEM
AEAVERT IGINOSAFOME
DEVENCEROINTRICADOM
UNDODASPALAVRASDAN
OITEAOMEIODIATAL
HOSEFATIASDOSMU
ITOSCAMINHOSDOMU
NDOALIMENTAMACAR
TOGRAFIADOIMAGI
NARIODOCORPOEMA

No poema, embora justificado uniformemente em sua forma, em seus sentidos, a fragmentação apresenta-se alicerçada à realidade. Se interpretado a partir do modelo de leitura comum aos sistemas de escritas ocidentais, fraciona-se o tempo, reparte-se a experiência em “FA-TIAS” – à maneira da perda da experiência benjaminiana – e o eu vivencia a perplexidade diante do “UNI-VERSO” desintegrado. Essa dispersão, todavia, contrasta (e nutre) o complexo e emaranhado “mundo das palavras”. Chama a atenção o *enjambement* entre o sexto e o sétimo verso, já que essa ruptura súbita em “intricadom/undodaspalavras”, mais precisamente na palavra “m/undo”, aciona, contrariamente, o sentido de “desfazer, “desatar” no inglês – caminho interpretativo possível já que a autora usa esta língua também para escrever outros poemas do livro. A convivência de várias línguas na obra (português, inglês, espanhol, tupi, guarani, crioulo) é uma das estratégias de composição de um “Canto mestizo”.

Mas, afinal, o que pode o intricado “m/undo” das palavras ante a experiência (sem dúvida, indígena) da fragmentação na atualidade?

Mediante um *caça-palavras* (Barros, 2022), o poema propõe não só que o leitor busque as palavras ocultas no emaranhado de letras, mas que trace linhas/vias/sentidos concretos a partir da dimensão territorial do poema. O caminho é a palavra, a retomada da palavra, isto é, a literatura indígena é um trajeto à ancestralidade, a si, ao corpo coletivo. A cartografia proposta pelo corpoema é, então, não só de representação gráfica do território do poema, mas também de uma tradução geoespacial de si, do corpo. O poema é a via ao corpo-território ou é o próprio corpo-território? Os dois! Fragmentam-se palavras, aglomeram-se letras: estão inscritas, no encorpamento quadrilátero do poema, tanto a representação quanto a resistência à experiência da fragmentação, da perda indígena do corpo-território.

Nesse sentido, se as palavras originárias, conectadas ao movimento indígena, como se sabe, demarcam territórios na literatura, Eliane Potiguara e Graça Graúna também demonstram que a palavra literária indígena – ou o *corpoema* – é parte do corpo-território indígena.

Considerações Finais

Este estudo, que objetivou pensar a partir das representações do corpo-território e do corpoema em *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, e em *Canto mestizo*, de Graça Graúna, revelou a importância dos não humanos nessas integrações. Observou-se, então, que, no caso de Cunhataí, além da personagem incorporar coletivamente as mulheres originárias e suas histórias, seu corpo constitui-se também a partir de representações de experiências vegetais, animais, telúricas. No livro, embora a noção de corpo-território não esteja presente apenas na experiência de Cunhataí, as discussões em torno da personagem se basearam, sobretudo, na percepção do intenso vínculo entre o corpo de Cunhataí e o da terra, bem como nas violações concomitantes desses territórios no processo colonial.

No que concerne à obra de Graúna, revela-se que a palavra indígena – atenta à modernidade, mas não fixada nela – também habita outras temporalidades, como a dos vegetais em “Colheita”, o que ocorre também na poesia de Eliane Potiguara. O corpo coletivo nas obras das autoras não abriga apenas humano; em sentido expandido, é uma composição a partir da escuta de outras linguagens. O corpoema indígena é lugar das “espécies companheiras” que convivem harmonicamente também “nesta terra que é o livro” (Dorrigo, 2023, p. 7).

No cenário continental do começo do século XXI, as temáticas do livro de Eliane Potiguara e de Graça Graúna, como se viu, coincidem, inevitavelmente, com o que pensava o feminismo comunitário em AbyaYala. Ressalta-se, contudo, que, neste estudo, as aproximações entre feminismo comunitário e militância política e poética das autoras não estão a serviço de essencialismos coloniais, e sim, assim como propôs Emil’ Keme (2018), partem de pontos de encontro de experiências que unem diferentes etnias. Desse modo, a partir de AbyaYala como lugar de enunciação originária (Keme, 2018), é possível pensar as *práxis* que se entrecruzam na luta transhemisférica de mulheres originárias por seus corpos-territórios, inclusive no campo literário.

Outrossim, a categoria corpoema, expressão literariamente pensada por Graça Graúna, sintetiza, neste estudo, o pensamento de integração entre palavra e corpo-território originários que se manifesta, como demonstrou a pesquisa, nas obras e em várias pensadoras e militantes indígenas em AbyaYala. Nessa perspectiva, o feminismo comunitário e as obras de Potiguara e de Graúna demonstram que o que aqui está sendo chamado de *palavra-território* das mulheres originárias é fundamental no combate à colonialidade/modernidade, que empreende, simultaneamente, a extinção de vozes, corpos e territórios. Como adverte a teórica feminista

comunitária Julieta Paredes (2013), do povo indígena Aymará, é fundamental retomar os saberes das ancestrais indígenas; e um destes é a poesia.

Assim, a *práxis* poética de Eliane Potiguara e de Graça Graúna caminha em direção ao esfacelamento da ideia de desintegração do ser humano da natureza, produzida pelo sistema colonial moderno. Como aponta o artista macuxi Jaider Esbell sobre a escrita indígena, “Como agente-autor me cabe pegar a mão do humano e introduzi-lo na natureza até que ele se perca para se achar uma só coisa. Antropoceno reverso? (2020, p. 21). Os corpoemas de Eliane e de Graúna buscam provocar este antropoceno reverso, ou antropocentrismo reverso, assim como anseiam conduzir o ser humano ao seu verdadeiro lar.

REFERÊNCIAS:

ARROYO, A. G. **Descolonizar la memoria**, descolonizar los femininos. 2. Ed. La Paz, Bolívia: Tarpuna Muya, 2019.

BARROS, R. K. B. **O canto de Graúna: uma poética da heterogeneidade nas literaturas brasileiras contemporâneas**. Salvador: Eduneb, 2022.

CABNAL, L. Acercamientos a la contrucción de la propuesta de pensamiento epistemológico de mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya-Yala. In.: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. ACSUR, p. 11-25, 2010.

DORRICO, J. A oralidade no impresso: o ‘eu-nós lírico-político’ da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 216–233, 2017.

_____. Vida e voz indígena: a literatura de Eliane Potiguara. In.: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3 ed. Rio de Janeiro: Grumin, p. 17-18, 2018.

_____; DANNER, F.; DANNER, L. F. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

_____. **Originárias: Uma antologia feminina de literatura indígena**. São Paulo: Companhia das letrinhas, 2023.

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

_____. Autodecolonização – Uma pesquisa pessoal no além coletivo. **Galeria Jaider Esbell**, 9 ago. 2020. Disponível em: <www.jaideresbell.com.br/site/2020/08/09/auto-decolonizacao-uma-pesquisa-pessoal-no-alem-coletivo/>. Acesso em 13 jun. 2023.

GARCÍA-TORRES, M.; VÁZQUEZ, E.; HERNÁNDEZ, D. T. C.; JIMÉNEZ, M. B. Extrativismo e (re)patriarcalização dos territórios. In: HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Bayón. **Corpos, territórios e feminismos**: compilação latino-americana de teorias e práticas políticas. São Paulo: Elefante, p. 31-48, 2023.

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

_____. **Canto mestizo**. 2. ed. Recife, PE: Ed. da autora, 2023.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *Revista Geographia*, Niterói, v. 22, p. 75-90, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>>. Acesso em: 23 jul. 2023.

_____. Território(s) numa perspectiva latino-americana. **Journal of Latin American Geography**. v. 19, p. 141-151, 2020.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. Tradução Juliana Fausto. São Paulo: Ubu, 2022.

KAMBEBA, M. W. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KOROL, C.; FLORES, L. D. Feminismo Comunitário de Iximulew-Guatemala: Diálogos com Lorena Cabnal. **Hawò**, Goiânia, v. 2, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/71609>. Acesso em: 11 fev. 2025.

KEME', E. "Para que Abiyala viva, las Américas deben morir: hacia una Indigeneidad transhemisférica". *Native American and Indigenous Studies*, v. 5, n. 1, p. 21-41, 2018.

KRENAK, A. Uma terra que grita – a escrita de Eliane Potiguar. In: POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. 3 ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

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

MCCLINTOCK, A. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MICCOLIS, L. Viagem ao centro da terra. In: GRAÚNA, G. **Canto Mestizo**. Maricá/RJ: Blocos, 1999.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena e as novas tecnologias da memória. In: **LEETRA Indígena**. v. 1, n. 1, São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA, p. 16-23, 2012.

OYĖWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.

PAREDES, J. **Hilando Fino: desde el feminismo comunitário**. 2. ed. México: creativecomons, 2014.

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

SEGATO, R. L. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez**. Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado México: Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana, 2006.

SENA, M. H. **A melancolia em Repertório selvagem, de Olga Savary, e Metade cara, metade máscara, de Eliane Potiguara**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2023.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Revista del Instituto Indigenista Peruano**, vol. 13, n. 29, Lima, pp. 11-20, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os Involuntários da Pátria: reprodução de aula pública realizada durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 2016. **ARACÊ: Direitos Humanos em Revista**, São Paulo, ano 4, n. 5, p. 187-193, 2017. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4865765/mod_resource/content/1/140-257-1-SM.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2023.