



Rita Olivieri-Godet

Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense



edições makunaima

Coordenador

José Luís Jobim

Diagramação

Casa Doze Projetos e Edições

Revisão

Rita Olivieri-Godet

Bibliotecária: Priscila Pena Machado CRB-7/6971

049 Olivieri-Godet, Rita.
Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas
brasileira e quebequense [recurso eletrônico] / Rita
Olivieri-Godet. — Rio de Janeiro: Makunaíma, 2020.
Dados eletrônicos (pdf).

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-87250-00-7

1. Literatura indígena - Brasil - História e crítica.
2. Literatura indígena - Canadá - História e crítica.
3. Mulheres indígenas na literatura. 4. Literatura
comparada. I. Título.

CDD B869.09981

Rita Olivieri-Godet

Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense

Rio de Janeiro

2020



Conselho Consultivo

Alcir Pécora (Universidade de Campinas, Brasil)

Alckmar Luiz dos Santos (NUPILL, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)

Amelia Sanz Cabrerizo (Universidade Complutense de Madrid, Espanha)

Benjamin Abdala Jr. (Universidade de São Paulo, Brasil)

Bethania Mariani (Universidade Federal Fluminense, Brasil)

Cristián Montes (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile)

Eduardo Coutinho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Guillermo Mariaca (Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia)

Horst Nitschack (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile)

Ítalo Moriconi (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

João Cezar de Castro Rocha (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Jorge Fornet (Centro de Investigaciones Literárias – Casa de las Américas, Cuba)

Lívia Reis (Universidade Federal Fluminense, Brasil)

Luiz Gonzaga Marchezan (Universidade Estadual Paulista, Brasil)

Luisa Campuzano (Universidad de La Habana, Cuba)

Luiz Fernando Valente (Brown University, EUA)

Marcelo Villena Alvarado (Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia)

Márcia Abreu (Universidade de Campinas, Brasil)

Maria da Glória Bordini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

Maria Elizabeth Chaves de Mello (Universidade Federal Fluminense, Brasil)

Marisa Lajolo (Universidade de Campinas/Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil)

Marli de Oliveira Fantini Scarpelli (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Pablo Rocca (Universidad de la Republica, Uruguai)

Regina Zilberman (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

Roberto Acízelo de Souza (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Roberto Fernández Retamar (Casa de las Américas, Cuba)

Salete de Almeida Cara (Universidade de São Paulo, Brasil)

Sandra Guardini Vasconcelos (Universidade de São Paulo, Brasil)

Silvano Peloso (Universidade de Roma La Sapienza, Itália)

Sonia Neto Salomão (Universidade de Roma La Sapienza, Itália)

Saúdo as minhas irmãs
de suor papel e tinta
fiandeiras
guardiãs
tecendo o embalo da rede
rubra ou lilás
no mar da palavra
escrita voraz

Saúdo as minhas irmãs
fiandeiras
tecelãs
cantando a uma só voz
o que nós sonhamos
o que nós plantamos
no tempo em que a nossa voz
era só silêncio

Graça Graúna, *Tessituras da terra*,
“8 de março”, 2001, p. 42.

Je reconnais ici mon peuple
femme indigène
femme front
femme territoire
femme terre noire
femme plaisir

Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et
abricots*, 2016, “La Cueillette”, p. 43

Sumário

Apresentação 7

Vozes e territorialidades ameríndias no Brasil e no Quebec

A dimensão híbrida da voz ameríndia de Eliane Potiguara 29

A obra e sua autora

Voz feminina, voz rebelde, voz regeneradora

Dinâmicas temporal e enunciativa

Entre resistência e hibridações culturais

Graça Graúna: a poesia como estratégia de sobrevivência 51

Territórios usurpados, reinvenção do lugar pela poesia

Paisagens urbanas e memória do território

Uma palavra poética transamericana

“Derrubar o muro da reserva”: Kuessipan de Naomi Fontaine 74

Experiência e escrita do espaço

O território referente: a Reserva de Uashat

Figurações literárias da Reserva de Uashat

Uma voz/via nômade

Entre confinamento e negociação : um espaço em devir

Ancestralidade: Nutishimit, o interior .

Natasha Kanapé Fontaine: uma palavra liberta itinerante 101

Entre dois mundos

Palavras da “mulher-território”: Primeiro movimento

Mobilidades espaciais, memoriais e culturais

Genocídio, resiliência, emancipação: Segundo movimento

À guisa de conclusão: 124

O viés feminino das poéticas ameríndias

Vozes e territorialidades ameríndias no Brasil e no Quebec

De alma lavada
percorro o caminho
A minha aldeia resiste
Graça Graúna, *Flor da mata*, 2014, p. 11.

Je viens de cette lignée. De la lignée des chasseurs et des braves. Je suis la fille de ceux qui marchent dans les rêves. La petite-fille des shamans et des guérisseurs. La soeur de ceux qui parlent aux ancêtres. Je suis celle qui suit leurs traces dans la neige à – 40 degrés Celsius la nuit, aux abords du fleuve.

Alors, puisque je suis ici à embrasser le sol de ma terre,
Assi, je libérerai ses chants de femme.

Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, 2014, p. 6.

Meus trabalhos recentes sobre a alteridade ameríndia e o imaginário do espaço nas Américas levaram-me naturalmente a debruçar-me sobre a produção literária autóctone, sobretudo a contextualização das vozes das mulheres que a manifestam. Se a produção em língua inglesa encontrou seu lugar no sistema literário estadunidense e canadense inglês, inclusive no que diz respeito à crítica literária e ao reconhecimento do meio acadêmico, as literaturas ameríndias francófona e lusófona estão longe de ter o mesmo reconhecimento. Vários fatores contribuíram para despertar meu interesse por essa produção e direcionar minhas pesquisas, no âmbito das relações literárias interamericanas, para esse novo enfoque que relaciona a emergência das vozes femininas com as territorialidades ameríndias: a participação em uma sessão de comunicações sobre os *Ameríndios nas letras quebequenses e brasileiras*, com Simon Harel,

em um colóquio que coorganizei em Montreal, em maio de 2016 (ACFAS/UQAM); a publicação, em 2017, da obra *Place aux littératures autochtones*¹, de Simon Harel, que apresenta questões instigadoras sobre a complexidade das identidades autóctones contemporâneas; o testemunho comovente de Naomi Fontaine, jovem escritora da etnia *innu* de Uashat (Costa Norte quebequense), no Colóquio de Cerisy, *Espaces et littératures des Amériques: mutation, complémentarité, partage*, que coorganizei no *Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle* (França), em junho de 2017².

Esses elementos fizeram-me compreender a necessidade urgente de contribuir para estruturar um campo de pesquisa acadêmica em torno da produção literária das identidades minoritárias ameríndias,³ destacando as vozes das “mulheres-territórios”, denominação que atravessa os textos aqui examinados. Tal produção

1 *Place aux littératures autochtones*. Montréal: Mémoire d’encrier, 2017.

8 2 *Le regard neuf ou “Être né Innu aujourd’hui dans une société québécoise dominante”* [O novo olhar ou “Nascer *innu* nos dias de hoje em uma sociedade quebequense dominante”, Testemunho disponível no site de France Culture: <https://www.franceculture.fr/conferences/maison-de-la-recherche-en-sciences-humaines/le-regard-neuf-ou-etre-ne-innu-aujourd'hui>). Os colegas Zilá Bernd (CNPq/UNILASALLE) e Patrick Imbert (Université d’Ottawa) participaram da organização do colóquio e da publicação *Espaces et littératures des Amériques: mutation, complémentarité, partage*, PUL, 2018.

3 Para o Congresso Internacional da ABRALIC, realizado na Universidade Federal de Uberlândia, em julho-agosto de 2018, apresentei uma proposta de mesa redonda intitulada “Vozes ameríndias da decolonização: escrita e *praxis*”, com o objetivo de promover a reflexão em torno da articulação entre literatura, crítica social e ativismo político, que contou com a participação dos escritores Ailton Krenak e Graça Graúna. No âmbito desse mesmo Congresso, a primeira ABRALIC a contemplar propostas de simpósios e mesa-redonda em torno da literatura indígena, foram realizados dois simpósios: “Literatura indígena em perspectiva”, coordenado por Graça Graúna (UPE) e Carlos Augusto de Melo (UFU); e um outro simpósio sobre poéticas ameríndias, coordenado por Pedro Mandagará (UNB) e Devair Fiorotti (UFRR).

questiona os paradigmas das sociedades nacionais ocidentais e propõe uma interrogação sobre o modo de habitar um lugar (olhar crítico sobre a ideologia do progresso tecnológico, a acumulação capitalista, a devastação do meio ambiente); sobre as relações com a diferença em nossas sociedades ocidentais, cada vez mais marcadas por preconceitos e por outras modalidades de exclusão social; e sobre as representações simbólicas das sociedades nacionais e sua lógica territorial. Sem camuflar os conflitos, as crises e os traumas, as literaturas ameríndias do Brasil e do Quebec expõem processos de articulação dos espaços que permitem a circulação e a (re)contextualização de experiências e de culturas singulares (memória da ancestralidade, memória dos traumas, formas de inserção social dos ameríndios no presente, perspectivas de futuro, busca de interlocução com as sociedades nacionais).

Parto da constatação de que, nas criações literárias e artísticas autóctones no Brasil e no Quebec atuais, manifestam-se vozes de mulheres cujas obras expressam a subjetividade feminina e um desejo de emancipação social e literária⁴. Inserindo-se em um processo contemporâneo de transculturalidade, a literatura ameríndia revela-se como um lugar utópico de sobrevivência e de resistência, mas também de mediação, que propicia formas originais de expressão artística, mas que, no entanto, não renuncia a uma reapropriação memorial do território geocultural dos ancestrais. Procurarei detectar, em um *corpus* emergente e pouco estudado (francófono e lusófono), as singularidades dessas vozes femininas que fundam novos paradigmas e contribuem para a reconfiguração dos sistemas literários e dos imaginários, entrelaçando aspectos da etnicidade com questões intrínsecas de gênero. Examinarei o “caráter fronteiriço” da

9

4 Este texto é a versão traduzida, revista e atualizada da segunda parte do meu livro *Ecrire l'espace des Amériques : représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes*, New York: P.I.E. Peter Lang, Col. Brazilian Studies, v. 5, 2019.

consciência feminina, expressão utilizada por Gloria Anzaldúa (1984, p. 7) para se referir à consciência de mulher como uma consciência mestiça, transversalmente fecunda.

Quando se examina a tomada da palavra pelas mulheres autóctones, chama a atenção sua posição de vanguarda nessa produção desde os anos 1970 – época em que An Antane Kapeshe, no Quebec, e Eliane Potiguara, no Brasil, produziram seus primeiros textos –, bem como o papel absolutamente fundamental da escrita literária em seu processo de reconstrução identitária enquanto atores sociais. Isso pode ser explicado pelo fenômeno de feminização da estrutura social que caracteriza nossas sociedades ocidentais modernas, nas quais a maioria dessas escritoras está inserida, e/ou deve ser atribuído ao lugar central que elas ocupam em seus núcleos familiares e em suas comunidades de origem? A leitura crítica dessas autoras ameríndias me permitirá validar essas duas hipóteses.

10 A manifestação das vozes autóctones nas letras brasileiras e quebequenses contribui para a reconfiguração do imaginário sobre os ameríndios, abrindo um diálogo com a tradição literária e, simultaneamente, com os intertextos sociais. A diversidade dos Povos Originários e a de suas produções intelectuais se correlacionam às diferentes fases de interlocução com as sociedades nacionais: relatos orais tradicionais, textos etnográficos, relatos míticos, ensaios políticos, “auto-antropologia” (Viveiro de Castro, 2015, p. 11), literatura juvenil, textos romanescos e poéticos, produção audiovisual e musical. A passagem do oral ao escrito e a apropriação da língua nacional (português, variante brasileira, ou francês) engendraram novas formas e temáticas e contribuíram para ampliar a inserção dessas produções no espaço cultural brasileiro e quebequense. O exame desse processo revela, principalmente, o papel da escritura como uma tática fundamental a que recorreram os ameríndios para estabelecer um diálogo com a cultura hegemônica e afirmar-se como sujeito de sua própria história. De sujeito da representação,

o ameríndio torna-se sujeito da enunciação nas letras brasileiras e quebequenses.

Essa produção literária das identidades minoritárias busca interlocução com as sociedades nacionais, contribuindo para a ampliação e para a reconfiguração de seus sistemas literários. No contexto atual de intensificação dos contatos entre as duas sociedades e de conscientização política dos ameríndios, observa-se que a criação artística torna-se pouco a pouco uma arma eficaz para adentrar no mercado da produção artística ocidental e deslocar o imaginário sobre os povos e as culturas ameríndias. Nesse processo, a tomada de palavra das mulheres autóctones encontra-se em primeiro plano em ambos os países, mas não exatamente no mesmo nível. É forçoso constatar que, apesar da repercussão dos discursos sociais sobre a candente questão indígena no Brasil, a criação literária ameríndia escrita em português ainda é bastante discreta, contrastando com o sistema literário quebequense, que abriga um *corpus* significativo de obras produzidas por ameríndios, particularmente mulheres.

11

Assim, tanto no Quebec quanto no Brasil, as vozes de mulheres ocupam uma posição central nas criações literárias e artísticas ameríndias. Eu me proponho a desvendar as potencialidades singulares de uma escritura que parte da experiência de vida dessas autoras, enquanto ameríndias e mulheres, atores sociais duplamente discriminados. A tomada de palavra das ameríndias, por meio da escrita, é um fenômeno surpreendente nas cenas literárias quebequense e brasileira e merece ser estudado.

A exploração inicial de um *corpus* que ainda não está totalmente consolidado, considerando o trabalho de investigação necessário a seu estabelecimento no Brasil, deixa entrever a multiplicidade de gêneros literários a que as escritoras recorrem (autoficção, autobiografia, testemunho, crônica, romance, poesia, narrativas míticas), assim como a tendência a ultrapassar suas fronteiras, explorando o princípio da politextualidade. A escritura traz as marcas

dos gêneros tradicionais da literatura oral ameríndia (mitos, lendas, cantos) e inova na representação do tempo, ao fazer uso da hetero-temporalidade como estratégia de decolonização. Minha hipótese é de que o caráter inovador dessa produção deve-se principalmente ao fato de que essas escritoras tiram proveito de sua situação liminar: enraizada em sua herança ancestral e, ao mesmo tempo, aberta às formas artísticas da contemporaneidade imediata.

As escrituras ameríndias contemporâneas, a exemplo das migrantes, são igualmente moventes, pois se abrem para o cruzamento de culturas que buscam superar a fratura colonial e, assim, inserem-se no processo contemporâneo de transculturalidade, que traz à tona novas formas de percepção do real e de expressão artística, sem contudo renunciar a expor os sofrimentos do desenraizamento imposto pela colonização. Essa tensão entre o desejo de ultrapassar a linha de fratura realimentada pela memória da despossessão e a busca de relação é uma constante dessa produção, o que talvez explique a ambivalência percebida nas obras das mulheres autóctones urbanas, que parecem oscilar entre uma poética do confronto (que valoriza as referências identitárias) e uma poética da relação (que promove a travessia das fronteiras). Isso leva-nos a analisar a articulação entre imaginário e experiência do espaço (territórios tradicionais, reservas, cidades) e as estratégias de (re)construção das identidades ameríndias no contexto atual do movimento de renascimento das culturas autóctones observado nas Américas.

Para sustentar minha reflexão sobre a escritura de mulheres ameríndias⁵ e seus ecos no campo social e político, minha abordagem

5 No Brasil, fala-se preferencialmente em literatura indígena, mulheres indígenas, mas em francês, a palavra “indigène”, no contexto quebequense, tem uma carga pejorativa muito forte. Optei, preferencialmente, pelo uso de “ameríndio”, “ameríndia” (substantivo ou adjetivo), que embora não solucione a complexa questão da denominação para se referir aos povos originários das Américas, não possui, em nenhum dos dois espaços uma conotação depreciativa.

ênfatisa as questões atinentes à relação da escritura com a práxis, com a memória, com o espaço e com o processo de reconstrução pessoal.

Um dos eixos de minhas análises diz respeito às relações entre escrita, crítica social e ativismo político. Essa *escrita-práxis* exercida pela palavra das mulheres ameríndias que falam em nome de seu povo inaugura a produção literária autóctone e sua inclusão no sistema literário do Quebec e do Brasil. Busco explicitar os elementos discursivos de uma *escrita-praxis* considerada como um espaço político de resistência e de auto-reconstrução ontológica e antropológica que busca entrelaçar as “auto-histórias” (a história pessoal) à violência e aos traumas da história coletiva dos ameríndios. É igualmente importante salientar a repercussão das obras pioneiras de An Antane Kapesh, no Quebec, e de Eliane Potiguara, no Brasil, na organização política do movimento indígena – especialmente do movimento das mulheres ameríndias – e sua contribuição para a emancipação delas. Essas duas mulheres inauguram as vozes/vias da decolonização.

13

Na publicação de 1976, *Je suis une maudite sauvagesse*, An Antane Kapesh, autora de origem *innue*, assume, para melhor desconstruí-lo, o estereótipo negativo das representações dos ameríndios. Como afirmei em um outro texto, a escrita é, para ela, um ato militante, e a narrativa baseada em sua experiência de vida questiona o processo de desterritorialização e de imposição cultural sofrido por seu povo, por meio da educação obrigatória e da sedentarização (Olivieri-Godet, 2013, p. 39). Escrita da denúncia e da revolta, da qual emana uma ética fundada no combate como único meio de alcançar o reconhecimento.

Quando publicou o poema “Identidade Indígena”, em 1975, Eliane Potiguara militava no movimento indígena brasileiro, que dava seus primeiros passos. O poema é, a uma só vez, denúncia, resiliência e combate, memória da exclusão e palavra libertadora. Na época, ela também escrevia manifestos e crônicas. Esses textos

escritos durante e após a Ditadura Militar serão reunidos na obra *Metade cara, metade máscara*, publicada em 2004. Ativista e escritora, Potiguara participou da fundação do GRUMIN-Grupo Mulher-Educação Indígena.

Essas duas escritoras inauguram, com sua *escrita-práxis*, a inserção da voz das mulheres autóctones no sistema literário do Quebec e do Brasil. Trata-se, por conseguinte, de uma *escrita-praxis* que articula literatura, crítica social e atividade política militante, visando a decolonização do imaginário ocidental. É interessante observar o fenômeno geracional que se instala tanto no norte quanto no sul do continente americano: as vozes de An Antane Kapesch, Joséphine Bacon, Rita Mestokosho repercutirão nas obras da nova geração, representada, entre outras, por Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine, Manon Nolin, Marie-Andrée Gil, Melissa Mollen Dupuis, que reivindicam a herança de uma mensagem a ser transmitida. A imagem da “baliza de mensagem”, título da primeira coletânea poética da poeta *innue* Joséphine Bacon (*Bâton à message*⁶), serve para nos lembrar que, entre as escritoras ameríndias, “a palavra está sempre em viagem” (Bacon, 2009, p. 7): «Sinto-me herdeira das palavras, narrativas e nomadismo deles.» (Bacon, 2018, p. 5).⁷ Esse dever de memória ao qual também alude Eliane Potiguara “Eu viverei 200, 500 ou 700 anos / E contarei minhas dores para ti” (“Identidade Indígena”) é igualmente compartilhado por Graça Graúna. A nova geração das escritoras ameríndias brasileiras ainda é muito discreta se comparada à sua homóloga quebequense, mas os nomes de Márcia Wayna Kabemba, Márcia Nunes Maciel, Lia Minápoty, Julie Dorrico, Aline Ngrenhtabare Lopes Kayapó, Auritha Tabajara, Fernanda Vieira,

6 Referência às balizas utilizadas para orientação dos nômades.

7 Tradução nossa. A poeta refere-se aos anciões que a autora considera como os verdadeiros nômades. “*Je me sens héritière de leurs paroles, de leurs récits, de leur nomadisme.*”

que se autodefine como “corpo (sub)urbano indigenodescendente, de origem Xocó” começam a se afirmar na paisagem literária e no ativismo cultural e político.

Restrinjo-me a interrogar a produção escrita que busca a inserção no sistema literário nacional. Este é o eixo de minha proposta de pesquisa que se concretiza através do recurso a uma ferramenta, a do ensaio crítico literário. Pode parecer limitado e de certa maneira o é, diante do oceano de narrativas indígenas orais, complexas e plurais às quais pesquisadores, como Devair Fiorotti e outros, se dedicam a recuperar e divulgar. A diversidade de expressões literárias, a primazia da oralidade, as interseções entre oralidade e escrita, entre voz coletiva e individual, são questões abordadas por mim, em um outro texto que tem o objetivo de apresentar uma visão panorâmica sobre a emergência de autores ameríndios na literatura brasileira (Olivieri-Godet, 2017).⁸

Não se ignora portanto o fato de que a literatura ameríndia de expressão escrita está intimamente ligada à tradição oral (Gatti, 2006, p. 75). Sendo assim, as relações entre oralidade e literatura escrita devem ser pensadas mais como um tecido contínuo do que como ruptura ou substituição de uma pela outra. Desse modo, sem circunscrever a literatura ameríndia à produção escrita, reconhece-se que esta exerce, indubitavelmente, uma função específica no âmbito das sociedades nacionais, contribuindo para dar maior visibilidade às culturas dos povos indígenas que há milênios vêm produzindo literatura, como destaca um editorial da revista *Leetra Indígena* (nº 2, 2013, p. 7).

A apropriação da escrita apoia-se na cosmologia ameríndia

8 Ver o texto da conferência apresentada na USP, em 2017, *A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira*. http://cdc.fflch.usp.br/sites/cdc.fflch.usp.br/files/inline-files/OLIVIERI-GODET_A%20emerg%C3%AAncia%20de%20autores%20amer%C3%ADndios%20na%20literatura%20brasileira.pdf

e procura despertar a consciência sobre o papel da tradição oral e dos contadores na transmissão da herança cultural. Impõe-se aos sistemas literários nacionais incluindo novos sujeitos de enunciação, novas temáticas e esquemas simbólicos e formais inovadores; abala as representações dominantes sem no entanto se recusar ao diálogo e à possibilidade de influências recíprocas. A emergência dos escritores ameríndios como novos atores da renovação alarga e reconfigura a produção literária.

16 Uma das principais temáticas exploradas pelas obras que constituem meu *corpus* tange à transmissão da memória ancestral e ao papel determinante das mulheres nesse processo de atualização do saber dos povos autóctones (“As histórias que ouvi da minha avó e o que aprendi com elas”, Márcia Nunes Maciel, 2014). Eu me interesso pela contramemória que emana desses textos, marcados pelo hibridismo de vozes e gêneros, ao examinar a singularidade do mecanismo de transmissão da memória familiar. A reapropriação memorial dos referentes culturais ameríndios (a “memória cultural”, inscrita na longa duração) traz à tona outro fenômeno, o da reterritorialização simbólica que a escrita busca instaurar, apossando-se da memória de seu patrimônio ancestral para criar seu próprio *habitat*, como no poema “Autobiogeografia” de Fernanda Vieira:

Eu não falo só / Minha voz é composta / pelas vozes / Das minhas
ancestrais / Dos meus ancestrais / Que se encontram / guardados
no tempo e em mim [...]

Desse modo, a produção literária das mulheres ameríndias questiona: como reconstruir-se culturalmente indígena e reativar sua cultura após séculos de esquecimento? As obras de Graça Graúna e Eliane Potiguara oferecem uma resposta inicial a essa pergunta, aceitando o desafio de apoderar-se da memória do patrimônio indígena milenar para fazer uma busca simbólica e ontológica. Privadas do território geocultural dos ancestrais, essas escritoras de origem potiguara, povo que habitava o Nordeste brasileiro, reinventam

novas modalidades de habitabilidade psíquica (Harel, 2005), reconfigurando, por meio da criação literária, sua relação com um meio que não conheceram diretamente: “Eu não tenho minha aldeia / Minha aldeia é minha casa espiritual / Deixada pelos meus pais e avós / A maior herança indígena / Essa casa espiritual / É onde vivo desde tenra idade”, escreve Eliane Potiguara no poema “Eu não tenho minha aldeia” (Potiguara, 2004, p. 131). A reinvenção simbólica do lugar mostra-se como uma maneira de resistir à usurpação dos territórios autóctones.

Um outro aspecto fundamental relaciona-se à intersecção entre a memória do território autóctone e as paisagens urbanas. Interessante particularmente o romance *Kuessipan, à toi* (2011), de Naomi Fontaine, visto que ele possibilita representações de fronteiras mais fluidas e uma *mise en scène* dos espaços de convivência e das trocas, mesmo que sempre surjam tensões e conflitos. As temporalidades não são mais vivenciadas como antinômicas, mas como simultâneas: novos costumes penetram na vida da comunidade da reserva de Uashat, de onde vem a autora, devido às relações com o universo urbano contemporâneo, e coexistem com rituais tradicionais que ocupam um lugar privilegiado no texto na medida em que simbolizam a resistência cultural do povo *innu* e sua capacidade de renovação. As relações dos ameríndios com o espaço urbano e com os territórios autóctones constituem outra perspectiva de análise, levando em conta a complexidade das figurações que dizem respeito tanto ao processo de interação entre a dimensão espacial e o ser humano, quanto às práticas do espaço e das paisagens e à relação com as mudanças das paisagens e com as mobilidades forçadas, trazidas pelos narradores ou sujeitos poéticos, conforme esses espaços remetam ao espaço urbano ou a territórios culturais tradicionais. O poema “*La cueillette*” de Natasha Kanapé Fontaine (2016, p. 41), ilustra bem essa questão e acena para a possibilidade de transformar a experiência disfórica da cidade.

Um olhar complementar remete ao caráter terapêutico da

escrita, que poderia ser explicado, por um lado, pelo efeito catártico da denúncia das violências (dissolução brutal do espaço habitado ameríndio desde a chegada dos colonizadores, migrações forçadas, violências físicas, morais e simbólicas); por outro, pela reapropriação da memória e da história ameríndias, enquanto inclui esses povos no futuro das sociedades nacionais, permitindo ao sujeito se reconstruir: “Tomar posse da palavra e aliviar o fardo” (“Prendre la parole et soulager le fardeau”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 7). Em Graça Graúna, escritora potiguara, é pela poesia que o sujeito poético tem acesso à vida, à sua natureza íntima e profunda, à sua relação com o mundo. É pelo “Tear da palavra”, título de um de seus poemas, que ela se lança na experiência do instante, atribuindo-se a tarefa de dar vida à memória da presença apagada dos ameríndios no território brasileiro. Para essa escritora, a poesia é um lugar de sobrevivência.

18 O caráter cosmológico e mítico dessa literatura orienta também minha atenção para o território, que se expressa, entre outros, pelo arquétipo feminino que cria a vida. De modo recorrente, as escritoras apelam para o mito da renovação para legitimar a palavra da mulher ameríndia, atribuindo-lhe a força primordial de transformação que alimenta seus atos e seu discurso. Pode-se falar de uma literatura cosmológica, como propõe Harel (2017), para algumas dessas obras (entre outras, as de Natasha Kanapé e de Naomi Fontaine)? A leitura desses textos convida o leitor a uma experiência sensorial do espaço, que se alimenta da cosmologia dos povos autóctones pela recorrência de imagens que repercutem a inscrição do corpo no espaço (Metstokosho, 2014), tramando elos entre o ser humano e o cosmos, em relação com a concepção ameríndia da interdependência de todos os seres (físicos e espirituais).

Por outro lado, essas imagens despertam uma sensibilidade erótica que marca as incursões linguísticas de certas narrativas (*L'amant du lac*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau) e poemas a exemplo de “Homem”, “Cântico da distância” e “Ato de amor aos

povos” de Eliane Potiguara (Potiguara, 2004). Neste último poema, o sujeito poético feminino convida seu bem-amado aos prazeres do amor e da vida, convite renovado num texto mais recente, “Fantasias desertas”, publicado em *Letra Indígena* (2013, p. 41-42). Impõe-se a análise do sentido da irrupção da fala amorosa e do simbolismo erótico. Parece-me que se trata de uma estratégia que busca superar as marcas dos traumas evocados nos discursos da denúncia dos preconceitos, das violências e da exclusão, apostando na vitória de Eros sobre Tântatos, como demonstram as palavras pungentes de Virginia Pésémapéo Bordeleau no prólogo de seu romance: “*L’amant du lac* nos ensina que não somos apenas sofrimento, vítimas: podemos também ser prazer, exultação dos corpos, dos corações. Amores” (Bordeleau, 2012, p. 10).

Quer vivam em cidades (Eliane Potiguara, Natasha Kanapé Fontaine, Joséphine Bacon, Graça Graúna, Márcia Nunes Maciel, Márcia Wayna Kambeba), em pequenos vilarejos (Rosângela dos Santos Soares, Fátima de Oliveira Silva), ou em territórios indígenas (Rita Mestokosho), essas escritoras gozam de uma condição “anfíbia”⁹, isto é, a de mulheres autóctones que vivem no *entre-lugar*, em uma alternância entre o vilarejo indígena, a reserva e a cidade, tirando proveito de dinâmicas transculturais para inovar em sua expressão literária: “*Esta cidade também é nossa aldeia / Não apagamos nossa cultura ancestral / Vem, homem branco, vamos dançar nosso ritual*”, escreve Márcia Wayna Kambeba (2018, p. 24). Sua produção oscila entre uma poética de confronto e uma poética de relação ligada à sua posição de *entre-lugar*: resiliência e media-

19

9 A condição anfíbia, entendida como capacidade de habitar vários espaços e de se reinventar, é evocada em um dos poemas de Natasha Kanapé Fontaine, “*La réserve*” (2016, p. 65): “*Ils sortiront des réserves/amphibiens nouveaux*”. Retomo essa imagem quando me refiro às escritoras ameríndias como “mulheres-anfíbias” para chamar a atenção sobre a condição fronteira de seus itinerários de vida e de suas poéticas.

ção compõem seu universo literário. Como lembra Daniel Sibony, “no *entre-deux*, não há somente abismos, há também tentativas de passagem, espaços fronteiros e precários, lugares onde se vive e onde não se pode viver” (Sibony, 1991, p. 7).

Mulheres ameríndias, originárias de dois polos da América, levantam sua voz e aproximam as duas extremidades do continente graças à sua criação literária. Seu discurso poético reaviva a memória de sua ancestralidade e lembra nossa história compartilhada, inscrita nas marcas da violência do genocídio contra os povos ameríndios, experiência comum a todos os processos de formação dos Estados nacionais do continente. As obras dessas escritoras fissuram o imaginário colonizado sobre o espaço das Américas, reanimando a memória ancestral da ocupação do território pelos povos autóctones.

20 Expostas às dimensões simultâneas da experiência da migração, vivenciada ou simbólica, que remete tanto às perdas quanto ao lugar de vigilância que essa experiência favorece (Harel, 2005, p. 215), as vozes das mulheres autóctones revelam um modo específico de estar no mundo, mas problematizam igualmente a reivindicação dessa especificidade étnica em literatura, característica das produções literárias que emergem como porta-vozes de uma comunidade. O caráter trans-cultural que entrevejo nessa escritura leva-me à hipótese da trajetória de uma escrita étnica para uma escrita híbrida, da resiliência para a mediação. A condição de “mulheres-anfíbias” poderia também contribuir para ampliar a perspectiva crítica sobre as literaturas ameríndias e, de modo mais geral, ter um impacto sobre a produção crítica sobre textos literários oriundos das identidades ditas “minoritárias”?

Essas e outras questões emergem dos estudos críticos, aqui reunidos, atentos à pluralidade de vozes das escritoras ameríndias que contribuem para a abertura de novos caminhos da decolonização do imaginário nas Américas, abrindo espaço para a perspectiva do subalterno que desloca os paradigmas da epistemologia ocidental.

AUTORAS E OBRAS CITADAS

ANTHOLOGIE. NÜRNBERG Dorothea et JECUPE, Olívio (org.). *Im Flug der Harpyie/No Vôo da Hárpia*. Indigene Poesie und Prosa aus dem brasilianischen Regenwald [Anthologie bilingue allemand-portugais]. Vienne: Löcker, 2015. Textes de : CAINGANG, Iracema Forte ; GOMES, Francisca Aurilene ; KEREXU, Fatima ; PEREIRA, Rosilene Fonseca ; POTIGUARA, Eliane ; SOARES, Rosângela dos Santos.

BACON, Joséphine. *Uiesh – Quelque part*. Montréal : Mémoire d’encrier, 2018.

BACON, Joséphine. *Un thé dans la toundra. Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d’Encrier, 2013.

BACON, Joséphine. *Bâtons à message. Tshissinuutshitakana*. Montréal : Mémoire d’Encrier, 2009.

BORDELEAU, Virginia Pésémapéo. *Ourse bleue*. Montréal : Editions de la Pleine Lune, 2007.

BORDELEAU, Virginia Pésémapéo. *L’amant du lac*. Montréal : Mémoire d’Encrier, 2013.

DORRICO, Julie. *Eu sou macuxi e outras histórias*. São Paulo: Caos e Letras, 2019.

FONTAINE, Naomi. *Shuni*. Ce que tu dois savoir, Julie. Montréal : Mémoire d’Encrier, 2019.

FONTAINE, Naomi. *Manikanetish, Petite Marguerite*. Montréal : Mémoire d’Encrier, 2017.

FONTAINE, Naomi. *Kuessipan, à toi*. Montréal : Montréal : Mémoire d’Encrier, 2011.

FONTAINE, Naomi. “ Puamun, Le Rêve “. *Littoral*, n° 10, printemps 2015, “L’Écriture innue”, Pierre ROUXEL (dir.), p. 171.

FONTAINE, Naomi. “ Je viens de là-bas “. In : BOUCHARD SERGE, DESY JEAN (dir.), *Objectif Nord : Le Québec au-delà du 49°*, Montréal, Éditions Sylvain Harvey, 2013, p 44-47.

FONTAINE, Naomi. Testemunho. Colóquio *Espaces et littératures des Amériques*, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle (França), junho 2017.

<https://www.franceculture.fr/conferences/maison-de-la-recherche-en-sciences-humaines/le-regard-neuf-ou-etre-ne-innu-aujourd'hui>

GIL, Marie-Andrée. *Chauffer le dehors*. Chicoutimi : Editions La Peuplade, 2019.

GIL, Marie-Andrée. *Framer*. Chicoutimi : Editions La Peuplade, 2015.

GIL, Marie-Andrée. *Béante*. Chicoutimi : Editions La Peuplade, 2012.

GRAÚNA, Graça. *Flor da mata*. Belo Horizonte: Penninha Edições, 2014.

GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte: S.n., 2007.

GRAUNA, Graça. *Tessituras da Terra*. Belo Horizonte : Edições M.E, 2001.

GRAUNA, Graça. *Canto Mestizo*. Rio de Janeiro : Ed. Blocos, 1999.

KANAPE FONTAINE, Natasha. *Nanimissuat. Île-tonnerre*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2018.

KANAPE FONTAINE, Natasha. *Bleuets et abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016.

KANAPE FONTAINE, Natasha. *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*. Montréal : Ecosociété, 2016.

KANAPE FONTAINE, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2014.

22 KANAPE FONTAINE, Natasha. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama. Eu moro na cidade*. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013; [2ª edição, São Paulo: Pólen, 2018].

KAPESH, An Antane. *Je suis une Maudite sauvagesse*. Ottawa : Editions Lémeac, 1976.

KAYAPÓ, Aline Ngrenhtabare Lopes Kayapó e KAYAPÓ Edson. “Amor originário”. In: NEGRO, Mauricio (org.). *Nós. Uma antologia de literatura indígena*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019, p. 15-25.

LEETRA INDÍGENA (éditée par MARTINS, Maria Sílvia Cintra). v. 2, n. 2, 2013. São Carlos : SP : Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

LEETRA INDÍGENA (éditée par MARTINS, Maria Sílvia Cintra). “ Parte 1 – Escritas de mulheres ”. v. 4, n. 1, 2014. São Carlos : SP : Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

MACIEL, Márcia Nunes. “As histórias que ouvi da minha avó e o que aprendi com elas”. Rev. LEETRA, São Carlos-SP n.4 v.1 2014, p. 10-16.

MESTOKOSHO, Rita. *Née de la pluie et de la terre*. Strasbourg : Editions Bruno Doucet, 2014.

- MESTOKOSHO, Rita et DESY, Jean. *Uashtessiu. Lumière d'automne*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2010.
- MINÁPOTY, Lia. *Com a noite veio o sono*. São Paulo: Leya, 2011.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.
- POTIGUARA, Eliane. *A terra é a mãe do índio*. Rio de Janeiro: Grumin, 1989.
- POTIGUARA, Eliane. *Akajutibiró: terra do índio Potiguara*. Unesco, 1994.
- TABAJARA, Auritha. *Coração na aldeia, pés no mundo*. São Paulo: Uka, 2019.
- VIEIRA, Fernanda. *Crônicas ordinárias*. Rio de Janeiro: Macabéa Edições, 2017.
- VIEIRA, Fernanda. "Autobiografia". Site: [<http://ikamiaba.com.br/>](http://ikamiaba.com.br/).

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada. Experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderland/La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1984.
- ASSMANN, Jan. *La Mémoire culturelle*. Paris, Aubier, 2010.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas/SP : Editora da Unicamp, 2011.
- AUDET, René. " L'autorité de la fiction dans des œuvres polytextuelles ". In : BOUJU, Emmanuel, *L'autorité en littérature*. Rennes : PUR, 2016, p. 133-139.
- AUGE, Marc. *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992.
- BELLEAU, Jean Philippe. *Le mouvement indien au Brésil. Du village aux organisations*. Rennes : PUR, 2014.
- BERND, Zilá. *Por uma estética dos vestígios memoriais*. Belo Horizonte : Fino Traço, 2013.
- BERND, Zilá (org.). *Glossaire des mobilités culturelles*. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2014.

BESSE, Jean-Marc. *Le goût du monde. Exercices du paysage*. Arles : Actes Sud/ENSP, 2009.

BIRRAUX, Pierrette. “ Des Innus du Québec aux Nations Unies, en passant par les Yanomami du Brésil : un parcours (accidenté) de collaboration. ”, [“From the Innu of Quebec to the United Nations, via the Yanomami of Brazil: an eventful journey of collaboration”, translation CHAUVET Laurent]. *Justice spatiale spatial justice*, n° 11 mars 2017 march 2017, <http://www.jssj.org>

BON, François. “ Naomi Fontaine “, *Le Tiers Livre*, 22/05/2011, <http://www.tierslivre.net/spip/spip.php?article2581>

BOUCHARD, Gérard. *Genèse des nations et culture du Nouveau Monde*. Essai d'histoire comparée. Montréal : Boréal, 2000.

BOUCHARD, Gérard. *L'Interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal : Boréal, 2012.

BOUCHARD, Gérard, ANDRES, Bernard. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Éditions Québec Amérique, 2007.

BOUCHARD, Joë, CHARTIER, Daniel, NADEAU, Amélie (dir.). *Problématiques de l'imaginaire du Nord*. Montréal : UQAM/Figura, 2004.

24 BOUDREAU, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : Éditions de l'Hexagone, 1993.

CHARTIER, Daniel. “ Définir des Modernités hybrides : entre société, patrimoine, savoir, pouvoirs contemporains et culture autochtones “, *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, n° 1, 2005, “Modernités amérindiennes et inuites”, CHARTIER Daniel (dir.), p. 11-16.

CINTA LARGA, Pichuvy. Org. QUEIROZ, Ana Leonel de, WALT, Ivete Lara Camargos, LEONEL, Leda Lima. *Manténe ma Kwe tñhim – Histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: SEGRAC-CIMI, 1988.

Accessible sur le site

emad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/HISTÓRIASDEMALOCAANTIGAMENTE.pdf

CRONON, William. *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, traduit de l'américain par Mathias Lefèvre, Rhône-Alpes, Editions Dehors, 2016.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L. ; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro de. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 431-456.

DURAND, Monique. “Venir à l’écriture”. *Littoral*, n° 10, printemps 2015, “*L’Écriture innue*”, ROUXEL, Pierre (dir.), p. 141-145.

FIGUEIREDO, Eurídice. Políticas e poéticas da memória: gênero e etnicidade (Conceição Evaristo e Eliane Potiguara). In: *Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção, autoficção*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, p. 149-167.

FONTAINE, Naomi. “Naomi Fontaine : Bons Baisers de la réserve”, interview à Chantal Guy, *La Presse-Canada*, 13/05/2011, <http://www.lapresse.ca/arts/livres/entrevues/201105/13/01-4399063-naomi-fontaine-bons-baisers-de-la-reserve.php> [consulté le 05/02/2016].

FOUILLEUL, Anaís. *Les voix des femmes amérindiennes dans les littératures des Amériques*. Mémoire soutenu le 20 / 09 / 2016, sous la direction de Rita Olivieri-Godet, dans le cadre du Master “Les Amériques” de Université Rennes 2. Accessible sur le site <http://www.mulherespaz.org.br/acoes-das-mulheres-da-paz/evento-jovens-na-campanha-nacional-mulheres-pela-paz/>

GAGNE, Natacha et JEROME, Laurent (sous la direction de). *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*. Rennes : PUR, 2009.

GATTI, Maurizio. *Être Écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise / Cahiers du Québec, 2006.

GATTI, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec*. Ecrits de langue française. Montréal : Éditions Hurtubise, 2004.

GEHLEN, Rejane Seitenfuss. “Identidade de Eliane: a face Potiguara, a máscara indígena e o eco de vozes silenciadas.” In: *Boitatá – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*. Londrina, n. 12, p. 81-103, jul-dez 2011.

GRANJEAN, Pernelle (sous la direction de). *Construction identitaire et espace*. Paris: L’Harmattan, 2009.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea brasileira*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2013.

HAREL, Simon. *Place aux littératures autochtones*. Montréal : Mémoire d’Encrier, 2017.

HAREL, Simon. *Les passages obligés de l’écriture migrante*. Montréal : XYZ, 2005.

HAREL, Simon. *Braconnages identitaires*. Un Québec palimpseste. Montréal : VLB, 2006.

HAREL, Simon. *Espaces en perdition*. Tome I. Les lieux précaires de la vie

quotidienne. Québec : PUL, 2007.

HAREL, Simon. *Espaces en perdition*. Tome II. Humanités jetables. Québec: PUL, 2008.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: uma história do Brasil contada por um Índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

IMBERT, Patrick, “ Les trois R – ruptures, route et réussite – dans les Amériques : entre l’oubli et la promesse “. BOUCHARD, Gérard, ANDRES, Bernard. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Editions Québec Amérique, 2007, p. 139-169.

IMBERT, Patrick. *Le transculturel et les littératures des Amériques. Le Canada et les Amériques*. Ottawa, U Ottawa, 2012.

IMBERT, Patrick. “ Francophonies minoritaires : de l’homogène enraciné à la transculturalité de la société des savoirs “.

Américanité, cultures francophones canadiennes et société des savoirs. Le Canada et les Amériques. Ottawa, U Ottawa, 2009, pp. 15-66.

26 LE TOURNEAU, François-Michel et VELUT, Sébastien. “ Les politiques et enjeux environnementaux “. In : QUENANT, C., VELUT, S. (coord.) *Les enjeux du développement en Amérique latine : Dynamiques socioéconomiques et politiques publiques*, Agence Française de Développement (AFD) ; Institut des Amériques (IDA), 201, pp. 321-367.

LE TOURNEAU, François-Michel. “ En marge ou à la marge ? “, Espace populations sociétés [En ligne], 2014/2-3 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2014 [consulté le 17/06/2017], URL : <http://eps.revues.org/5859> ; DOI : 10.4000/eps.5859 LETOURNEAU, Jean-François. *Le territoire dans les veines*. Montréal : Mémoire d’encrier, 2017.

MIGNOLO, Walter. *La désobéissance épistémique*. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité. Bruxelles : Peter Lang, 2015.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina : La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona : Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais : colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. “ Lógica das diferenças e política das semelhanças : da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa “. In : CHIAPPINI, Lígia et AGUIAR, Flávio. (orgs.). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo : EDUSP, 2001, pp. 115-135.

MORENCY, Jean. *Le Mythe américain dans les fictions d'Amérique*. Montréal : Nuit Blanche Éditeur, 1994.

MORISSET, Jean. *Les chiens s'entre-dévorent. Indiens, Blancs et Métis dans le Grand Nord canadien*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009.

LIMA, Antônio Carlos de Souza, BARROSO, Maria Macedo (org.). *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro : E-papers, 2013.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Ecrire l'espace des Amériques : représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes*. New York : P.I.E. Peter Lang, Coleção *Brazilian Studies*, vol. 5, 2019.

OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas* (Brasil, Argentina, Quebec). Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2013.

OLIVIERI-GODET, Rita. “Figurations des espaces amérindiens dans les littératures du Brésil et du Québec”, *Interfaces Brasil/Canadá*, Vol 15, n° 2, décembre 2015. *Expériences et écritures de l'espace au Québec et au Brésil*, OLIVIERI-GODET, Rita, SOARES DE SOUZA, Licia, THIERION Brigitte (dir.), <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/7282/5101>

OLIVIERI-GODET, Rita, “Voz feminina ameríndia e escrita do espaço”, *Interfaces Brasil/Canadá*, Vol 16, n° 3, dezembro 2016. *À procura de novos paradigmas: estudos indígenas no Canadá e nas Américas*, PRATI DOS SANTOS, Eloína e CUNHA, Rubelise da (dir.) <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/9386>

OLIVIERI-GODET, Rita. “A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira.” Conferência. Ciclo de Debates “Cultura brasileira contemporânea : novos agentes, novas articulações”, Departamento de Teoria literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2017. http://cdc.fflch.usp.br/sites/cdc.fflch.usp.br/files/inline-files/OLIVIERI-GODET_A%20emerg%C3%Aancia%20de%20autores%20amer%C3%ADndios%20na%20literatura%20brasileira.pdf

PAGEAUX, Daniel-Henri. *Littératures et cultures en dialogue*. Paris: L'Harmattan, 2007.

POTIGUARA, Eliane. Interview. Accessible sur le site www.mulherespaz.org.br/acoes-das-mulheres-da-paz/evento-jovens-nacampanha-nacional-mulheres-pela-paz/

REBRA, Rede de Escritoras Brasileiras, <http://rebra.org/escritora/escr>

tora_ptbr.php?id=1035 [consulté le 28/02/2017].

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. [S.l.]: Companhia das Letras, 1995, p. 470. ISBN: 9788571644519.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Senac, 2000.

SANTOS, Eloína Prati dos (Org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003. Accessible sur le site <http://nec.furg.br/index.php/acervo.html>

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. “Que história é essa? A escrita indígena no Brasil.” In : SANTOS, Eloína Prati dos (Org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana: Universidade estadual de Feira de Santana, 2003. Accessible sur le site <http://nec.furg.br/index.php/acervo.html>

SANTOS, Gilton Mendes dos, AMOROSO, Marta (orgs.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo, Terceiro Nome, 2013.

SIBONY, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage*. Paris: Seuil, 1991.

28 SIMARD, Jean-Jacques. *La réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery (Québec), Éditions du Septentrion, 2003.

SIOUI, Georges E.. *Histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec/Paris : Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 2005.

THERY, Hervé. *Le Brésil pays émergé*. Paris: Armand Colin, 2014.

WALTER, Roland. “Prefácio”. In: GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea brasileira*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2013, p. 9-13.

WALTY, Ivete Lara Camargos. *Narrativa e imaginário social: uma leitura das histórias de maloca antigamente de Pichuvy Cinta Larga*. São Paulo: USP, 1991, 237 p. (Tese de Doutorado).

WALTY, Ivete Lara Camargos. *O intelectual e as minorias*. Site : <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Walty.pdf> [consulté le 28/03/2016].

YAMÃ, Yaguarê. Literatura indígena: da oralidade ao papel. *Correio Brasileiro*, 3, Brasília, 29 de fevereiro de 2016. Accessible sur le site: ggrauna.blogspot.com/ [consulté le 1/03/2016].

A dimensão híbrida da voz ameríndia de Eliane Potiguara

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.

Ailton Krenak, 2018.

A obra e sua autora

Metade cara, metade máscara (2004) é um texto emblemático de novas formas e temáticas literárias que a literatura ameríndia de autoria individual em língua portuguesa inaugura. Analisa-se a voz ameríndia de Eliane Potiguara tomando esta obra como objeto de estudo, destacando sua dimensão híbrida, sua composição politextual, a originalidade de suas estratégias discursivas que inclui o agenciamento de temporalidades diferentes, ancorada nas questões ameríndias e expondo o ponto de vista reivindicado pelo sujeito de enunciação, o da mulher indígena.

29

Para examinar como a obra surge no sistema literário brasileiro, teço inicialmente considerações sobre os elementos de seu paratexto, tais como a apresentação da coleção e o prefácio do livro. Publicada em 2004 pela Global Editora, de São Paulo, a obra estava esgotada e não constava mais do catálogo da editora. Ela foi finalmente reeditada em 2018, contando com uma apresentação do escritor, jornalista e importante liderança indígena, Ailton Krenak. A inclusão de três outros textos de pesquisadores da literatura in-

dígena no Brasil comprova o interesse crescente dos universitários e do público por essa produção.

A edição original de 2004 é introduzida por uma apresentação da coleção “*Visões de índio*”, na qual a obra se insere, assinada por Daniel Munduruku que é provavelmente o escritor indígena mais conhecido no Brasil devido a seu investimento na difusão das culturas ameríndias; além do romance *Todas as coisas são pequenas*, ele é autor de inúmeros títulos classificados como literatura juvenil. Nesse texto, Munduruku destaca o objetivo da coleção que segundo ele se propõe a “dar voz aos indígenas em movimento” e “dar vazão ao pensar, ao sentir, ao viver dos povos indígenas brasileiros”. (Potiguara, 2004, p. 16). O título dado a essa apresentação – “Visões de ontem, hoje e amanhã: é hora de ler as palavras” – anuncia a vontade de situar a história dos ameríndios em uma continuidade temporal, a partir de sua inscrição em uma perspectiva de longa duração, passando pela afirmação de sua contemporaneidade e projetando-a no futuro, desafio que a produção literária se encarregaria de aceitar. O prefácio de Graça Graúna, escritora e professora da Universidade de Pernambuco (UPE), lhe confere uma caução literária que contribui para seu reconhecimento. Ela destaca o caráter pioneiro da obra e a importância para penetrar na história e no universo cultural dos povos autóctones, além de assinalar o diálogo tenso que ela inaugura com o modelo social hegemônico da sociedade brasileira.

30

Metade cara, metade máscara reúne textos pioneiros escritos pela autora desde os anos 1970. Primeira obra ameríndia escrita em português a ter certa repercussão no meio acadêmico e literário, 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, como bem

observou Rejane S. Gelhen na leitura perspicaz que lhe consagrou (Gelhen, 2011, p. 86). Não se deve, contudo, desprezar a trajetória social da autora, biológica e culturalmente mestiça, militante ameríndia pioneira, engajada desde os anos 1970 na luta contra a violência que vitima as mulheres ameríndias, membro fundador da associação GRUMIN – Grupo Mulher-Educação Indígena.

Reivindicando sua origem indígena, a autora adotou o nome de seu povo Potiguara, que ocupava os territórios que hoje correspondem aos estados do Nordeste do Brasil, desde o litoral do Maranhão até à Paraíba. Atualmente, seu território se concentra entre o Rio Grande do Norte e a Paraíba¹⁰. Sua família, vítima das violências dos proprietários de terras, cuja terra tribal foi desapropriada na década de 1920, migrou primeiramente para Pernambuco antes de prosseguir seu caminho até a periferia do Rio de Janeiro, onde a escritora nasceu, em 1950. O núcleo familiar da autora, que ficou órfã na primeira infância, é composto apenas de mulheres: avó, mãe, uma tia e uma irmã. No universo dessas mulheres, os homens estão ausentes: foram assassinados, assim como seu bisavô, vítima da luta que travava pela preservação dos territórios tradicionais dos Potiguara. Sua avó, que fora violentada, teve um filho aos doze anos.

Desde muito jovem, Eliane Potiguara sofreu preconceitos e violências. A conscientização de sua condição subalterna a levou a se engajar na luta pela estruturação do movimento indígena em escala nacional e internacional, como revela, entre outros, sua participação nos debates para a elaboração da *Declaração das Nações Unidas pelos Direitos dos Povos Indígenas*. Ela conseguiu, ainda que tardiamente, ter acesso à educação, tornar-se professora primária, frequentar o meio cultural do Rio de Janeiro e publicar suas

31

10 DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico”, p. 439.

obras¹¹. Esses elementos de sua biografia são evocados em *Metade cara, metade máscara*. Ao se debruçar sobre sua trajetória pessoal, a autora se interroga sobre as relações entre ameríndios e sociedade brasileira, enquanto denuncia a violência colonial e neocolonial contra os povos indígenas, mas, ainda assim, não renuncia a um projeto de convivência.

Sua experiência de vida como indígena e mulher, ator social duplamente discriminado, alimenta uma experiência de escrita que ela considera como uma “política da existência”, denúncia das violências contra os autóctones e, ao mesmo tempo, forma de terapia: “Após a angústia e o desespero, o ato de criação é o início da cura” (Potiguara, 2004, p. 58). Escrever é um ato terapêutico, perspectiva compartilhada por várias escritoras ameríndias.

Voz feminina, voz rebelde, voz regeneradora

32 Essa voz feminina instaura seu próprio espaço de enunciação, problematizando sua identidade ameríndia e seu pertencimento à sociedade brasileira. Ela evoca a dissolução brutal do “ espaço habitado ” ameríndio (Harel, 2007, p. 87) desde a chegada dos colonizadores, que forçou muitos povos autóctones a migrarem; denuncia as injustiças que sofreu, com a desapropriação de suas terras e as violências físicas, morais e simbólicas; busca resgatar e se reapropriar da memória e da história ameríndia, ao inscrever esses povos no futuro da nação brasileira:

Nós, povos indígenas

Queremos brilhar no cenário da História

Resgatar nossa memória

E ver os frutos de nosso país, sendo divididos

Radicalmente

11 *A terra é mãe do índio* (1989); Akajutitibô, terra do índio Potiguara (1994).

Entre milhares de aldeados e “desplazados”

Como nós.

(Potiguara, 2004, “Identidade indígena”, p. 104)

Eliane Potiguara explora na sua poesia o arquétipo feminino, a imagem da mulher que engendra a vida assim como a “mãe-terra”. A terra assimilada à mãe é um símbolo de fecundidade e de regeneração (Chevalier, Gerbrant, 1993, p. 941) : “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” (Potiguara, 2004, p. 97). Interessante notar que o recurso ao mito da renovação, um dos grandes mitos fundadores das Américas, é reiterado através da imagem da mulher associada à natureza, fazendo corpo com o mundo, de maneira semelhante à produção de escritoras ameríndias das Américas que vinculam espaço e corporalidade.¹² O resgate que a autora realiza do mito da renovação legitima sua fala de mulher ameríndia, atribuindo-lhe a força primordial de transformação que alimenta seus atos e seu discurso. A criação do personagem Cunhataí, *alter ego* da escritora, cujo papel destaca em um de seus fragmentos autorreferenciais, relaciona-se com esse processo:

33

Na realidade, a simbologia de Cunhataí demonstra o 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 ora se organizam. (Potiguara, 2004, p. 70)

Seu projeto de ser a porta-voz dos anseios e sofrimentos das mulheres indígenas no Brasil coincide com o de outras escritoras autóctones das Américas. Num estudo dedicado ao renascimento

¹² Refiro-me a obras de escritoras como Louise Erdrich (*The Round House*, 2013), Rita Mestokosho (*Née de la pluie et de la terre*, 2014), Naomi Fontaine (*Kuessipan, à toi*, 2011), Natasha Kanapé Fontaine (*Bleuets et abricots*, 2016), entre outras.

do teatro autóctone, Jean-François Côté chama a atenção para a orientação feminista do teatro de Monique Mojica (da etnia Kuna-Rappahannock) que se manifesta no objetivo de

dar voz às mulheres, e particularmente às mulheres autóctones, a fim de que a contribuição delas à constituição de nossas sociedades seja inteiramente reconhecida, ultrapassando o silêncio, o anonimato e a marginalização e ainda a dominação e a violência, aos quais elas foram reduzidas ou submergidas – até mesmo às vezes no seio das sociedades ameríndias, e mesmo durante a Renascença cultural autóctone.¹³

Essa perspectiva é onipresente na produção literária das mulheres ameríndias. É importante verificar a maneira como suas obras, ancoradas nas especificidades históricas e culturais, recorrem a formas literárias para traduzi-la. Este é o caminho que será percorrido buscando precisar as formas narrativas e a estrutura literária complexa de *Metade cara metade máscara*.

34 **Dinâmicas temporal e enunciativa**

A obra apresenta uma composição complexa, caracterizada pela compilação de vários textos, escritos ao longo de quase trinta anos, entre 1975 e 2003, respondendo ao princípio da politextualidade, e marcada por “sua multiplicidade textual, por seu *status* de junção [que] coloca *ipso facto* a ideia do livro em perigo: sua coerência, sua fluidez ficam comprometidas” (Audet, 2016, p. 136).¹⁴ A

13 No original em francês: “ de donner voix aux femmes, et aux femmes autochtones en particulier, afin que leur contribution à la constitution de nos sociétés soit entièrement reconnue, au-delà du silence, de l’anonymat et de la marginalisation, sinon de la domination et de la violence, dans lesquels elles ont souvent été tenues ou plongées – et cela, parfois au sein des sociétés amérindiennes, et même au travers de la Renaissance culturelle autochtone. ” (Côté, 2017, p. 56).

14 No original em francês: “ sa multiplicité textuelle, par son statut d’agrégat [qui] met *ipso facto* l’idée du livre en péril: sa cohérence, sa fluidité sont compromises ” (Audet, 2016, p.136).

força da voz feminina potencializada contribui para a fragmentação da unidade enunciativa, daí a multiplicidade de vozes autorais e de gêneros: autoficção, autobiografia, testemunho, crônica, poesia, ficção poética que evoca o universo simbólico dos mitos. A articulação da vivência à história e à subjetividade poética se manifesta na história revisitada, tanto a dos povos ameríndios quanto a da organização política do movimento indígena no Brasil, nas quais se entrelaça a trajetória pessoal da escritora.

Desde o título, *Metade cara, metade máscara*, a coletânea sugere as metamorfoses da identidade correlacionada à potencialização da voz que pode falar em nome do indivíduo ou de uma coletividade (mulheres ameríndias, ameríndios, brasileiros oprimidos) para revelar, sob diferentes aspectos, as consequências dramáticas da colonização para os povos e as culturas ameríndias. Segundo certos mitos amazônicos, a máscara tem um poder transformacional, como o da cura em relação com a função terapêutica que a autora atribui à criação literária. Por conseguinte, a alusão à máscara faz eco às metamorfoses identitárias do sujeito da enunciação ao longo do seu itinerário de vida.

35

Trata-se de uma coletânea estruturada em torno de sete capítulos que revelam os estigmas trágicos da história dos ameríndios a partir de um ponto de vista predominante que exprime o sofrimento feminino. A multiplicidade de textos implicados introduz a modulação da voz na escrita e as nuances na percepção da história. Assim, a crônica que abre a coletânea lembra, em uma narrativa na terceira pessoa, as violências sofridas pelos ameríndios desde a chegada dos colonizadores.

Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro. No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias, as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas. (Potiguara, 2004, p. 23)

Num segundo movimento, introduz um texto autoficcional, consagrado às agressões sofridas pelos Potiguara e pela família dos ancestrais da autora nos anos 1920.

Dando um salto cronológico na história, já na segunda década do século XX, a violação aos direitos humanos dos povos indígenas continua. E aqui contamos não um caso particular, mas um caso comum a milhares de brasileiros, migrantes indígenas. Conta-se que índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. (Potiguara, 2004, p. 24)

Em outro capítulo, o sujeito da enunciação assumirá a narração da história, em primeira pessoa direta, em um relato autobiográfico :

36

Fui muito feliz neste encontro comigo mesma e com a escritora, porque antes já havia incorporado inconscientemente a sabedoria de minha mãe, minhas tias indígenas e principalmente minha avó, Maria de Lourdes, filha do guerreiro indígena desaparecido, no início do século XX, refletido no que conto no início do livro. Sou feliz porque aprendi esses conceitos acima com elas, mesmo que elas estivessem fora de suas terras tradicionais. Elas foram exotadas de suas terras, mas os valores, os conceitos, os princípios, a cosmologia jamais, em tempo algum, foram dizimados pelo colonizador. (Potiguara, 2004, p. 89)

Essa escolha narrativa aproxima a dimensão ontológica do relato de vida do processo histórico, evidenciando o destino comum a inúmeras mulheres ameríndias e a violência infligida às suas comunidades; mesclam-se as auto-histórias (Graúna, 2013, p. 131) coletiva e individual na denúncia do processo de migração forçada.

Compreende-se melhor as interrelações entre escrita e experiência de vida da autora e o destaque que é dado às dificuldades e lutas que teve que enfrentar ao longo de sua existência, enquanto

mulher e indígena. Na apresentação do livro, Ailton Krenak ressalta os múltiplos papéis e combates assumidos por Eliane Potiguara durante seu itinerário de vida :

Uma mulher que vai se desdobrando em irmã, mãe e mestra de saberes que buscam escutas, debate ideias fora de lugar, antecipando no tempo as nossas lutas por um lugar no mundo globalizante. 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.¹⁵ (Krenak, apud Potiguara, 2018, p. 11)

A contribuição efetiva de Eliane Potiguara para a organização do movimento indígena no Brasil, em particular no período inicial e difícil de sua constituição, a partir de 1974, na época da ditadura militar, permite-lhe escrever crônicas consagradas a essa história e lembrar as principais reivindicações desse movimento. Esses textos carregam as marcas do engajamento da autora: o discurso militante denuncia as injustiças e as violências sofridas pelos povos indígenas no Brasil e posiciona-se a favor da defesa de seus direitos:

37

A demarcação das terras indígenas nunca foi uma prioridade governamental. Uma política que garantisse e respeitasse os povos indígenas como unidades sociopolíticas e culturais distintas deveria ser uma prioridade como respeito histórico. Nunca se realizou, na prática, uma política voltada aos interesses e projetos econômicos de auto-sustentação propostos pelos indígenas, baseados em sua biodiversidade com segurança para a saúde, educação, agricultura e direitos humanos, considerando sua cultura diferenciada. (Potiguara, 2004, p. 44)

15 Ailton Krenak, “ Uma terra que grita – A escrita de Eliane Potiguara ”, in Eliane Potiguara, *Metade cara metade máscara*, pp. 11-12, p. 11.

38 A articulação da questão indígena à problemática identitária emerge em textos poéticos que incluem a perspectiva da subjetividade feminina na apreensão múltipla do real ao interrogar o processo complexo de construção identitária da mulher ameríndia na sociedade brasileira (“*Que faço com minha cara de índia?*”, poema “Brasil”, p. 34); denunciar os massacres e as violências sofridos pelas mulheres ameríndias (“*Quem são vocês que podem violentar / A filha da terra / E retalhar suas entranhas?*”, poema “Invasão”, p. 35); repercutir as reivindicações dos povos indígenas (“*Porque só pedimos terra e paz / Pra nossas pobres – essas ricas crianças?*”, poema “Oração pela libertação dos povos indígenas”, p. 35); condoer-se com a condição precária dos ameríndios com a qual o sujeito lírico se identifica (“Ah !... Não sei mais continuar esses cânticos / Porque a mim tudo foi roubado”, poema “ Migração indígena”, p. 37); projetar a ampliação dos horizontes femininos (“Mãe, fêmea, amante sécula / Mas com seus direitos de mulher”, poema “Homem”, p. 133).

A ficção poética que evoca a história de amor entre Jurupiranga e Cunhataí introduz um plano alegórico que ilustra, simbolicamente, o percurso trágico da diáspora ameríndia e faz eco ao itinerário da escritora:

Jurupiranga e Cunhataí são dois personagens do texto *Ato de amor entre povos* das próximas páginas, que sobreviveram à colonização e poeticamente vão nos contar suas dores, lutas e conquistas. Esses personagens são atemporais e sem locais específicos de origem. (Potiguara, 2004, p. 30)

A estratégia discursiva inaugura uma dinâmica temporal original, fazendo coexistir vários planos, inclusive o da dimensão realista da crônica, com o tempo cíclico das narrativas míticas, ao evocar o percurso alegórico do casal, introduzindo referências históricas e projetando o futuro. Mas é o tempo presente que determina a relação com o passado e o reinventa (Hartog, 2003). *Metade cara, metade*

máscara configura um regime temporal multidirecional que articula as dimensões do passado, do presente e do futuro.

A história “atemporal do casal Jurupiranga e Cunhataí, emblema da família indígena” (Figueiredo, 2013, p. 153), vai pontuar a travessia dos diferentes textos, tecendo vínculos de continuidade entre eles, de acordo com uma dialética autonomia/integração própria às práticas politextuais. Essas repetições correlacionam formal e temporalmente os diferentes níveis da diegese e evocam a atmosfera dos relatos orais tradicionais. A recorrência dos personagens Jurupiranga e Cunhataí corresponde a uma “estratégia compensatória de ordem temática” que, como salienta René Audet, participa de uma certa forma de coesão global (Audet, 2016, p. 136).¹⁶ Eles também exercem a função de agenciamento de temporalidades diferentes.

O amor desse casal simbólico ameríndio é submetido às provações da separação devido às migrações forçadas, aos danos das guerras que ambos enfrentam, na época dos colonizadores e no presente. O futuro, anunciado pela ficção poética, é aquele em que Eros vencerá Tânatos, o da vitória dos povos ameríndios – título do último capítulo do livro (*Vitória dos povos*) –, que passa pelo resgate da memória e das referências culturais ameríndias significada pelo retorno de Jurupiranga à aldeia e pelo reencontro com Cunhataí. Para fechar a obra, a autora retoma os fragmentos do poema *Ato de amor aos povos*, escrito em 1978, em homenagem às Primeiras Nações da América Latina, no qual a voz de Cunhataí convida seu bem-amado aos prazeres do amor e da vida:

Desperta JURUPIRANGA!

Vem me ver que hoje acordei suada.

Benzo,

Com o sumo de minha rosa aberta, enamorada,

16 No original em francês: “ participant à une certaine forme de cohésion de l’ensemble ” (Audet, 2016, p. 136)

As manhãs de delírio, completamente cansada.

(Potiguara, “*Ato de amor aos povos*”, 2004, p. 136)

A irrupção da fala amorosa no plano alegórico e poético da obra revela esperança. É um dos meios aos quais recorre a função liberadora da escrita de Eliane Potiguara para reconfigurar o imaginário sobre os ameríndios:

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!

[...]

E transformaremos os sexos indígenas

em órgãos produtores de lindos bebês guerreiros

do futuro

E não passaremos mais fome

Fome de alma, fome de terra, fome de mata

Fome de História

E não nos suicidaremos

A cada século, a cada era, a cada minuto

Nós somos o primeiro mundo!

(Potiguara, “*Identidade indígena*”, 2004, p. 104).

O discurso literário se engaja em um combate que visa inverter o imaginário hegemônico sobre os ameríndios, que os imobiliza e aprisiona em um passado histórico, quando não em um universo mítico cujo sentido não podemos penetrar. Sua escrita adota uma dinâmica temporal que superpõe a inserção dos povos e das culturas indígenas na perspectiva temporal da longa duração à sua inclusão na contemporaneidade. Assim procedendo, a narrativa marca sua oposição às forças sociais que trabalham pelo apagamento da memória cultural e pela despossessão das terras indígenas.

Entre resistência e hibridações culturais

A voz de Eliane Potiguara irrompe na literatura brasileira marcando sua dissociação da imagem que a sociedade nacional lhe remete, por meio de um trabalho de inversão de sentido: “Nós somos o primeiro mundo”, é o refrão do poema “Identidade indígena”, escrito em 1975, em homenagem a seus avós. Esse poema é o mais antigo da obra e, como ressalta Graça Graúna no prefácio, é o primeiro poema escrito em português por uma mulher ameríndia “a ter tido uma repercussão nacional e a ter driblado a censura e o regime militar” (Potiguara, 2004, p. 18). Essa voz ameríndia busca romper o monopólio da representação que as elites no poder construíram como legítima ao longo do tempo. Segundo Simon Harel, “os sujeitos excluídos devem compor com a violência de um mundo que tenta expulsá-los do próprio domínio da representação” (Harel, 2007, p. 90).¹⁷ Pode-se interpretar essa apropriação da escrita literária pelos ameríndios como uma tática de “apropriação indébita”, um modo de sobreviver em território hostil, uma manifestação de resistência ao processo de extermínio em curso há séculos.

41

Na verdade, é somente no final do século XX que surgem obras literárias ameríndias, escritas em português, e que buscam abrir uma passagem no campo da produção literária brasileira para afirmar sua especificidade étnica e seu projeto de emancipação do monopólio da representação literária visando a superação de um imaginário nacional calcado na ‘síndrome da extinção’ – expressão empregada por Márcio Santilli (2000, p. 21) para caracterizar um tipo de representação que concebe os índios “como seres do passado oriundos da literatura indianista” e “sem esperanças de futuro”. Eliane Potiguara exerce nisso um papel preponderante com uma obra original, tanto por sua composição politextual quanto pela potencialização da voz feminina,

¹⁷ No original em francês: “ les sujets exclus doivent composer avec la violence d’un monde qui tente de les expulser du domaine même de la représentation ” (Harel, 2007, 90).

o que lhe permite evocar, sob diferentes aspectos, a problemática dos ameríndios no Brasil. Ela destaca as táticas de resistência das mulheres ameríndias e afrodescendentes para enfrentar os neocolonizadores; reacende a chama dos saberes ancestrais e da cosmologia dos povos indígenas; retoma a história ameríndia, acrescentando a de sua resistência e de sua organização política; e lembra que a noção de território não se limita ao espaço geográfico, como demonstra a relação particular que os ameríndios mantêm com o seu:

Um território não é apenas um pedaço ou vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de cultura, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade. (Potiguara, 2004, p. 105)

42 É por meio da escrita, que lhe devolve o papel de sujeito de sua própria história, que Eliane Potiguara experimenta a “habitabilidade”, o que significa, segundo Harel, “o fato de ser sujeito em um espaço circunscrito” (Harel, 2007, p. 17).¹⁸ Para essa ameríndia *desaldeada*, assim como para tantos outros ameríndios urbanos, tornar-se novamente índio significa travar um combate pela reconfiguração das relações dentro da própria sociedade brasileira: para a escritora Eliane Potiguara, trata-se de se apoderar da memória de seu patrimônio ancestral para criar, por meio de sua fala liberadora, seu próprio *habitat*:

Eu não tenho minha aldeia / Minha aldeia é minha casa espiritual
/ Deixada pelos meus pais e avós / A maior herança indígena.
/ Essa casa espiritual / É onde vivo desde a mais tenra idade.
(Potiguara, 2004, “Eu não tenho minha aldeia”, p. 130)

18 No original em francês: “le fait d’être sujet dans un espace circonscrit” (Harel, 2007, p. 17).

O sujeito poético herdou essa “casa espiritual” de seus ancestrais. Reconstruir a “nação indígena” é uma questão de reapropriação memorial, de tomada de consciência política e cultural que a dinâmica temporal instaurada pelo texto permite realizar, fazendo coabitarem mitos, ancestralidade e contemporaneidade:

Cunhataí viaja pelo tempo e espaço, e depois de seguir trilhas e sofrer todas as dores que uma mulher pode sofrer ela pára, senta-se e reclina a cabeça ao chão. Absorta nos passos de um formigueiro, ouve vozes intercaladas e no meio delas escuta a voz ancestral. (Potiguara, 2004, p. 79)

No entanto, a reconstrução do lugar habitável empreendida pelo sujeito não é considerada como um retraimento identitário, mas é reinvestida de uma nova simbólica que celebra a emergência das singularidades que podem conviver e/ou evoluir para fenômenos de hibridação cultural. É o que revela o sonho visionário de Jurupiranga, no qual o renascimento ameríndio compõe com elementos da sociedade brasileira:

Os brancos diziam que estavam reconhecendo a dívida histórica que aquele país tinha para com os povos tradicionais e por isso tinham decidido – politicamente – aceitar, pacificamente, as demandas que os povos apresentavam para o exercício dos direitos indígenas. [...] Num sobressalto e num piscar de olhos, vislumbrou a universidade indígena lotada de jovens, futuros antropólogos, cientistas, historiadores, jornalistas, juristas, contadores de sua própria história. Viu bibliotecas inteiras recheadas de livros escritos pelos próprios indígenas, viu uma qualidade de vida nunca vista em toda sua vida. Mulheres indígenas eram respeitadas quando passavam nas cidadelas ao fazerem suas compras ou quando necessitavam de recursos médicos, educacionais, jurídicos. Os velhos eram venerados por todos. (Potiguara, 2004, p. 129)

A alegoria do retorno de Jurupiranga à sua aldeia ultrapassa a dicotomia ameríndio/sociedade brasileira, por meio da figuração de um espaço intersticial no qual os aspectos tradicionais das culturas ameríndias convivem com elementos da cultura brasileira em um processo de contaminação recíproca. Essa imagem pode parecer de um romantismo um tanto ingênuo, tanto ela destoa da violenta realidade, denunciada pela obra, que os ameríndios sempre enfrentaram e contra a qual continuam a se defrontar neste século XXI. Como ressalta Ailton Krenak, “Os índios descobriram que apesar deles serem simbolicamente os donos do Brasil eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia” (Krenak, 2015, p. 19). A figura do “migrante de dentro”, estrangeiro na sua própria terra, perpassa toda a obra, paralelamente às estratégias de resistência que levam o indígena desterritorializado a reinventar formas de compor “com o território do outro, já que não podem escapar a isso” (Harel, 2007, p. 97).¹⁹ É essa consciência de indivíduos que resistem à expoliação territorial da qual foram vítimas – do confinamento nas reservas às periferias das cidades – que atravessa a obra e à qual remetem os personagens transgressores Jurupiranga e Cunhataí na luta para ocupar um lugar que lhes é seu de direito: entre fricções, trocas, ressignificações culturais, a obra propõe a reconstrução das relações entre ameríndios e sociedade brasileira.

Essa tensão temática é reforçada pela estratégia discursiva da obra em sua própria estrutura, como tentei demonstrar. Assim, o plano alegórico, que encerra uma mensagem de esperança em relação ao renascimento das culturas ameríndias e à sua convivência com a sociedade brasileira, exprime o mais profundo desejo de uma voz ameríndia feminina que não hesita em expor as injustiças seculares cometidas contra os povos indígenas.

¹⁹ No original em francês: “avec le territoire de l’autre, puisqu’ils ne peuvent y échapper” (Harel, 2007, p. 97).

Eliane Potiguara faz da escrita uma arma tática para se reconstruir como mulher ameríndia, enfrentar a realidade e projetar um futuro para os ameríndios no Brasil: “Minha vida é permeada pela questão ética, racial e de gênero”²⁰. A emergência de novas vozes ameríndias e afro-brasileiras na literatura brasileira é marcada, como bem observa Eurídice Figueiredo (2013, p. 154), pelo entrecruzamento da etnicidade e do gênero, produzindo novas versões da memória coletiva. Essas vozes emergentes revelam um percurso diferenciado de sua própria história e de sua memória. Elas se engajam em um processo de produção de discurso que se sobrepõe ao silêncio de vários séculos que se abateu sobre suas histórias a fim de curar a amnésia da sociedade brasileira e abrir as portas a memórias múltiplas e diferenciadas da memória oficial. Rompendo com a ideologia da mestiçagem que reduz ao silêncio as memórias dos povos indígenas e dos afro-descendentes no processo de formação da nação brasileira, as etnias ameríndias e de descendência africana são responsáveis, no momento, pela eclosão da estratégia da memória longa destinada a legitimar seus lugares enquanto povos fundadores e atores da história da nação e do continente americano (Olivieri-Godet, 2017).

45

Deste modo, o maior interesse da obra de Eliane Potiguara reside provavelmente em sua participação original no processo de decolonização das letras brasileiras, que consiste em assumir o papel de porta-voz das reivindicações e dos direitos dos ameríndios, sem se esconder atrás das fronteiras identitárias essencialistas, como frequentemente acontece na produção literária que se exprime em nome de uma comunidade. Ela lança seu olhar híbrido de

20 Testemunho citado por Anaïs Fouilleul, em sua dissertação de mestrado “Les voix des femmes amérindiennes dans les littératures des Amériques”, Université Rennes 2, 2016, p. 75, disponível no site <http://www.mulherespaz.org.br/acoes-das-mulheres-da-paz/evento-jovens-na-campanha-nacional-mulheres-pela-paz/>

descendente de índios migrantes sobre as heterogeneidades que constituem o espaço nacional em conflito, mas se recusa a projetar a superação dos conflitos na uniformização das diferenças. A inclusão cidadã do ameríndio só pode se dar pelo respeito às suas singularidades. Os dois grandes movimentos da dinâmica espacial da obra são os pilares dessa representação: um deles, próximo do plano do real, corresponde à narrativa migrante de apagamento dos referentes identitários (Paterson, 2008, p. 89), denuncia o processo de desapropriação dos territórios e recupera a memória da exclusão de que os ameríndios foram vítimas ao longo da história; o outro, no terreno do projeto utópico da obra, projeta um espaço permeável à convivência e às trocas, no qual evoluem identidades compósitas. Essa perspectiva conforta a opinião de Graça Graúna que considera que “a literatura indígena contemporânea é 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” (Graúna, 2013, p. 15).

46

A emergência da voz feminina de Eliane Potiguara abre assim o caminho para a inclusão da escrita e da cosmovisão indígena no sistema literário brasileiro, compartilhando pontos de vista e/ou inaugurando novas formas de se relacionar com o mundo. A originalidade formal da obra subverte a dinâmica da representação espaço-temporal e as fronteiras dos gêneros. É dessa forma, absolutamente distinta, relendo o universo através dos parâmetros e cosmovisões ameríndias, que esse “livro totem” desponta no cenário brasileiro, rompendo o monopólio da representação dos povos indígenas por escritores não-indígenas.

REFERÊNCIAS

Corpus

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo : Global, 2004.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Rio de Janeiro : Grumin, 2018, 2^o éd.

Obras e entrevista

POTIGUARA, Eliane. *Akajutitiribô, terra do índio potiguara*. Unesco : 1994.

POTIGUARA, Eliane. *A terra é a mãe do índio*. Rio de Janeiro : Grumin, 1989.

POTIGUARA, Eliane. Entrevista disponível no site <http://www.mulherespaz.org.br/acoes-das-mulheres-da-paz/evento-jovens-na-campanha-nacional-mulheres-pela-paz/>

47

Bibliografia geral

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

AUDET, René. “ L’autorité de la fiction dans des œuvres polytextuelles ”. In : BOUJOU, Emmanuel. *L’autorité en littérature*. Rennes. Rennes : PUR, 2016, p. 133-139.

BELLEAU, Jean Philippe. *Le mouvement indien au Brésil. Du village aux organisations*. Rennes : PUR, 2014.

COTE, Jean-François. *La Renaissance du théâtre autochtone*. Métamorphose des Amériques I. Québec : Presses de l’Université Laval, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo : Cosac Naífi, 2009.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L. ; CARVALHO, Maria Rosário G. “ Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico ”. In : CUNHA, Manuela Carneiro de. *História dos índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 2008, p. 431-456.

ERDRICH, Louise. *The Round House*. London: Constable/Robinson Ltd., 2013.

FIGUEIREDO, Eurídice. “Representações do indígena na literatura brasileira.” *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

FIGUEIREDO, Eurídice. “Políticas e poéticas da memória: gênero e etnicidade (Conceição Evaristo e Eliane Potiguara)”. *Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção, autoficção*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, p. 149-167.

FIOROTTI, Devair. Entrevista. Suplemento Cultural Pernambuco disponível no site

<http://www.suplementopernambuco.com.br/entrevistas/1880-entrevista-devair-fiorotti.html>, consultado em 5 de julho de 2017.

FONTAINE, Naomi. *Kuessipan, à toi*. Montréal: Mémoire d’encrier, 2011.

FONTAINE, Natasha Kanapé. *Bleuets et abricots*. Mémoire d’encrier, 2016.

48 FOUILLEUL, Anaís. *Les voix des femmes amérindiennes dans les littératures des Amériques*. Dissertação de Mestrado (Master “Les Amériques”, Université Rennes 2). Rennes: 2016.

GEHLEN, Rejane Seitenfuss. “Identidade de Eliane: a face Potiguara, a máscara indígena e o eco de vozes silenciadas.” *Boitatá – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*. Londrina, n. 12, p. 81-103, jul-dez 2011.

GENETTE, Gérard. *Seuils*. Paris: Seuil, 1987.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea brasileira*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2013.

GRAÚNA, Graça. “Literatura indígena: da oralidade ao papel”, disponível no site ggrauna.blogspot.com/, terça-feira, 1 de março de 2016 Fonte: CORREIOBRAZILIENSE, Brasília, segunda-feira, 29 de fevereiro de 2016.

HAREL, Simon. *Braconnages identitaires*. Un Québec palimpseste. Montréal: VLB Éditeur, 2006.

HAREL, Simon. *Espaces en perdition*. Tome II. Humanités jetables. Québec: PUL, 2007.

HARTOG, François. *Régimes d’historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

KRENAK, Ailton. “Uma terra que grita – A escrita de Eliane Potiguara”.

In : LEETRA INDÍGENA. v. 2, n° 2, 2013. São Carlos: SP : Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. “Apresentação”. LEETRA INDÍGENA. v. 2, n° 2, 2013. São Carlos: SP : Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA, p. 9.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Ecrire l'espace des Amériques: représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes*, New York: P.I.E. Peter Lang, Col. Brazilian Studies, v. 5, 2019.

OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas*. Brasil, Argentina, Québec. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2013.

OLIVIERI-GODET, Rita. “Voz feminina ameríndia e escrita do espaço”, *Interfaces Brasil/Canadá*, Vol 16, n° 3, dezembro 2016, “À procura de novos paradigmas: estudos indígenas no Canadá e nas Américas”, Eloína Prati dos Santos, Rubelise da Cunha (dir.) <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/9386>

OLIVIERI-GODET, Rita. “Memória longa”. In : PALMERO GONZÁLEZ, Elena et COSER Stelamaris (orgs.). *Em torno da memória: conceitos e relações*. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2017, pp. 279-290.

OLIVIERI-GODET Rita. “Arquivos orais e memória cultural: a emergência de outras palavras nos diálogos interamericanos.” RIBEIRO COELHO, H. e AMORIM Vieira E. (éds.), *Modos de arquivo: literatura, crítica, cultura* Rio de Janeiro: Batel, 2018, p. 293 – 317.

PATERSON, Janet M. “Identité et altérité: littératures migrantes ou transnationales ?”. *Interfaces Brasil/Canada*, Rio Grande, n. 9, 2008, p. 87-101.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p.470, 1995.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo : Senac, 2000.

SANTOS, Eloína Prati dos (org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana : Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. “Que história é essa ? A escrita indígena no Brasil.” In: SANTOS, Eloína Prati dos (org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana:

Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

SCHWARCZ, Lilia M . *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Alguma coisa vai ter que acontecer”. In: COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015 (Encontros; 50), p. 8-19.

Graça Graúna: a poesia como estratégia de sobrevivência

Nous ne devons pas sous-estimer l'existence de lieux de survie au sein desquels nous pouvons affronter les menaces du monde.

Simon Harel, *Espaces en perdition*, 2007

Para o exilado, os hábitos de vida, expressão ou atividade no novo ambiente ocorrem inevitavelmente contra o pano de fundo da memória dessas coisas em outro ambiente. Assim, ambos os ambientes são vívidos, reais, ocorrem juntos como no contraponto.

Edward Said, *Reflexões sobre o Exílio*, 2000

Mais uma viagem 51
nesse vai e vem a utopia
me faz andarilha

Graça Graúna, *Flor da Mata*, 2014

Graça Graúna se apresenta como “Potiguar de São José do Campestre, professora na Universidade e escritora” (Graúna, 2007, p. 32)²¹. Culturalmente mestiça, vivendo na cidade, Graça Graúna é

21 A autora nasceu em São José do Campestre, no Estado do Rio Grande do Norte. É professora e pesquisadora de literaturas e de língua portuguesa e de cultura brasileira na Universidade de Pernambuco (UPE - Campus Garanhuns). Formada em Letras, defendeu sua dissertação de Mestrado sobre os mitos indígenas na literatura infantil brasileira e sua tese de Doutorado sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil. (REBRA, *Rede de Escritoras Brasileiras*)

professora universitária e ensaísta, autora da primeira obra consagrada à literatura indígena contemporânea do país: *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (Graúna, 2013, p. 78). Juntamente com Eliane Potiguara, assume o papel de pioneira nesse processo de inserção tardia da produção indígena de expressão portuguesa no sistema literário brasileiro. Em 1999, Graça Graúna publicou sua primeira coletânea de poemas, *Canto Mestizo*. Seguiram-se três outras coletâneas: *Tessituras da Terra* (2001), *Tear das palavras* (2007) e os belos haicais de *Flor da mata* (2014).

Seu percurso literário se volta para a reapropriação de suas referências culturais ameríndias, buscando uma *reterritorialização* simbólica. Então, como se reconstruir culturalmente indígena e reativar sua cultura, após séculos de esquecimento? Essa é uma das questões que a criação literária de Graça Graúna tenta responder. Ela orientará nossa leitura da sua coletânea de poemas *Tear da Palavra* (2007). Examinaremos as construções poéticas das paisagens urbanas, colocando-as em perspectiva com as imagens dos territórios indígenas tradicionais e de seus referentes culturais.

52

Graúna é uma palavra de origem tupi que designa um pássaro negro famoso pela beleza de seu canto, muito comum no Nordeste, inclusive na microrregião conhecida como “Agreste Potiguar”, região de origem da autora; mas “graúna” também faz referência ao célebre romance do indianismo romântico brasileiro, *Iracema*, de José de Alencar: nele, o autor compara a cor negra dos cabelos da bela índia Iracema à das asas da graúna. A escolha desse nome,²² que ela não considera como “nome artístico”, mas reivindica como referente de sua identidade indígena, remete a um desejo de ultrapassar as fronteiras identitárias essencialistas, identificando-se com dois territórios: o da experiência de vida compartilhada entre referências ocidentais e ameríndias e o do espaço simbólico da literatura,

22 A identidade civil da autora, nascida em 1948, é Maria das Graças Ferreira.

estabelecendo um diálogo com a tradição literária, particularmente com a produção do indianismo romântico brasileiro.

Em seu ensaio sobre a literatura ameríndia, a autora atribui uma dimensão engajada a essa produção, associando-a aos movimentos recentes do ressurgimento dos povos autóctones do Brasil (índios ressurgidos), inclusive àquele do combate político para recuperar seus territórios. Poderíamos falar, então, de uma *escrita-práxis*: a escritura tomada como um espaço político de resistência e de autorreconstrução ontológica e antropológica.

Territórios usurpados, reinvenção do lugar pela poesia

Recuperar territórios tradicionais é o novo desafio do movimento indígena brasileiro, particularmente difícil no Nordeste, primeira região colonizada, onde a assimilação de longa data à sociedade nacional contribuiu para apagar os vestígios da história e da memória. De fato, as consequências funestas da colonização sobre os povos indígenas dessa região, inclusive sobre os potiguaras, remontam ao início da colonização: migração ou assimilação forçadas, massacres, submissão aos modelos impostos pelos missionários, intensificação da desocupação determinada pelos pioneiros da criação pecuária, desde o século xvii até o início do século xx (Dantas, 1992, p. 433). A perda do seu território tradicional gerou a desestruturação da organização social e o apagamento da memória cultural, cujo sinal mais evidente é o desaparecimento da sua língua.

Nesse contexto, mais uma vez surge a questão: como se reconstruir culturalmente e reativar sua cultura, após séculos de esquecimento? Duas escritoras indígenas pioneiras, Graça Graúna e Eliana Potiguara, descendentes de famílias expropriadas do território geocultural de seus ancestrais, aceitam esse desafio, reinventando novas modalidades de habitabilidade psíquica (Harel, 2005). Elas reconfiguram, por via da criação literária, sua relação com um meio que não conheceram diretamente: “Eu não tenho minha aldeia /

Minha aldeia é minha casa espiritual / Deixada pelos meus pais e avós / A maior herança indígena. / Essa casa espiritual / É onde vivo desde a mais tenra idade”, escreve Eliane Potiguara (Potiguara, 2004, p. 130).

A adesão de Graça Graúna a essa perspectiva se manifesta particularmente em sua coletânea de poemas, *Tear da Palavra* (2007), e em seu ensaio crítico, quando afirma que “o universo simbólico subsiste nas comunidades mestiças” (Graúna, 2013, p. 60). O sentimento de perda e de expropriação originaria a escrita indígena, que não pode ser dissociada dos deslocamentos impostos aos povos autóctones (Graúna, 2013, p. 57). No cerne do pensamento da autora está a ideia de que escrita e deslocamento são inseparáveis na produção literária indígena, tanto pela conexão simbólica e ontológica que esta estabelece com as origens, buscando preencher as lacunas da memória, quanto pelas interações permanentes que é levada a operar com outras culturas e que configuram seu caráter híbrido. A escrita é vista, portanto, como lugar de reconstrução identitária sensível ao outro e, ao mesmo tempo, como resiliência; tanto relação quanto confronto, o lugar reservado ao escritor é aquele do *entre-lugar*: “De um lado/a palavra/do outro/o silêncio/estreado realidades conhecidas. /A pá lavra o abismo/que vai de mim/ao outro”²³. (“Entre-lugar”, Graúna, 2007, p. 188).

O conceito de *entre-lugar*, que corresponde a uma forma de “corte-vínculo”, na acepção de Daniel Sibony (Sibony, 2016, p. 11)²⁴, ajuda-nos a compreender a elaboração simbólica de passagens entre as experiências históricas e culturais indígenas e ocidentais, na obra

²³ GRAÚNA, *Entre-lugar*, 2007, p. 20.

²⁴ L’entre-deux est une forme de coupure-lien entre les deux termes, à ceci près que l’espace de la coupure et celui du lien sont plus vastes qu’on ne croit ; et que chacune des deux entités a toujours déjà partie liée avec l’autre. Il n’y a pas de *no man’s land* entre les deux, il n’y a pas un seul bord qui départage, il y a deux bords mais qui se touchent ou qui sont tels que des flux circulent entre eux. (Sibony, 2016, p. 11)

poética de Graça Graúna, igualmente presente nas obras de outras escritoras ameríndias. No *corpus* estudado, o discurso da denúncia e da expropriação territorial e cultural não evacua a expressão da necessidade de reterritorialização: a elaboração simbólica aponta para a complexidade dos conflitos e contradições inerentes à coabitação ao tempo em que procura ultrapassá-los. Desse modo, esses textos literários sugerem a reconstrução de um lugar de sobrevivência (*lieu de survie*) compreendido enquanto projeto que não pode se realizar sem se imiscuir no território do outro, como nos lembra Simon Harel: “Os sujeitos excluídos devem compor com a violência de um mundo que tenta expulsá-los do campo da representação” (Harel, 2007, p. 90).²⁵ A reinvenção do lugar, íntimo e social, na poesia de Graça Graúna tem a ver com esses princípios.

A dimensão ontológica de sua poesia aparece claramente nos textos metapoéticos da coletânea *Tear da Palavra*. Consubstancial ao ser, a poesia abriria as portas a um lugar de invenção de si:

Na urdidura do tempo

o ser

a poesia:

água que eu bebo

chão que me deito

ar que respiro.

(“Tear da palavra”, Graúna, 2007, p. 13)

É através da poesia que o sujeito poético tem acesso à vida, à sua natureza íntima e profunda, à sua relação com o mundo. A onipresença da metáfora do ato de tecer (memórias, auto-histórias,

25 Tradução nossa. “ Les sujets exclus doivent composer avec la violence d’un monde qui tente de les expulser du domaine de la représentation ”.

alteridades) na obra poética de Graça Graúna remete ao lugar íntimo da experiência do instante, que é igualmente aquele do compartilhamento da experiência no tempo que se escoo: o vínculo entre criação e memória abre caminho para a reconstrução identitária pela reaproximação do íntimo e do social. Considerada como uma “ponte entre mundos apartados” (“Ser todo coração, / enquanto houver poesia: / esta ponte entre mundos apartados.”, “Tessitura”, Graúna, 2007, p. 18), a sua poesia se abre para o outro, em um esforço de desconstrução de todo tipo de fronteiras – culturais, políticas, étnicas, sociais.

56 A poesia é, igualmente, um lugar de combate para abalar o imaginário sobre as culturas e os povos autóctones. O discurso poético de Graça Graúna é permeado por referências à história da violência contra os índios e à memória dos saberes ancestrais. Esses elementos forjam a base da resiliência e da utopia que emergem de sua poesia: “a literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência)”, afirma (Graúna, 2013, p.15). Ela busca transpor o abismo existente entre a memória indígena da expropriação e o esquecimento ao qual a ordem social ocidental a condenou. No entanto, a escritora não se limita a uma escrita étnica, pelo contrário. Embora as relações conflituosas entre o universo indígena e o mundo ocidental estejam no centro dessa produção, a poesia de Graça Graúna se mostra também solidária de outras vítimas do poder hegemônico ocidental. Nesse sentido, em sua obra crítica, a autora ressalta a importância do caráter transversal da literatura indígena contemporânea no Brasil, que estabelece um diálogo interétnico com outros povos excluídos (afrodescendentes) e que manifesta solidariedade pelas pessoas que sofrem a miséria e a exclusão social (trabalhadores rurais sem-terra) ou política (vítimas das ditaduras latino-americanas): “*Apesar de las fronteras / las carceles se quebrantan. / !Mira! En mi terra mestiza / un pájaro de América canta.*” (“Canto mestizo”, Graúna, 2007, p. 33). Essa

transversalidade reivindicada se volta ainda para a tradição literária ocidental, como mostra um fragmento de seu ensaio crítico:

Gerando a sua própria teoria, a literatura escrita dos povos indígenas no Brasil pede que se leiam as várias faces de sua transversalidade, a começar pela estreita relação que mantém com a literatura de tradição oral, com a história de outras nações excluídas (as nações africanas, por exemplo), com a mescla cultural e outros aspectos fronteiriços que se manifestam na literatura estrangeira e, acentuadamente, no cenário da literatura nacional. (Graúna, 2013, p. 19)

A poesia de Graça Graúna instaura um diálogo multiétnico e pluricultural que conforma seu caráter híbrido, inclusive em sua escolha de usar várias línguas: português, espanhol e inglês. Como não pode se expressar na língua de seus ancestrais, seus poemas são marcados por elementos lexicais de línguas indígenas.

Paisagens urbanas e memória do território

Na obra de Graça Graúna, a interação entre a dimensão espacial e o ser humano é atravessada pela temporalidade histórica que traz as marcas da inscrição do ser humano na natureza. A relação que liga sua poesia ao espaço social é marcada pela figuração de uma realidade material que remete à forma como o homem organizou e transformou o espaço, alterando os referentes que constituíam a identidade dos lugares. Assim, a história se inscreve na paisagem, elemento revelador das práticas sociais que conformam o território. Essa perspectiva se origina em uma abordagem da paisagem que considera sua dimensão objetiva, noção operatória que procede pela interpretação das “dinâmicas paisagistas” que procuram elucidar o “projeto da sociedade que produziu essas paisagens” (Besse, 2009, p. 36). Porém, a relação subjetiva com o espaço também surge em sua poesia, quando ela incorpora a cosmologia indígena que exclui a polarização entre os mundos humano e não-humano.

Certos poemas que trabalham a figuração do espaço social representam realidades regionais e continentais reféns de um projeto de sociedade submetido à ordem socioeconômica do capitalismo ocidental. O poema *Serra do Mar* (Graúna, 2007, p. 23) é um exemplo disso:

A história foi se formando na paisagem:

Nem poluição

Nem violência nas ruas

nem jogos sofisticados

nem roupas de grife

58

barulho nenhum de automóvel

só a voracidade do vento

passando por lá.

O espaço de referência representado é o da Serra do Mar. Para captá-lo, duas imagens se sobrepõem: uma delas traz a topografia e a paisagem natural sem a intervenção do ser humano; a outra retrata a paisagem cultural do meio urbano, modelada pela intervenção humana. O sujeito poético escolhe inscrever na paisagem elementos de mudanças culturais dadas como disfóricas (poluição, violência, automóveis). A rejeição a esses elementos é destacada pelo recurso anafórico, traduzindo o desejo de inscrever outra história no intervalo entre duas imagens. O corpo do poema é concebido como uma ilustração do que é anunciado no primeiro verso, ou seja, as marcas da história ancorada na paisagem. Passando de uma formulação à

outra, o ponto de vista do sujeito poético muda: da percepção pessimista dos lugares onde a história se desenrola ao questionamento metafísico. Ainda assim, a imagem resultante é a da complexidade espacial que nos convida a refletir sobre o destino dos ambientes naturais e sobre os modos de vida oferecidos pelo modelo urbano ocidental.

Outro poema – “Era uma vez” (Graúna, 2007, p. 31) –, explora a memória do território brasileiro, desde o contexto da aculturação colonizadora até o presente, retrazendo as transformações das paisagens naturais e culturais. O texto evoca o caráter conflituoso da tomada das terras indígenas pelo projeto colonizador que levou à formação do território nacional brasileiro:

Um pernil de carneiro
retalhado em fatias
aos que foram chegando
cada vez mais estrangeiros.

59

No vai-e-vem de troncos
quantas nações em prantos !
E os homens-daninhos
Seduzindo a taba.

Grávidos de malícia
sedentos de guerra
dançam a falsidade
esterilizam a festa.

De quinto a quinhentos
o ouro encantou-se.
Plastificaram o verde
pavimentaram o destino.

E foi acontecendo
e escurecendo,
mas de manhã, bem cedinho
além da Grande Água
vi um curumim sonhando
com Yvy-Marãey formosa.

60 A imagem, calcada no desenho do mapa do Brasil, expressa o apetite devorador do regime colonial. O pernil retalhado em fatias remete, por sinédoque, ao mapa das sesmarias. O sistema sesmarial foi a primeira tentativa jurídica, imposta por Portugal, de tomar terras e do povoar o território da colônia. O poema desperta a memória histórica da expropriação territorial, adotando o ponto de vista dos índios para relembrar a violência do processo de ocupação do território, as guerras, o estupro das mulheres indígenas, os deslocamentos forçados, incluindo o tráfico negreiro, responsável pela deportação de toda uma população de “migrantes nus” (Glissant, 1996) para trabalhar como escravos nas terras roubadas dos povos indígenas. A dimensão histórica do poema expõe a desestruturação das sociedades tribais, enquanto destaca as mudanças radicais das paisagens e da relação com o espaço (“Plastificaram o verde / pavimentaram o destino”). Ela alude a um novo mundo sedentário, onde o plástico e o asfalto, matérias que simbolizam o meio urbano, designam outra forma de inscrição humana na natureza. O fim do

poema desvia do fio macabro da história e reintroduz a esperança, recorrendo a imagens que apelam para a renovação e reintroduzem a utopia: “E foi acontecendo / e escurecendo, / mas de manhã, bem cedinho / além da Grande Água / vi um curumim sonhando / com Yvy-Marãey formosa.” A matéria poética busca a memória cultural indígena, fazendo brotar referências míticas e linguísticas. O poema se conclui com a imagem de uma criança indígena que sonha com a Terra sem Males, “lugar privilegiado e indestrutível, onde a terra produz seus próprios frutos e onde não se morre” (Clastres, 1975, p. 37). O poema se apropria das palavras proféticas do mito, sugerindo um futuro em que seria possível uma reorganização social, apesar do colapso das populações indígenas.

Os poemas que despertam a memória da formação do território da nação brasileira se inserem em uma poética de confronto, que expõe a lógica espacial conflituosa subjacente à apropriação do espaço das Américas, transformado em espaço de exclusão. A transversalidade reivindicada pela autora em sua obra crítica se constrói pela abertura para as populações que compartilham da experiência da exclusão no Ocidente: os ameríndios, os negros e os pobres, vítimas da precariedade material e física. Os espaços de exclusão são múltiplos, mas a cidade representa o não-lugar (Augé, 1992) por excelência, metonímia do presente da história ocidental, devido à função central que ela exerce na organização da existência dos atores sociais.

Extrapolando a dimensão geográfico-espacial, alguns poemas dão à imagem da cidade um sentido simbólico negativo: “No deserto das cidades / uns cavaleiros sonham / mas sonham só / seduzidos pela mais valia.” (“Uns cavaleiros”, Graúna, 2007, p. 30). Nesse poema, o espaço da cidade é associado à esterilidade das relações humanas, à impossibilidade de fecundar outros sonhos além daquele que reflete uma ordem social e econômica excludente, que gera o abandono, a solidão “de hermanos y hermanas/ em los desiertos de

la ciudad” (“Canción peregrina”, Graúna, 2007, p. 11).

As imagens da experiência disfórica da cidade se multiplicam em textos poéticos como “Cantares” (p.21), “marGARIdas” (p.25) e “Via-Crucis” (p.36), que trazem o espaço sombrio, opressivo e violento das ruas e das favelas habitadas por miseráveis famintos. A poesia nasce da dor que sente o sujeito poético quando toma consciência do sofrimento dos necessitados, com os quais se identifica, como o exprime o poema “Via-Crucis” (Graúna, 2007, p. 36), dedicado ao padre Zé Luiz *in memoriam*²⁶.

Estações paralelas :
inflação, tiros e quedas
favela-fato-novela
flagelo-fome-espera
capítulos em preto-e-branco
reviravoltas no estômago
lenta agonia, secor.
- Eles não sabem o que fazem !
Do povo crucificado,
tem piedade Senhor!
A caminho do Calvário
a minha gente faminta
só abocanha fartura
apetitosa em out-door.

26 Segundo a autora, o padre Zé Luiz, seu tio, teve uma influência importante na sua formação ideológica e literária. Foi exilado na França durante o período da Ditadura Militar. Na sua volta, dedicou-se a um trabalho de apoio aos moradores de rua e terminou por abandonar a ordem eclesiástica.

Contudo, como vimos, a poesia é também discurso libertador que permite ao sujeito poético resistir e tecer laços de solidariedade: “anônimas/ animas / de niñas / y niños / (perdidos en la calle) de mãos dadas” (“Laços”, Graúna, 2007, p. 8). É através da identificação à experiência da exclusão que uma poética da relação se forja ultrapassando todas as fronteiras, como no poema “ Canción peregrina ” (Graúna, 2007, p. 11), em espanhol, outro exemplo emblemático desse procedimento:

I

Yo canto el dolor
 desde el exilio
 tejendo um collar
 de muchas historias
 y diferentes etnias.

II

En cada parto
 y canción de partida,
 a la Madre-Tierra pido refugio
 al Hermano-Sol más energia
 y a la Luna-Hermana
 pido permiso (poético)
 a fin de calentar tambores
 y tecer un collar
 de muchas historias
 y diferentes etnias.

III

Las piedras de mi collar
son historia y memoria
del flujo del espíritu
de montañas y riachos
de lagos y cordilleras
de hermanos y hermanas
en los desiertos de la ciudad
o en el seno de las florestas.

IV

64

Son las piedras de mi collar
y los colores de mis guías:
amarillo
rojo
branco
y negro
de Norte a Sur
de Este a Oeste
de Ameríndia o Latinoamérica
pueblos excluidos.

V

Yo tengo um collar
De muchas historias

y diferentes etnias.
Se no lo reconocen, paciencia.
Nosotros habemos de continuar
gritando
la angustia acumulada
hace más de 500 años.

VI

Y se nos largaren al viento ?
Yo no temeré,
nosotros no temeremos.
Sí! Antes del exilio
Nuestro Hermano-Viento
Conduce nuestras alas
Al sagrado círculo
donde el amalgama del saber
de viejos y niños
hace eco em los suenos
de los excluidos.

65

VII

Yo tengo um collar
de muchas historias
y diferentes etnias.

A identificação do sujeito poético com a condição de exilado inaugura um discurso transcultural de caráter político que lhe permite reconstruir sua relação com o meio. O título – “Canción peregrina” – anuncia a essência cambiante de uma escrita que busca a articulação com o outro, solidarizando-se com as vítimas da expropriação territorial e dos deslocamentos forçados. Uma viagem simbólica cuja intenção é criar relações que influenciem a reconstrução das identidades individuais e coletivas, na qual a rememoração da experiência tradicional dos indígenas em sua relação com o espaço tem um papel central. Essa postura promove a liberação de um imaginário incrustado na fratura colonial, enquanto considera sua superação através da recriação de modalidades de habitabilidade psíquica que recorrem a um outro tempo, graças à persistência da transmissão memorial, e a um outro lugar, o espaço intersticial – certamente tenso, mas resiliente – inaugurado pelo poema. Como afirma Daniel-Henri Pageaux, “escrever o espaço não tange apenas ao exercício retórico (...) escrever o espaço é sempre um ato simbólico ou eufêmico de apropriação do espaço, quando esta fosse apenas verbal.” (Pageaux, 2007, 109).

66

O poema é permeado de referências culturais indígenas, cuja imagem central, a do tecer o colar, retoma, por meio de uma *mise en abîme*, a fatura do discurso poético: “tejendo un collar / de muchas historias”. Seu caráter especular aproxima o discurso poético de outros sistemas simbólicos indígenas, tanto artísticos quanto míticos, aos quais ele recorre. A escolha dessa modalidade discursiva é reforçada pela alternância, na enunciação, entre os pronomes “Yo” e “Nosotros”, que destaca a identificação do “eu” escrevendo à comunidade dos excluídos, apesar das diferenças étnicas. O jogo de correspondências aparece também na evocação da experiência compartilhada do espaço continental da *Ameríndia* e da *Latinoamérica*. O imaginário do local privilegiado é o da paisagem natural, pois permite figurar a especificidade da cosmologia indígena, baseada nas interações intensas, viscerais, que os povos nativos mantêm com os

elementos da natureza (estrofes III e VI) em relação com seu sistema de pensamento. Este abre-se para um mundo da humanidade imanente, da “impenetrabilidade ontológica”, no qual os aspectos humanos e não-humanos se entrelaçam (Viveiros de Castro, 2009).

Outros poemas exploram as relações identidade/espço, inspirando-se em aspectos da cosmologia indígena. Por exemplo, em “Poratinando” (Graúna, 2007, p. 19), a autora se distancia da objetivação ocidental da natureza e adere a um ponto de vista ontológico que recusa a autonomia do ser em face do meio ambiente.

Poratinando
 Remo.
 Arma.
 Memória.
 Sei dos segredos
 dos pesadelos
 da solidão
 dos anseios
 do pranto
 das matas
 dos rituais
 das eras
 dos mares
 das lutas
 das curas
 das ervas.
 Trago sementes do céu

cultivo os caminhos
conheço o cheiro da terra.
Mergulho nos sonhos
porantinando a esperança
pelo rio afora
Sou remo, arma e memória

68 O título desse poema, no qual natureza e cultura se encontram entrelaçadas, é um neologismo derivado de “porantim”, palavra que significa “remo”, “arma” e “memória” na língua dos índios Sateré-Mawé, da Amazônia – a própria autora esclarece, em uma nota, o sentido dessa mestiçagem linguística. O eu-lírico se inspira na cosmologia dos povos indígenas para apresentar uma certa imagem do espaço americano, investido de significações íntimas, históricas e memoriais. O poema evoca a transmissão da memória cultural, ressaltando seu caráter de resiliência, fazendo aflorar saberes indígenas que resistem ao menosprezo e à indiferença dos valores culturais hegemônicos²⁷. A reconstrução identitária se dá no cruzamento da reivindicação da herança simbólica ancestral com as experiências dos espaços herdados, tanto imaginários quanto referenciais: “Sou remo, arma e memória”. Por intermédio dos mecanismos de reapropriação memorial e de reterritorialização simbólica, a escrita poética promove a ressurgência ameríndia.

27 José Bessa R. Freire, no seu excelente ensaio “Memória indígena”, chama a atenção para o Porantim como um dos recursos que interage com a memória oral: “Os Sateré-Mawé, de língua tupi, distribuídos por mais de trinta povoados dos rios do baixo-Amazonas, preservam com muito cuidado três exemplares do Porantim – uma clava em forma de remo, trabalhadas em pau-ferro, onde estão gravados losangos e gregas, desenhos e figuras que representam simbolicamente um conjunto de mitos e histórias, com informações sobre as origens da tribo. Esses desenhos têm valor mnemônico. Até hoje alguns velhos são capazes de lê-lo.” Freire, “Memória Indígena”, 2017, p. 253-266, p. 260.

A primazia da história e da memória na representação do espaço americano, característica da obra de Graça Graúna, repercute a apropriação territorial, linguística e cultural de que foram vítimas os potiguaras e outros povos autóctones. A mediação poética é considerada como uma estratégia de sobrevivência. Sua escrita cambiante busca recriar um espaço intersticial pela abertura ao outro, aos excluídos, o que dá lugar a uma poética da relação, na qual a mestiçagem cultural se torna um símbolo emblemático. As representações construídas pelo universo simbólico da autora visam à reconstrução das referências identitárias enquanto processo que se abre ao outro e nega o retraimento identitário que não cessa de perseguir um impossível “retorno às origens”: esses universos móveis e mestiços constituem a base de novas formas de habitabilidade psíquica. Graça Graúna reinveste uma simbólica baseada na coabitação, aberta a fenômenos de hibridação cultural, para não se deixar paralisar pela memória traumática da colonização. A autora busca também significar a resistência aos paradigmas da colonialidade, característicos da modernidade capitalista, deslocando as bases do pensamento epistêmico eurocêntrico. Com isso, sua poesia inaugura novas vias no espaço ferido das Américas:

69

Yes, sir.

We have indigenous blood

We have ebony sweet

We have mestize tears.

Yes, sir.

Nessa mistura

Caminhamos fortes.

(“Answer”, Graúna, 2007, p. 37)

Sem mascarar as contradições, a coletânea poética de Graça Graúna tenta superá-las através do entrecruzamento simbólico dos espaços, que se anuncia como resiliência e promessa de mutação (Imbert, *apud* Bouchard et Andrès, 2007, p. 157), enquanto elabora um discurso transcultural.

Uma palavra poética transamericana

O discurso libertado de Graça Graúna formula uma crítica aos aspectos éticos, ecológicos e políticos do sistema de pensamento responsável pelo modelo de desenvolvimento ocidental, imposto aos antigos territórios tradicionais, bem como ao meio urbano. Essa crítica cosmopolítica propõe a reformulação da relação com o território das Américas. A autora se engaja num combate pelo ressurgimento dos traços apagados da presença autóctone nas Américas, reativando a memória histórica enterrada desse continente para exigir que sua contribuição milenar seja levada em consideração na contemporaneidade. Seu discurso literário reescreve o passado para se apropriar melhor do futuro e abrir novas possibilidades de viver no mundo. Sua condição de “anfíbio”, ou seja, de mulher urbana indígena que vive no entre-lugar, exposta às dimensões simultâneas da experiência da migração, seja vivenciada ou simbólica, remete tanto às perdas quanto ao lugar de vigilância que essa experiência favorece. (Harel, 2005, p. 215).

Graça Graúna reivindica a escrita como um espaço de sobrevivência, através do qual ela se reconstrói enquanto sujeito, servindo-se das dinâmicas transculturais para inovar sua expressão literária. A escritora, por não poder se expressar na língua dos potiguaras, recorre a uma mestiçagem linguística original que imprime uma dimensão transamericana em sua poesia. A marca ambivalente que se manifesta em sua criação poética, que a faz oscilar entre a ênfase às clivagens identitárias e o desejo de conectar espaços heterogêneos, pode ser explicada pelas marcas conflituosas da história que

conformam seu discurso. Este expõe as contradições, levando em consideração o ponto de vista dos ameríndios. Sua poesia articula uma visão política da realidade – que se manifesta através da denúncia da expropriação e do engajamento pela emancipação –, a uma concepção relacional, voltada para o futuro, baseada na troca e no compartilhamento. Sua postura instável se relaciona com sua posição de *entre-lugar*. Como lembra Daniel Sibony, “no *entre-lugar*, não há somente abismos, há tentativas de passagem, espaços fronteiriços e precários, lugares de vida e de inviável” (Sibony, 1991, p. 7). É isso que revelam as temáticas da desagregação, da resistência, da passagem e do renascimento presentes na poesia de Graça Graúna. Seus textos poéticos rompem o imaginário colonizado no espaço das Américas, reacendendo a memória ancestral da ocupação do território pelos povos indígenas, para contribuir com a reconstrução de sua identidade emancipadora na contemporaneidade pluricultural do continente americano.

71

REFERÊNCIAS

Corpus

GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte : S.n., 2007 (Coleção Mulheres Emergentes).

Obras e ensaio

GRAÚNA, Graça. *Canto Mestizo*. Rio de Janeiro: Ed. Blocos, 1999.

GRAÚNA, Graça. *Tessituras da Terra*. Belo Horizonte: Edições M.E, 2001.

GRAÚNA, Graça. *Flor da Mata*. Belo Horizonte: Penninha Edições, 2014.

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

Bibliografia geral

ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle*. Paris : Aubier, 2012.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação*. Formas e transformações da memória cultural.

Campinas/SP : Editora da Unicamp, 2011.

AUGÉ, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992.

BELLEAU, Jean-Philippe. *Le mouvement indien au Brésil*. Du village aux organisations. Rennes : PUR, 2014.

BERND, Zilá. *Por uma estética dos vestígios memoriais*. Belo Horizonte : Fino Traço, 2013.

BESSE, Jean-Marc. *Le goût du monde*. Exercices du paysage. Arles : Actes Sud/ENSP, 2009.

BOUCHARD, Gérard et ANDRÈS, Bernard. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Éditions Québec Amérique, 2007.

72 BOUVET, Rachel et OLIVIERI-GODET, Rita (dir.). *Géopoétique des confins*. Rennes : PUR, 2018.

DANTAS, Beatriz, SAMPAIO, José Augusto, CARVALHO, Maria Rosário. “ Os povos indígenas do Nordeste brasileiro. Um esboço histórico ”. In : CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992, pp. 431-456.

FREIRE, José R. Bessa. “Memória indígena”. In : PALMERO GONZÁLEZ, Elena e COSER Stelamaris (orgs.). *Em torno da memória: conceitos e relações*. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2017, p. 253-266.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard, 1996.

GRANJEAN, Pernelle (dir.). *Construction identitaire et espace*. Paris : L'Harmattan, 2009.

GRAÚNA, Graça. “Diálogo multiétnico : história e memória de negros e índios em Toni Morrison e Vargas Llosa”. In: TORRES, Sônia (org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, pp. 435-441.

HAREL, Simon. *Braconnages identitaires*. Un Québec palimpseste. Montréal: VLB, 2006.

HAREL, Simon. *Les passages obligés de l'écriture migrante*. Montréal: XYZ, 2004.

IMBERT, Patrick, “ Les trois R –ruptures, route et réussite– dans les Amériques : entre l’oubli et la promesse ”. In : BOUCHARD, Gérard et ANDRÈS, Bernard. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Éditions Québec Amérique, 2007, pp. 139-169.

MIGNOLO, Walter. *La desobediência epistémica*. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité. Bruxelles: Peter Lang, 2015.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MORENCY, Jean. *Le mythe américain dans les fictions d’Amérique*. Québec : Nuit Blanche Éditeur, 1994.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Ecrire l’espace des Amériques : représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes*, New York: P.I.E. Peter Lang, Col. Brazilian Studies, v. 5, 2019.

OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas*. Brasil, Argentina, Québec. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2013.

OLIVIERI-GODET, Rita Olivieri. “ Voz feminina ameríndia e escrita do espaço ”. *Interfaces Brasil/Canadá*. v. 16, n° 3, dezembro 2016, “ À procura de novos paradigmas : estudos indígenas no Canadá e nas Américas ”, SANTOS, Eloína Prati dos et CUNHA Rubelise da (dir.).

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/9386>

PAGEAUX, Daniel-Henri. *Littératures et cultures en dialogue*. Paris : L’Harmattan, 2007.

REBRA, Rede de Escritoras Brasileiras,

http://rebra.org/escritora/escritora_ptbr.php?id=1035 Consultado em 28/02/2017.

SIBONY, Daniel. *Entre-deux. L’origine en partage*. Paris : Seuil, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris : PUF, 2009.

“Derrubar o muro da reserva”: *Kuessipan* de Naomi Fontaine²⁸

Je viens de là-bas, qui, plus je m’en éloigne, plus il m’habite.
Peut-être que l’ailleurs m’a façonnée, mais c’est ce là-bas qui me rappelle qui je suis.

Naomi Fontaine, “ Je viens de là-bas ”, 2013, p. 44²⁹

Lumineuses et troublantes, les cultures amérindiennes appartiennent pleinement à l’histoire de la modernité québécoise.

François Paré, 2006³⁰

74 **Experiência e escrita do espaço**

As produções literárias e críticas do Quebec das duas últimas décadas indicam um interesse crescente pelo espaço. A emergência da voz ameríndia no sistema literário quebequense contribui com um novo olhar e ajuda a ampliar e reconfigurar a articulação entre as dimensões material e simbólica do espaço. Os textos de autores ameríndios contemporâneos expõem os vínculos históricos íntimos dos povos autóctones com seu território em relação com a ordem

28 Traduzido do francês por Patricia Reuillard.

29 Naomi Fontaine, “Je viens de là-bas”, p. 44-47, in Serge Bouchard, Jean Desy (dir.), *Objectif Nord : Le Québec au-delà du 49^e*, Montréal, Éditions Sylvain Harvey, 2013, p. 44. NT: “Venho desse lugar e, quanto mais me distancio dele, mais ele me habita. Talvez o exterior me tenha moldado, mas é esse lugar que me lembra quem sou”.

30 “Luminosas e perturbadoras, as culturas ameríndias pertencem plenamente à história da modernidade quebequense”. Prefácio de François Paré ao estudo pioneiro de Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec*, 2006, p. 11.

cosmológica e social que os caracteriza. Tais textos questionam formas segregacionistas de apropriação social do espaço resultantes do processo de interação desigual entre povos ameríndios e sociedade canadense e revelam: a relação dos antepassados com os territórios tradicionais de seu povo; a redescoberta memorial e/ou experiencial desses territórios pelas novas gerações; as experiências de desapropriação, exílio e confinamento em reservas, ou aquelas de inserção e/ou marginalização no espaço urbano. Do não-lugar (Augé, 1992) às estratégias de *braconnage*³¹ na busca de forjar um espaço próprio habitável (Harel, 2007); da recusa a confinar-se na reserva (Naomi Fontaine) ao desejo de não deixá-la (Rita Mestokosho); do sentimento ambivalente de pertencimento (Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine) ao enraizamento no território e em suas tradições (Joséphine Bacon; Rita Mestokosho), emanam dos escritos ameríndios múltiplas formas de habitar o espaço.

As escritoras citadas – Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho e Joséphine Bacon – são de origem *innu*: “Elas levam a literatura *innue* como levam a terra” (Durand, 2015, p. 141), escreve Monique Durand. Mulheres ameríndias apossando-se da palavra através da escrita é um fenômeno curioso na cena literária quebequense. Em um belíssimo artigo sobre essa presença “resplandecente” da escrita feminina ameríndia no Quebec, Monique Durand afirma:

75

31 A palavra “braconnage”, que em francês significa, estratégias de caça ilegais, inspirou o conceito de “*braconnages identitaires*” de Simon Harel (2005, p. 211), que Núbia Hanciau comenta e traduz: “Para S. Harel, se a “braconagem é um novo modo de apropriação do lugar”, [...] – ao mesmo tempo ilícita e contingente -, ela é vista ainda como invasão, transbordamento, camuflagem, que permite ao sujeito imiscuir-se “no território do outro, sujeitando-se aos perigos”. Núbia Hanciau, “Braconagens”, Zilá Bernd (org.) *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*, 2010, p. 47-65, p. 49.

Enquanto muitos homens de sua comunidade se fechavam em seu espaço e em sua cabeça, prisioneiros da história dolorosa e das drogas, tentando se encontrar e lutando contra seus demônios obscuros, as mulheres ousavam abrir as janelas e lançar ao planeta palavras que haviam escrito na febre e na urgência. Deixando a seus homens a cultura oral, contos de ontem e canções de hoje, elas escreveram livros e lançaram as bases de uma literatura *innue* que se produz diante de nossos olhos e assume, a cada dia, uma nova envergadura. Sua chegada à escrita é resplandecente, e cada uma já vem aureolada por uma audiência internacional. (Durand, 2005, p. 141).

76 Vamos examinar os recursos estilísticos e simbólicos utilizados por Naomi Fontaine, nascida em 1987 e representante de uma nova geração de escritoras ameríndias, para figurar as múltiplas experiências espaciais. Seu livro de estreia, *Kuessipan* (2011), narra o destino trágico do povo *innu*, as consequências da perda de territórios tradicionais, a vida diária na Reserva de Uashat, dois anos após outro romance quebequense – *Uashat*, de Gérard Bouchard (2009) – resgatar sua história e mostrar o dia a dia da reserva nos anos 1950. A escolha da escritora para apreender esse espaço é fundamentalmente poética, ao contrário da abordagem histórica e sociológica de Bouchard. Considero, no entanto, que esses dois textos bem diferentes se complementam, no mínimo porque permitem cruzar um olhar externo com uma visão interna sobre um mesmo espaço e em épocas diferentes. Nosso objetivo não é fazer um estudo comparativo entre as duas obras, mas apenas destacar a atualidade da reflexão sobre o espaço da reserva na literatura do Quebec, e as temáticas correlacionadas que tangem tanto ao *status* dos ameríndios quanto ao processo de interação entre ameríndios e sociedade nacional.

Contrastando com a figuração de um espaço mortífero da reserva em *Uashat*, de Gérard Bouchard, a narrativa de *Kuessipan* sugere as pulsações da vida que brotam dos escombros do território

precário de Uashat, pelo filtro de uma subjetividade que dele se apropria. Apesar da consciência dessa precariedade, sua narrativa não elimina a percepção da vida que pulsa nesse espaço, nem deixa de vislumbrar um horizonte menos sombrio. Sua prosa poética, de tendência minimalista e fragmentária, produz retratos da população *innue*, quadros da paisagem da baía de Sept-Îles, das florestas e dos territórios tradicionais, recorrendo, às vezes, a pequenos toques impressionistas cujas qualidades estéticas expressam uma sensibilidade singular (Fontaine, 2011, p. 21); outras vezes, apela para passagens descritivas que evocam instantâneos do cotidiano (Fontaine, 2011, p. 58) ou redelineiam a topografia da Reserva de Uashat (Fontaine, 2011, p. 53), aludindo a elementos de sua dura realidade (Fontaine, 2011, p. 40).

Em *Shuni*, narrativa publicada em 2019, Naomi Fontaine torna mais explícito seu pensamento ao recusar o amálgama entre espaço da reserva e comunidade. Enquanto esta depende dos laços estreitos e milenares entre os *Innus*, que não se restringem às fronteiras administrativas, a reserva é, nas palavras da autora,

Um local escolhido pelo governo. Foi o governo que instituiu as reservas. Uma após a outra. Às vezes em territórios tradicionais de agrupamento, às vezes em lugares criados do nada para acomodar os recém-chegados. A reserva é um lugar de restrições e de sedentarização obrigatória. Cabanas de madeira e ruas de cascalho mal cuidadas. O troco do território. Nessas aldeias fechadas nasceu a primeira dependência, a que originou todas as outras: a dependência ao governo. (Fontaine, 2019, p. 101)³²

32 “*Un emplacement choisi par le gouvernement. C’est le gouvernement qui a instauré les réserves. Les unes après les autres. Parfois dans les espaces traditionnels de rassemblement, parfois dans les endroits créés de toutes pièces pour accommoder les nouveaux arrivants. La réserve est un lieu de contraintes et de sédentarisation obligée. Des cabanes en bois et des chemins de gravier mal entretenus. La monnaie d’échange du territoire. C’est dans ces villages fermés qu’est née la première dépendance, celle qui a entraîné toutes les autres : la dépendance au gouvernement.*”

A reserva é uma imposição do governo que empreende o confinamento espacial e o controle institucional dos povos autóctones do Canadá; uma estratégia de dominação do espaço físico e do imaginário autóctone, como bem o demonstra Jean-Jacques Simard, no seu estudo *La réduction* (Simard, 2003).

O território referente: a Reserva de Uashat³³

Uashat (que significa “Grande Baía”) é o nome de uma reserva indígena, criada em 1906, na imensa região da *Côte-Nord*, no Quebec, condenando os *Innus* ao confinamento. Em 1949, para afastar os *Innus* da cidade de Sept-Îles, o governo federal construiu outra reserva, Mani-Utenam (Village de Marie), para deslocar toda a população *innue* de Uashat e obrigá-la a nela se instalar. A obra de Gérard Bouchard, *Uashat*, cuja trama se situa no início da década de 1950, resgata esse período conflituoso e a resistência dos ameríndios a essa mudança. Uma parte deles recusou-se a mudar-se para a nova reserva e ficou em Uashat, integrada ao planejamento urbano de Sept-Îles em 1966. Com o crescimento desta cidade, Uashat encontra-se hoje dentro de sua malha urbana. Apesar dos 16 quilômetros que separam as comunidades de Uashat e Mani-Utenam, elas compartilham o mesmo Conselho e formam um único Grupo, cujo nome oficial é INNU TAKUAIKAN UASHAT MAK MANI-UTENAM. Uashat e Mani-Utenam estão situadas no município regional do condado de Sept-Rivières, no Quebec, que pertence à região administrativa da Côte-Nord. Os dados abaixo, extraídos

33 Se ao longo de mais de cinco séculos, o processo de expropriação dos territórios ameríndios foi comum em todo o continente americano, apresenta, contudo, particularidades históricas quanto às formas institucionais de divisão e de reorganização administrativas, o que explica, por exemplo, a diferença de sentido ao qual a palavra “reserva” remete, no Canadá e no Brasil. Por esse motivo, consideramos importante fornecer alguns dados que nos ajudam a compreender a complexidade da experiência da reserva para os povos autóctones do Canadá, tomando como exemplo a reserva de Uashat.

do *site* oficial do Conselho Grupal dessa reserva, computam 3.728 habitantes, 53 % com menos de 25 anos³⁴.

DADOS	UASHAT	MANI-UTENAM
Em francês	La Baie	Village de Marie
Superfície	117 hectares	527 hectares
População	3.728 no total 52 % com menos de 25 anos	
Localização	No extremo oeste da cidade de Sept-Îles	16 km a leste de Sept-Îles
Línguas	Língua principal: <i>innu</i> Segunda língua: francês	

Antes da chegada dos europeus, os povos *innus* ocupavam o imenso território que beira a *Côte-Nord* e o rio Saguenay até à altura de Schefferville. Primeiros habitantes da *Côte-Nord*, os *innus* viviam da caça, da pesca e da coleta de pequenas frutas, passavam o inverno no interior e voltavam para o litoral na primavera. A partir de 1535, quando Jacques Cartier entrou no rio Saint-Laurent e batizou Uashat de Sept-Îles, a utilização desse território pelos colonizadores provocou profundas mudanças no *habitat* dos indígenas em função das atividades diversas e sucessivas através dos séculos, como a pesca do bacalhau, o comércio de peles, a fabricação de óleo de baleia, a exploração florestal, a indústria da madeira e a construção de uma barragem hidroelétrica. Porém, uma das principais causas da expropriação dos territórios ameríndios tradicionais foi a atividade mineira, que se intensificou em meados do século xx e atraiu

79

34 Dados disponíveis no site oficial do Conselho Grupal de Innu TakuaiKAN Uashat Mak Mani-Utenam http://www.itum.qc.ca/page.php?rubrique=c_historiquecommunautaire

as companhias americanas de minério para a região. Foi o caso da *Iron Ore Company*, que construiu uma ferrovia para transportar minérios do interior, à altura da atual Schefferville, até o porto de Sept-Îles. Datam dessa época (fim dos anos 1940/início dos anos 1950), os conflitos entre a cidade e a Reserva de Uashat, que deixaram vestígios até hoje, e a criação da Reserva de Mani-Utenam a fim de tirar os *innus* de Uashat. A instalação na Pointe-Noire da baía, em 1992, da *Aluminerie Alouette*, uma das fábricas de alumínio mais importantes no mundo, inclui-se nessa dimensão histórica de ocupação do território dos *innus*. A modificação das fronteiras entre o Homem e a natureza trouxe consequentemente prejuízos aos vínculos estreitos que os ameríndios mantinham com seu território.

Figurações literárias da reserva de Uashat

80 O foco da narrativa *Kuessipan* é esse espaço referencial de uma reserva situada a 1.100 quilômetros da cidade de Quebec, à qual se liga pela estrada 138. A reserva, que ladeia a malha urbana de Sept-Îles, é um espaço submetido a regras administrativas complexas do sistema federal canadense e penosamente integrado ao modelo da modernidade ocidental. Originária de Uashat, a autora morou na reserva até os sete anos, quando se mudou com a família para a cidade de Quebec; voltou lá com frequência. Depois de estudar Ciências da Educação na Universidade Laval, em Quebec, Naomi Fontaine decidiu exercer sua profissão de professora de francês junto a jovens *innus* da Reserva de Uashat. Ela trabalhava na escola de ensino secundário Manikanetih, em Uashat, mas morava em Sept-Îles, fora da reserva. Em um encontro em Sept-Îles³⁵, em maio de 2016, a autora compartilhou conosco sua visão crítica sobre a reserva, que ela vê como um lugar que força a população *innue* a

35 Encontro no Café *Toscane*, em Sept-Îles, no dia 16 de maio de 2016, na presença de Brigitte Thiérieron (Université Paris 3) e de Pierre Rouxel (editor da revista *Littoral*).

viver um tanto isolada, em uma espécie de gueto que impõe um modo de vida a seus habitantes e os impede de ver o que se passa fora dali e de assumir seu destino: “Não é o governo que vai me dizer onde devo morar”, declarou ela.

A obra foi muito bem acolhida pela crítica e ficou entre os dez finalistas da edição 2012 do “Prêmio dos Cinco Continentes da Francofonia”. *Kuessipan*³⁶ é um texto híbrido, onde se entrelaçam poesia, conto, esboço de ensaio e autobiografia. Uma prosa poética inspirada na vida da autora. A narrativa fragmentada explora as relações complexas entre escrita e experiência, renunciando à narração linear dos fatos e deixando aflorar, em uma linguagem poética, quadros que remetem ao dia a dia da Reserva de Uashat. Sua escolha para apreender esse espaço é fundamentalmente poética. Sua escrita depurada contrasta com a de Gérard Bouchard (*Uashat*, 2009), que se dedica a reconstituir, pela ficção, o quadro sócio-histórico dessa mesma reserva. No livro desse grande intelectual quebequense, o universo ameríndio surge pelo olhar de um estranho à comunidade, aquele de um estudante de sociologia. A experiência do lugar pelo narrador-protagonista Florent Moisan vai transformar a relação que ele mantém com o espaço, evoluindo da rejeição dos primeiros contatos com a Reserva de Uashat à compaixão. O romance de Bouchard ressalta a desestruturação do sistema sociocultural dos *innus*, as tensões existentes entre eles e os habitantes de Sept-Îles, a desapropriação dos territórios ameríndios tradicionais, as políticas indigenistas vigentes no Quebec dos anos 1950 e a extrema precariedade material desse lugar. A escolha de Bouchard para revisitar a história da Reserva de Uashat, nessa metade do século xx, é a da dualidade, do confronto entre dois sistemas culturais, baseando-se em um discurso histórico e sociológico coerente.

81

36 A obra foi adaptada para o cinema em 2019 : *Kuessipan* de Myriam Verreault, roteiro de Myriam Verreault e Naomi Fontaine. <https://www.cinoche.com/films/kuessipan>

Os elementos relativos à desestruturação do sistema sociocultural dos *innus* também estão presentes na narrativa fragmentada de Naomi Fontaine, mas de um modo sub-reptício. O discurso sociológico e engajado não tem lugar nessa obra, que se distancia do romance de Bouchard, ao se recusar a elaborar argumentos racionais e inteligíveis para nomear a realidade. Ela escolhe uma visão intimista trazida por uma voz que viveu a experiência da Reserva de Uashat e que procura decodificar esse mundo, instaurando uma atmosfera sensível, por meio de um conjunto de quadros que reinventam, às pinceladas, o sistema cultural *innu*, no passado e no século XXI.

82 A oposição espacial entre Uashat e a cidade ou entre Uashat e os territórios tradicionais, muito marcada por uma visão dicotômica na obra de Bouchard, é aqui atenuada, dando lugar a fronteiras mais fluidas, a espaços de convivência e trocas, ainda que as tensões e os conflitos continuem presentes. As temporalidades não são mais vivenciadas como antinômicas, mas como simultâneas: novos costumes permeiam a vida da comunidade devido às relações com o universo urbano contemporâneo e convivem com rituais tradicionais, que ocupam um lugar privilegiado no texto na medida em que simbolizam a resistência cultural do povo *innu*.

A palavra *innu* do título, *Kuessipan*, quer dizer “para ti”, “a tua vez”. Podemos interpretá-la ao mesmo tempo como uma dedicatória, como um ato de transmissão, de herança, como o desafio que a voz autoral deseja ver seu filho, que encarna o simbolismo de renovação desse povo, aceitar. A narrativa está estruturada em torno de quatro partes – “Nômade”, “Uashat”, “Nutshimit” (que designa o interior, os territórios tradicionais) e “Nikuss” (palavra *innu* que significa “meu filho”) –, que revelam o modo de vida do povo *innu*, as suas transformações de geração em geração, a transmissão de um *savoir-faire* e de uma certa relação com o território, apresentados como referentes identitários essenciais, e sua capacidade de se reinventar e de se apropriar do modelo ocidental, apesar das dificuldades.

Uma voz/via nômade

A primeira parte, “Nômade”, já delinea os contornos do projeto de escrita da voz autoral desde a primeira frase da narrativa: “Inventei vidas”. O sujeito da enunciação atribui a si o poder da imaginação. Inventar, embelezar, recusar a dor, é todo um programa que visa a fundar um discurso estético, apresentado no *incipit* do romance:

Inventei vidas. O homem do tambor nunca me falou de si. Tramei a partir de suas mãos gastas, de suas costas curvadas. Ele murmurava uma língua velha, distante. Declarei saber tudo dele. O homem que eu inventei, eu amava. E essas outras vidas, eu as embelezei. Eu queria ver a beleza, eu queria criá-la. Desnaturar as coisas – não quero nomear essas coisas – para delas ver apenas o tição que ainda queima nos corações dos primeiros habitantes³⁷.

A alusão ao efeito fecundante e regenerador da escrita pode ser percebida nesse movimento que se volta para o ancestral manifesto no simbolismo do “tição que queima”. O sujeito da enunciação busca no *pathos* proporcionado pela aventura da linguagem um meio de expulsar o estado de melancolia em que está submerso em razão da dura realidade. Ele se apropria do real progressivamente e o torna visível pelo filtro das suas impressões e pelas lacunas de seu discurso. O que move a voz autoral e constitui sua salvação é, ela admite, seu “instinto de nômade, na busca incessante de um estado de graça” (Fontaine, 2011, p. 108). O texto desvela, assim, sua lógica imaginária que valoriza a condição de ser móvel e de poder frequentar física, cultural e simbolicamente os mais diversos espaços. Embora atraída

83

37 Fontaine, 2011, p. 9: “ *J’ai inventé des vies. L’homme au tambour ne m’a jamais parlé de lui. J’ai tissé d’après ses mains usées, d’après son dos courbé. Il marmonnait une langue vieille, éloignée. J’ai prétendu tout connaître de lui. L’homme que j’ai inventé je l’aimais. Et ces autres vies, je les ai embellies. Je voulais voir la beauté, je voulais la faire. Dénaturer les choses – je ne veux pas nommer ces choses – pour n’en voir que le tison qui brûle encore dans les cœurs des premiers habitants.* ”

pelo que está além, a voz autoral não renuncia às suas referências culturais, mas busca, sobretudo, o direito de escolher seu destino e de construir seu próprio percurso ao encontro do outro.

Portanto, é graças à subjetividade singular da voz autoral que adentramos na comunidade *innue* e temos acesso a fragmentos de vida da narradora, a elementos esparsos que remetem à dura realidade da reserva, a rituais tradicionais, à pesca e à caça nos territórios dos ancestrais, à topografia da Reserva de Uashat, à memória familiar. Os retratos de vidas de personagens anônimos constituem uma série de quadros que compõem um mosaico da existência desse povo. Contrariamente a uma certa tradição da literatura ameríndia, essa voz não pretende falar em nome de seu povo nem se dirigir a ele exclusivamente. Ela se endereça a todos, como sugere um dos breves capítulos da narrativa construído em torno de uma enumeração poética, a dos destinatários de suas cartas:

84

Cartas para meu bebê. Para minha mãe. Para minha irmã mais velha. Para Deus. Para meu pai. Para Lucille. Para Jean-Yves. Para a agente de educação do Conselho Grupal de Uashat e de Mani-Utenam. Para os pais do meu ex. Para meu ex. Para mim mesma. Para minha irmã menor. Para o primeiro- ministro do Quebec. Para meu irmão. Para Gabriel. Para Luc, primo do meu avô. Para Nicolas D. Para William, mas não o príncipe. Para este mundo cruel. Para meu povo. Para o pai de M. Para as pessoas tristes. Para as crianças do futuro³⁸.

Frases curtas e nominais, próprias do estilo da autora, sucedem-se num ritmo sincopado e amplificam a impressão de

38 Fontaine, 2011, p. 20 : “ *Lettres à mon bébé. À ma mère. À ma grande sœur. À Dieu. À mon père. À Lucille. À Jean-Yves. À l’agente de l’éducation du Conseil de bande de Uashat et de Mani-utenam. Aux parents de mon ex. À mon ex. À moi-même. À ma petite sœur. Au premier ministre du Québec. À mon frère. À Gabriel. À mon grand cousin Luc. À Nicolas D. À William, mais pas le prince. À ce monde cruel. À mon peuple. Au père de M. Aux gens tristes. Aux enfants du futur.* ”

diversidade. O inventário dos destinatários de suas cartas abarca tanto as pessoas do círculo mais íntimo e familiar da narradora, fornecendo de passagem elementos de sua biografia, quanto a esfera pública: as simples menções ao Conselho Grupal – instituição indígena responsável pela administração da Reserva Uashat e de Mani-Utenam – e ao primeiro-ministro do Quebec aludem a um problema de fundo, o da autodeterminação dos ameríndios e de sua dependência ao governo federal. A escolha estilística do texto é a construção elíptica, a sugestão e não a explicitação do sentido: trata-se, antes, de evocar e compartilhar com o leitor sensações imprecisas que emanam das experiências felizes ou dolorosas, sem jamais recorrer ao sentimentalismo. A trama interrompida da narrativa tange à impossibilidade da voz autoral de preencher as falhas da memória e a incompletude da história, de nomear a falta de afeto, a violência, a solidão. É nesse modo oblíquo de narrar e de se narrar que se encontra a beleza e a força desta “joia literária”, tomando emprestado a expressão utilizada por Monique Durand para se referir à obra (Durand, 2015, p. 144).

85

A figura do nômade atravessa todo o texto de *Kuessipan*: “Nômade: gosto de conceber esse modo de viver como natural” (Fontaine, 2011, p. 22).³⁹ Em um primeiro nível de leitura, a voz autoral refere-se às relações com o território, aquelas dos ancestrais e seus usos atuais pelo povo *innu*. A figura do nômade reforça a ideia de transmissão de uma herança cultural, de perpetuação de uma história e de uma memória que viajam através do tempo, retomadas por gerações sucessivas. Essa figura tem também um efeito no papel de transmissor de memória assumido pelo romance e pela mobilidade de suas formas narrativas, marcadas tanto pela instabilidade enunciativa de um discurso constituinte quanto pela estratégia narrativa que opta por uma estrutura fragmentada. A

39 Fontaine, 2011, p. 22 : “ *Nomade : j’aime concevoir cette manière de vivre comme naturelle.* ”

figura do nômade também está presente na representação espacial, enfatizando então as vias de comunicação que ligam os diferentes lugares, como as estradas, a ferrovia, os rios e os múltiplos deslocamentos realizados pelos personagens: aqueles da voz autoral que mostra a vida dividida da mulher *innue* entre a reserva, a cidade e a memória dos territórios tradicionais; aqueles dos *innus* de Uashat rumo à cidade ou aos territórios dos ancestrais. Essas mobilidades figuram itinerários ambivalentes, dilacerantes e, ao mesmo tempo, reconfortantes, remetendo a sujeitos que não encontram seu lugar, a um processo criador que se aproxima da noção de paratopia que, segundo Dominique Maingueneau, se nutre “dos lugares, dos grupos, dos comportamentos enredados em um impossível pertencimento” (Maingueneau, 1993).

86 Recorremos aqui à noção de “paratopia”, de Maingueneau, para esclarecer o discurso constituinte da voz autoral em *Kuessipan*. Essa noção designa um pertencimento paradoxal que “não é a ausência de todo lugar, mas uma negociação entre o lugar e o não-lugar, uma localização parasitária que vive da própria impossibilidade de estabilizar-se” (Maingueneau, 1993). É a escolha feita pela narrativa para interrogar o processo de reconstrução identitária dos ameríndios, em meio a uma sociedade ocidental moderna, ela própria às voltas com seus múltiplos referentes identitários e suas dinâmicas de relações com a alteridade. Ela salienta, assim, a complexidade de um processo em evolução e renuncia à polarização entre modernidade ocidental e tradições ameríndias, lógica que produz representações de espaços resguardados. Ainda assim, a narrativa não deixa de mostrar a precariedade material e psíquica que atinge os *innus*, nem de evocar as consequências da desapropriação territorial e da desestruturação de seu sistema sociocultural, elementos que emergem aqui e ali ao longo da narrativa, mais especificamente na segunda parte.

Entre confinamento e negociação: um espaço em devir

Em *Kuessipan*, o espaço da reserva é representado como um espaço em devir. Percebem-se transformações do sistema sociocultural *innu* introduzidas pela modernidade ocidental, que podem ou substituir hábitos antigos, como a *snowmobile* usada para se deslocar na neve, ou conviver com elementos da tradição, como o francês e a língua *innu-aimun*. A elaboração de uma etnografia poética do interior das casas revela a hibridação dos costumes, ao enumerar os objetos familiares ou fazer referência a seus hábitos alimentares, como quando eles colocam lado a lado “latas de sopa em conserva, de favas com bacon, de milho, gordura, um pote de carne seca de rena” (Fontaine, 2011, p. 92)⁴⁰. Essa “memória dos objetos” remete ao quadro externo da memória cultural. Como lembra Jan Assmann, “[o] mundo de objetos no qual ele [o homem] vive comporta um indício temporal que remete tanto ao presente quanto a diversos estratos do passado” (Assmann, 2010, p. 18). Costumes ancestrais persistem e convivem com os da modernidade ocidental, remetendo a uma representação espaço-temporal dinâmica que recusa uma visão essencialista.

87

A narrativa lança-se em uma verdadeira topografia da Reserva de Uashat, indicando suas estruturas e instituições, sem deixar de destacar a precariedade material do lugar: “A escola de ensino fundamental, a de ensino médio. O Conselho Grupal. A igreja católica. Uma centena de casas, três modelos. O parque depredado. O lixo num canto das calçadas, das cercas, das casas” (Fontaine, 2011, p. 55).⁴¹ A representação evidencia o enclausuramento do espaço, as

40 Fontaine, 2011, p. 92: “*des boîtes de conserves de soupe, de fèves au lard, de maïs en grain, de la graisse, un contenant de viande de caribou séchée.*”

41 Fontaine, 2011, p. 55: “*L’école primaire, le secondaire. Le Conseil de bande. L’Église catholique. La centaine de maisons, trois modèles. Le parc vandalisé. Les déchets sur le coin des trottoirs, des clôtures, des maisons.*”

cercas nas casas, nomes de ruas em *innu* (Pashin, Kamin) ou alusões a ruas fronteiriças que penetram em Uashat, mas que pertencem também à malha urbana da cidade de Sept-Îles (Arnaud, De Quen⁴²):

Um vilarejo minúsculo chamado de reserva. Ruas. Pashin. De Queen. Grégoire. Arnaud. Kamin. Há areia na frente das casas. No asfalto das ruas. Nos tapetes de entrada. Atrás das *Galleries Montagnaises*, só areia. O carro dá a partida. Não importa o que eu diga, é meu lar que estou deixando⁴³.

Como era de se esperar, a toponímia lembra a história de Sept-Îles, aquela da colonização aludindo à evangelização dos indígenas: Jean De Quen (1603-1659), jesuíta missionário francês, criou a missão de Sept-Îles em 1642; Charles Arnaud (1826-1914), missionário francês, chamado de “Papa dos *Montagnais*⁴⁴”, viveu 64 anos na *Côte-Nord*. Juntas, toponímia e topografia assinalam as transfigurações culturais e sociais que repercutem no espaço, como mostra a referência às *Galleries Montagnaises*, centro comercial administrado pelo Conselho Grupal de Uashat e Mani-Utenam. A imagem da areia que invade tudo, como se a natureza revoltada quisesse retomar seu lugar e livrar-se dessa ocupação, é um símbolo forte do desajuste provocado por todas essas mutações, inclusive na voz autoral que se inventa enquanto escritora e que sente dificuldade em identificar-se a esse espaço, em considerá-lo como seu lar, como um lugar habitável:

88

42 De Quen é o nome de uma avenida em Sept-Îles em homenagem ao missionário Jean De Quen. Em *Kuessipan*, a grafia “De Queen” resulta talvez de um lapso, em uma narrativa que respeita o pacto da representação realista da topografia.

43 Fontaine, 2011, p. 34: “ *Un minuscule village appelé réserve. Des rues. Pashin. De Queen. Grégoire. Arnaud. Kamin. Il y a du sable sur le devant des maisons. Sur l’asphalte des rues. Sur les tapis d’entrée. Derrière les Galleries Montagnaises, que du sable. L’auto démarre. J’ai beau dire, c’est mon chez-moi que je quitte.* ”

44 * N. de trad.: *Montagnais* [montanhês] foi o nome dado aos povos *innu* pelos primeiros exploradores franceses do Canadá; foi substituído oficialmente em 1990.

A cidade termina onde a reserva começa. A cerca plantada ali, um guardião contra os lobos, os *innus*. Eles se detêm atrás da barreira. Mantêm-se bem perto. Procuram a saída, acham o caminho de suas próprias leis. Eles querem fugir para onde não existem barricadas⁴⁵.

A configuração de um espaço fechado instituída por esse fragmento de *Kuessipan* repercute a ideia de encarceramento e de falta de opções para os *innus*. Aqui a reserva aparece como um espaço confinado, contíguo à cidade de Sept-Îles. Ela mostra as tensões características da convivência, na contemporaneidade, dos *innus* com a sociedade quebequense e evidencia, ao mesmo tempo, o mal-estar e o desamparo desse povo, causados pelos problemas resultantes de um processo de interação desigual entre as duas sociedades. A descrição topográfica reveste uma dimensão histórica que lembra as transformações impostas aos *innus* ao longo do tempo:

A capela batista foi construída na frente do cemitério católico da reserva. [...]. O coração católico, estabelecido desde a época dos jesuítas, ainda bate na alma *innue*; única religião aprendida, adquirida, quase tradicional tanto o sacerdócio remonta a tempos antigos nas lembranças da nação. Única lembrança esquecida: a emancipação dos *innus* na idade das primeiras letras. O acontecimento: o rapto dos indígenas que nunca pediram para serem brancos. Seus filhos dispersos, levados para fora dali durante os duros meses do ano letivo para dar, dizem, um sentido à sua inteligência⁴⁶.

89

45 Fontaine, 2011, p. 48: “ *La ville s’arrête où la réserve commence. La clôture plantée là, un gardien contre les loups, les Innus. Ils s’attardent derrière la barrière. Se tiennent tout près. Cherchent l’issue, trouvent le chemin de leurs propres lois. Ils veulent fuir, là où il n’y a pas de barricades.* ”

46 Fontaine, 2011, p. 49: “ *La chapelle baptiste a été construite devant le cimetière catholique de la réserve. [...]. Le cœur catholique, établi depuis l’époque des jésuites, bat encore dans l’âme innue ; seule religion apprise, acquise, presque traditionnelle tant la prêtrise remonte à loin dans les souvenirs de la nation. Seul souvenir oublié : l’émancipation des Innus à l’âge des premières lettres. L’événement : l’enlèvement des Indiens qui*

A imposição da religião católica e de um sistema educativo que colocava as crianças em internatos católicos constitui uma estratégia de assimilação e de dominação dos ameríndios que serve para desestruturar sua organização social. Isso explica, em parte, seu desamparo econômico e psicológico atual, particularmente o dos jovens *innus*. São mostrados jovens que circulam em bandos à noite, vítimas do alcoolismo, das drogas, da violência. Quanto às jovens *innus*, sua presença recorrente na narrativa enfatiza a maternidade precoce e os vários filhos criados por mães muito jovens e isoladas. Os mais velhos escapam de vez em quando desse espaço confinado da reserva, dedicando-se a costumes antigos, como a caça e a pesca nos territórios dos ancestrais. Há também jovens que redescobrem as tradições ancestrais e que desejam ir para o interior para voltar às origens e reencontrar o equilíbrio. O potencial do futuro dos jovens *innus* passa pela reconstrução da ponte entre o passado e o presente, o que inclui a negociação entre alteridades que não podem mais ser consideradas como exclusivas.

90

Para além da Reserva de Uashat, encontra-se a cidade de Sept-Îles, cuja presença mal se pressente. O modelo da organização social e do desenvolvimento ocidental é metonimicamente representado pelas luzes da *Aluminerie Alouette*, estabelecida na baía desde 1992:

De longe, parece Paris, por causa da fábrica iluminada que aponta como a torre, a deles. Mas quem já viu Paris? A areia é suave, está quente. O fogo ilumina uma parte do rosto das pessoas que olham para ele. Mas quem disse que não podia? Os brancos, que quiseram tomar conta dessa baía para construir caminhos e pontes, e casas a mil dólares o pé quadrado. Ao passo que ela se basta, esta baía, como eles se bastam, uma parte do rosto iluminada pelas chamas da proibição⁴⁷.

n'ont jamais demandé à être Blancs. Leurs enfants dispersés, emmenés ailleurs durant les durs mois de l'année scolaire afin de donner, disent-ils, un sens à leur intelligence. ”

47 Fontaine, 2011, p. 33: “*De loin, ça ressemble à Paris, à cause de l'usine*

O que se lê nas entrelinhas desse belo trecho é a transformação gradual dos grandes espaços naturais ocupados por ameríndios, que viram a imposição de normas de utilização do seu território em função dos projetos que respondem unicamente a exigências do modelo ocidental de desenvolvimento industrial. Na cena evocada acima, um grupo de jovens *innus* goza do prazer momentâneo de reunir-se na praia à noite, à volta de uma fogueira. Uma cena inocente, mas proibida pela lei. O uso do território pelos *innus* é percebido pelos representantes da sociedade canadense como arcaico, como um entrave ao desenvolvimento moderno da nação, razão das normas que limitam seu acesso, das regras para a caça e para a pesca e da ameaça de prisão para todos aqueles que não as respeitam.

A exuberância do meio ambiente natural, o mar – a foz do grande rio Saint-Laurent bem próxima – e os vários rios que levam aos territórios dos ancestrais, contrasta com a inospitalidade do espaço urbano da Reserva de Uashat. Apesar de indícios evidentes de decomposição, o espaço natural circundante é percebido como um espaço de liberdade em contraste com o da reserva: “O cheiro do mar que está próximo. A areia que leva à baía. A água poluída pela fábrica de alumínio. A ilha Grande-Basque. O oceano” (Fontaine, 2011, p. 39).⁴⁸ A possibilidade de fugir do duro cotidiano da reserva consiste em atravessar seus limites para ir rumo à baía que a costeia: “Se tu continuas em linha reta, teus pés caminharão na areia. Sentirás o ar salgado. É a hora do pôr do sol. O céu vai aprontar das suas.

91

illuminée qui pointe comme la tour, la leur. Mais qui a déjà vu Paris ? Le sable est doux, il fait chaud. Le feu éclaire une partie du visage des gens qui le regardent. Mais qui a dit qu'il ne fallait pas ? Les Blancs qui ont voulu s'approprier cette baie pour y construire des chemins et des ponts, des maisons à mille dollars le pied carré. Alors qu'elle se suffit à elle-même, cette baie, comme eux se suffisent à eux-mêmes, une partie du visage éclairée par les flammes de l'interdit.”

48 Fontaine, 2011, p. 39 :” *L'odeur de la mer à proximité. Le sable qui mène à la baie. L'eau polluée par l'aluminerie. L'île Grande-Basque. L'océan.”*

Deixa as ondas ritmarem teus sentidos. Isso te acalmará” (Fontaine, 2011, p. 39).⁴⁹ A abordagem poética da natureza permite à narrativa fazer a passagem entre o sentimento de precariedade dos habitantes com o meio urbanizado da Reserva de Uashat e o da alegria de poder criar um espaço próprio através de uma relação intimista com a natureza: “O rio é suave. Sua água sacia. Ela revigora a longa transposição do outono” (Fontaine, 2011, p. 41).⁵⁰ O trajeto que leva os *innus* a seus territórios tradicionais também é considerado como um caminho para uma dimensão de plenitude, onde “Tudo se opõe ao senso comum. Tudo repousa, as almas antigas e as famílias de férias” (Fontaine, 2011, p. 94).⁵¹ A narrativa indica a transformação do uso dos territórios tradicionais através do tempo.

Ancestralidade: Nutshimit, o interior

Depois de “Nômade”, que esboça o projeto de escrita de uma voz autoral feminina, e de “Uashat”, que mostra o cotidiano da reserva, a terceira parte do romance, “Nutshimit”, privilegia a relação dos *innus* com seus territórios ancestrais. O texto estabelece vínculos entre identidade e espacialidade, que alimentam o sentimento de pertencimento dos *innus* a seus antigos territórios.

Quando se trata de colocar em cena os grandes espaços dos territórios tradicionais dos *innus*, a abordagem poética de Naomi Fontaine acaba com um certo imaginário do norte, assentado na periculosidade, na inospitalidade e na desolação desse espaço, e propõe um universo regenerador e acolhedor. A autora afasta-se da

49 Fontaine, 2011, p.39: “ *Si tu continues ton chemin droit devant, il y aura du sable à tes pieds. Tu goûteras le salé de l’air. C’est l’heure où le soleil se couche. Le ciel fera des siennes. Laisse les vagues rythmer tes sens. Ça t’apaisera.* ”

50 Fontaine, 2011, p. 41: “ *La rivière est douce. Son eau abreuve. Elle ravive le long portage de l’automne.* ”

51 Fontaine, 2011, p. 94 : “ *Tout s’oppose au sens commun. Tout repose, les âmes anciennes et les familles en vacances.* ”

mise-en-scène da relação do Homem com esse meio motivada pelo confronto com a natureza, característica de inúmeras narrativas que representam o espaço nórdico. Em *Kuessipan*, o sentido da viagem dos *innus* em direção aos territórios dos ancestrais significa o abandono do sedentarismo para buscar suas origens em lugares sagrados, onde eles deixam seus crenças se expressarem, retomam seus ritos, dedicam-se à música, à dança, à pesca do salmão e à caça. Lá reencontram o espírito solidário da comunidade, a alegria de viver e experimentam novamente a sensação de liberdade. Essa representação repousa no imaginário dos territórios tradicionais ameríndios como um espaço regenerador que perpetua a aventura nômade e a liberdade.

Nutshimit é o interior, o de meus ancestrais. Cada família conhece seu espaço. Os lagos servem de estrada. Os rios indicam o norte. Se alguém se aventura para longe demais por falta de juízo, a ferrovia está sempre ali para guiar o caminho.

Nutshimit, um ritual para os caçadores de renas. Um ar puro imprescindível para os idosos. Desde que perderam o vigor das pernas, vão para lá respirar.

Nutshimit, um terreno desconhecido, mas não hostil para aquele que lá busca o repouso do espírito. Outrora, estas florestas eram habitadas por homens e mulheres que tomavam com suas mãos o que a Terra lhes oferecia. Eles não estão mais aqui, mas deixaram nas rochas, na água das quedas e no verde dos abetos sua marca, seu olhar⁵².

52 Fontaine, 2011, p. 65: “*Nutshimit, c’est l’intérieur des terres, celles de mes ancêtres. Chaque famille connaît ses terres. Les lacs servent de route. Les rivières indiquent le nord. Si on s’aventure trop loin, par manque de jugement, il y a toujours le chemin de fer pour retrouver sa voie.*”

Nutshimit, un rituel pour les chasseurs de caribous. Un air pur dont les vieux ne peuvent se passer. Depuis qu’ils ont perdu la vigueur de leurs jambes, ils y vont pour respirer.

Nutshimit, un terrain inconnu, mais non hostile pour celui qui y cherche

O discurso sobre os territórios ancestrais dos *innus* espalha-se por meio da evocação de um *savoir-faire* sobre esses territórios que é transmitido de geração em geração. O patrimônio cultural *innu*, fundamento da identidade desse povo, pode ser apreendido por um certo uso desses territórios que lhe permite estabelecer uma negociação entre o não-lugar (as restrições do modelo urbano ocidental) e o lugar (o modo de vida ancestral) de modo a experimentar, nem que seja momentaneamente, o sentimento de ter seu próprio lugar. A narrativa de Naomi Fontaine coloca em cena a necessidade vital que os *innus* sentem de visitar seu antigo território, renovar as práticas tradicionais coletivas e reencontrar uma relação harmoniosa com a natureza, ainda que se encontrem inseridos em um modo de vida urbano contemporâneo.

94 Quando eram habitadas pelos ameríndios, as florestas do norte eram, para os primeiros colonos, imaginadas como florestas virgens. No século XXI, as formas de organização territorial impostas aos ameríndios esvaziaram-nas de suas populações, obrigadas a morarem em reservas ou em meio urbano, desapropriadas de seus territórios e, por conseguinte, da relação íntima que mantinham com eles.

Hoje, a relação com a territorialidade não garante mais a sobrevivência da população *innue*, mas lhe permite conservar a memória de seu sistema cultural e transmiti-la a outras gerações. Isso explica o papel importante dos anciões como guardiões da memória e transmissores de um modo de vida ancestral, como se observa na construção do retrato do avô, Anikashan, que a narrativa erige como figura admirável de resistência do modo nômade ancestral. Ele, que recusou a mudança imposta pelo governo federal para a Reserva de

le repos de l'esprit. Autrefois, ces forêts étaient habitées par des hommes, des femmes qui prenaient de leurs mains ce que la Terre leur offrait. Ils n'y sont plus, mais ils ont laissé sur les rochers, l'eau des chutes et le vert des épinettes leur empreinte, leur regard.”

Mani-Utenam, criada em 1949; ele, que continuou percorrendo o país para manter vivo o caminho da tradição; ele, que se apropriou do conhecimento do território para legá-lo a seu povo, Anikashan, o ancião, o avô da narradora:

Tu eras caçador, nômade, sobrevivente. Tu envelheceste, deixaste de abater o abeto, legaste tuas lutas que nunca foram perdidas.
[...]

Conheces de cor os nomes dos rios e das árvores. Os dos montes e dos vales, as plantas que curam e as que fazem mal. Podes nomear os ventos e as estações, as neves molhadas e as tempestades de neve. Conheces os animais e seus filhotes.

[...] tu, o grande homem de cabelos grisalhos, tu, que adquiriste o conhecimento de todo um povo, que tiveste filhos orgulhosos e numerosos.

Tu, Anikashan⁵³.

Reatar o fio do espaço-tempo: projetar-se no futuro 95

Da transmissão da experiência do território tradicional dependia a sobrevivência material e cultural dos *innus*. O ponto de vista da narrativa propõe o trajeto para Nutshimit, o interior das terras, como uma estratégia à qual recorrem os *innus* para continuarem a viver num lugar e perpetuar uma relação com o espaço que faça sentido para sua existência, sem romper com os elementos da modernidade

53 Fontaine, 2011, p. 79-81: “*Tu étais chasseur, nomade, survivant. Tu as vieilli, tu as cessé d’abattre l’épinette, tu as légué tes luttés qui jamais n’ont été perdues. [...].*

C’est par cœur que tu connais les noms de rivières et des arbres. Ceux des monts et des vallées, les plantes qui guérissent et celles qui font mal. Tu peux nommer les vents et les saisons, les neiges mouillées et les poudres. Tu connais les bêtes et leurs petits.

[...] toi le grand homme aux cheveux gris, toi qui as acquis la connaissance de tout un peuple, toi qui as engendré des enfants fiers et nombreux. Toi, Anikashan.”

urbana quebequense. Esse legado, que atravessou séculos, ainda faz parte de seu presente, e os *innus* estão em busca de sua continuidade. A escrita do romance é uma maneira de contribuir para assegurar essa continuidade no futuro. Na última parte da narrativa, “Nikuss” (meu filho), é a figura do filho, bisneto de Anikashan e filho da narradora, símbolo da renovação, que permite revisitar o passado, viver o presente e projetar-se no futuro:

Tua infância reconfortará meus sete anos. O novo olhar que lançamos sobre as coisas que ofuscam. Teu riso será o eco de minhas esperanças. O sol se porá diante de nossos olhares distraídos. Sem bruma, sem chuva, sem passado pesado demais que faz sufocar o que vive. O silêncio que cerca nossos sonhos de futuro. Perto da margem e das marés, nós estaremos, *Nikuss*⁵⁴.

96 A imagem da criança, uma constante no romance, faz parte do roteiro da renovação que ela encarna. Esse trecho que marca o término da narrativa acentua a esperança de um futuro menos traumático, que permita interações entre dois modos de ser diferentes. Caminhando no rastro do avô, o neto dá continuidade à vida nômade das origens enquanto a enraíza em outra temporalidade. Não se trata de uma volta nostálgica e impossível ao passado, mas de considerar uma transição reconciliadora entre o passado e o futuro. A obra cumpre sua missão de transmissão de uma herança enquanto aposta que as novas gerações aceitem o desafio anunciado no título: para ti, a tua vez.

54 Fontaine, 2011, p. 111: “*Ton enfance reconfortera mes sept ans. Le regard neuf que l’on porte sur les choses qui éblouissent. Ton rire sera l’écho de mes espoirs. Le soleil se couchera sous nos regards distraits. Pas de brume, pas de pluie, pas de passé trop lourd qui fait suffoquer ce qui vit. Le silence entourant nos rêves d’avenir. Près de la rive et des marées, il y aura nous, Nikuss.*”

Em *Uashat* de Gérard Bouchard, os territórios dos ancestrais no norte correspondem a um país fantasmático. Em *Kuessipan* de Naomi Fontaine, preservar o contato com os territórios é uma necessidade real e uma forma de resistência, uma via regeneradora que permite que os *innus* escapem de sua decadência psicológica e cultural. A figuração espacial reforça o mito da filiação da comunidade a um território onde ela pode reencontrar o modo de vida tradicional *innu*. Mas também indica que a experiência desse espaço está longe de ser exclusiva, pelo contrário, ela é simultânea àquela do espaço domesticado da reserva e à apropriação dos códigos que regem o meio urbano. É assim que a reconfiguração espacial proposta por *Kuessipan* liberta-se da visão dicotômica (modernidade ocidental *versus* tradições ameríndias) para dotar-se de uma perspectiva dialética que dá conta da complexidade das dinâmicas espaciais contemporâneas que dizem respeito aos *innus* do Quebec. É isso também que a autora quer que compreendamos quando ela testemunha:

97

É certo que há muito sofrimento por trás da miséria, mas eu queria também que as pessoas soubessem quem nós somos, que também temos forças, entre outras, as crianças e a família, e que as pessoas querem se dar bem. O passado é o passado, precisamos lidar com o que temos. Eu não gostaria de escrever apenas sobre pessoas que estão por baixo. Descrevo a miséria, mas, para além das aparências, é importante mostrar a força e a beleza⁵⁵.

55 Ver a entrevista de Naomi Fontaine disponível em

<http://www.lapresse.ca/arts/livres/entrevues/201105/13/01-4399063-naomi-fontaine-bons-baisers-de-la-reserve.php>: “*C’est sûr qu’il y a beaucoup de souffrance derrière la misère, mais je voulais aussi que les gens sachent qui on est, qu’on a aussi des forces, entre autres les enfants et la famille, et que les gens veulent s’en sortir. Le passé, c’est le passé, il faut faire avec ce qu’on a. Je n’aurais pas eu envie d’écrire juste sur des gens qui sont à terre. Je décris la misère, mais en dessous, il est important de montrer la force et la beauté.*”

Naomi Fontaine ganhou sua aposta graças à invenção de uma voz autoral em filigrana. Subtil e delicada, essa voz inaugura um espaço de escrita que deixa transparecer os rastros dos referentes identitários que a fundamentam: relação com a família e com a herança do *status* de ameríndio; pertencimento a territórios múltiplos – da reserva, da memória dos territórios ancestrais, da cidade ocidental; legado de uma história familiar e coletiva marcada pela perda. A escrita é, para a autora, uma experiência reparadora que lhe permite projetar um lugar habitável para os ameríndios na contemporaneidade quebequense e ocidental: um ato de resistência, de reconstrução e de transmissão voltado para o futuro.

REFERÊNCIAS

Corpus

98

FONTAINE, Naomi. *Kuessipan*. Montréal : Mémoire d'Encrier, 2011.

Obras e entrevista

FONTAINE, Naomi. *Shuni*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2019.

FONTAINE, Naomi. *Manikanetish. Petite marguerite*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2017.

FONTAINE, Naomi. “ Puamun, Le Rêve ”. *Littoral*, n° 10, printemps 2015, “*L'Écriture innue*”, ROUXEL, Pierre (dir.), p. 171.

FONTAINE, Naomi. “ Je viens de là-bas ”. In : BOUCHARD, Serge et DESY, Jean (dir.). *Objectif Nord : Le Québec au-delà du 49°*. Montréal : Éditions Sylvain Harvey, 2013, pp. 44-47.

FONTAINE, Naomi. “ Naomi Fontaine : Bons Baisers de la réserve ”. Interview à Chantal Guy, *La Presse-Canada*, 13/05/2011,

<http://www.lapresse.ca/arts/livres/entrevues/201105/13/01-4399063-naomi-fontaine-bons-baisers-de-la-reserve.php> [consulté le 05/02/2016].

FONTAINE, Naomi e VERREAULT, Myriam. Roteiro do filme *Kuessipan* dirigido por Myriam Verreault, 2019, disponível no site <https://www.cinoche.com/films/kuessipan>

Bibliografia geral

ASSMANN, Jan. *La Mémoire culturelle*. Paris : Aubier, 2010.

AUGÉ, Marc. *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992.

BON, François. “ Naomi Fontaine ”. *Le Tiers Livre*, 22/05/2011, <http://www.tierslivre.net/spip/spip.php?article2581> [consulté le 05/02/2016].

BERND, Zilá, IMBERT, Patrick, OLIVIERI-GODET, Rita (sous la direction de). *Espaces et littératures des Amériques : mutation, complémentarité, partage*. Québec: Presses de l'Université Laval (Colloque Cerisy), 2018.

BOUCHARD, Gérard. *Uashat*. Montréal : Boréal, 2009.

BOUCHARD, Gérard. *L' Interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal : Boréal, 2012.

BOUCHARD, Gérard et ANDRÈS, Bernard. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Éditions Québec Amérique, 2007.

BOUCHARD, Joë, CHARTIER, Daniel et NADEAU, Amélie (dir.). *Problématiques de l' imaginaire du Nord*. Montréal : UQAM/Figura, 2004.

BOUDREAU, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : Éditions de l' Hexagone, 1993.

CHARTIER, Daniel. “ L' importance critique de Kuessipan de Naomi Fontaine ”. *Littoral*, n° 11, automne 2016, pp. 69-71.

CHARTIER, Daniel. “ Définir des modernités hybrides : entre société, patrimoine, savoir, pouvoirs contemporains et culture autochtones ”. *Globe. Revue internationale d' études québécoises*, v. 8, n° 1, 2005, “Modernités amérindiennes et inuites”, CHARTIER, Daniel (dir.), pp. 11-16.

DURAND, Monique. “ Venir à l' écriture ”. *Littoral*, n° 10, printemps 2015, “L' Écriture innue”, ROUXEL, Pierre (dir.), pp. 141-145.

GATTI, Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise / Cahiers du Québec, 2006.

HANCAIU, Núbia. “ Braconagens ”. BERND, Zilá (org.) *Dicionário das*

movilidades culturais : percursos americanos. Porto Alegre : Literalis, 2010, p. 47-65

HAREL, Simon. *Espaces en perdition : tome I. Les lieux précaires de la vie quotidienne*. Québec : PUL, 2007.

HAREL, Simon. *Espaces en perdition : tome II. Humanités jetables*. Québec : PUL, 2008.

HAREL, Simon. *Place aux littératures autochtones*. Montréal : Mémoire d' encrier, 2017.

LÉTOURNEAU, Jean-François. *Le territoire dans les veines*. Montréal : Mémoire d' encrier, 2017.

MAINGUENEAU, Dominique. "Paratopie". *Le contexte de l'oeuvre littéraire*. Paris: Dunod, 1993, disponible no site

<http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/glossaire.html>

MORENCY, Jean. *Le Mythe américain dans les fictions d' Amérique*. Montréal : Nuit Blanche Éditeur, 1994.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Ecrire l'espace des Amériques* : représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes, New York: P.I.E. Peter Lang, Col. Brazilian Studies, v. 5, 2019

100

OLIVIERI-GODET, Rita. *L' Altérité amérindienne dans la fiction contemporaine des Amériques*. Québec : Presses de l' Université Laval, " Collection Americana ", 2015.

OLIVIERI-GODET, Rita. " Expérience et écriture de l' espace dans *Kuesipan* de Naomi Fontaine ". VIGNES, Sylvie (dir.). *La Revue des Lettres Modernes*, " Images de l' Amérindien dans les littératures francophones ". Paris : Classiques Garnier, 2018, pp. 205-224.

POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l' ethnicité*. Paris : PUF, 1995.

SIMARD, Jean-Jacques. *La réduction*. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui. Sillery (Québec): Septentrion, 2003.

Natasha Kanapé Fontaine: uma palavra liberta itinerante⁵⁶

Tout pour assurer la trace, dans le processus de décolonisation, pour les générations futures.

Page internet de Natasha Kanapé Fontaine

Mais quand le sujet colonial prend conscience d'avoir été construit comme tel, il commence le processus de décolonisation.

Walter Mignolo, *La désobéissance épistémique*, 2015, p. 121.

Natasha Kanapé Fontaine, poeta *innue* de Pessamit⁵⁷, militante dos direitos autóctones e ambientais, mas também poeta de *slam*, atriz e pintora. Ela vive em Montreal desde 2012, ano que marca o início das manifestações do movimento *Idle no more* [chega de inércia], encabeçado por mulheres ameríndias que se posicionam contra as leis neocolonialistas, contrárias aos direitos ancestrais, e contra o poder patriarcal. Uma das vozes mais importantes da nova geração da literatura ameríndia do Quebec, Natasha Kanapé Fontaine é autora de obras onde a poética nunca se distancia da política - na acepção ampla da palavra que abarca a dimensão ética

101

⁵⁶ Traduzido do francês por Patricia Reuillard.

⁵⁷ Natasha Kanapé Fontaine nasceu em 1991, em Pessamit, reserva *innu* da *Côte-Nord* do Quebec, onde viveu até os cinco anos, quando sua família saiu da reserva para morar na cidade de Baie-Comeau. Em 2010, ela deixou Baie-Comeau para estudar Artes Visuais em Rimouski, antes de estabelecer-se em Montreal, em 2012, onde vive atualmente. Página internet <https://natashakanapefontaine.com/biographie/>

das relações entre indivíduo e sociedade: *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures* (2012, prêmio de poesia da Sociedade dos Escritores Francófonos da América); *Manifeste Assi* (2014); *Bleuets et abricots* (2016) e *Nanimissuat Île-Tonnerre* (2018). Ela também escreveu com Deni Ellis Béchard (romancista quebequense-americano) *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme* (2016), obra original em formato de diálogo epistolar sobre racismo, que também objetiva ensinar aos alóctones a “compartilhar o espaço da palavra para encontrar um equilíbrio entre a sua e a dos autóctones” (Béchard; Kanapé Fontaine, 2016, p. 13). Sua obra poética contribui para a reflexão sobre a história do Quebec de um ponto de vista ameríndio. Ela busca, assim, poder contribuir para ultrapassar as ideias preconcebidas e propor uma reconfiguração do território das Américas, tendo em vista os referentes culturais e memoriais dos povos autóctones, encarnando o ponto de vista de mulher ameríndia.

102 A leitura de *Bleuets et abricots* (2016), nosso objetivo neste capítulo, revela um sujeito poético deslocado, confrontado com um espaço de alteridade. Apesar do desejo de estabelecer relações, que aflora na obra, é o testemunho do confronto entre dois mundos que ocupa o primeiro plano. Nessa coletânea de poemas, a escrita emerge da fissura que divide duas percepções de mundo, simbolizada na imagem antinômica de “mirtilos” e “damascos”, buscando ao mesmo tempo superá-la pela cura da ferida identitária. Desta forma, encontramos-nos diante de uma palavra itinerante que se liberta dos grilhões imaginários ocidentais para seguir apropriando-se das referências culturais ameríndias, visando a construção de um espaço identitário fronteiriço.

Para preencher essa fissura, primeiro é preciso reconstruir-se, refazer o caminho da migração em outro sentido, do sul (Montreal) para o norte (territórios tradicionais dos *innus*), libertar-se simbolicamente da influência do imaginário ocidental. A poesia de Fontaine insere-se na esteira da produção literária ameríndia que

explora as relações de identidade/alteridade a partir de elementos da auto-história individual e coletiva. Na cena discursiva do poema, o “eu” escritor inventa um outro eu, tecendo relações metafóricas entre a vivência da autora e a de seu povo. Sua escrita recorre a uma reapropriação memorial do território geocultural dos ancestrais: “Exploro essa terra ancestral em meu imaginário desde minha primeira coletânea de poesia e meus primeiros quadros”, afirma a autora⁵⁸. Em *Bleuets et abricots*, a voz poética, inserida no espaço urbano, autodesigna-se “mulher da terra”, “mulher-território” (Fontaine, 2016, p. 20), imagem que representa o retorno à terra natal. Essa fantasia do retorno apela para a “memória cultural”, trazida pela ancestralidade, inscrita no tempo de longa duração, e para a “memória comunicativa”⁵⁹, que se refere a elementos mais próximos do passado recente, enquanto evoca sua própria experiência em sua região *innue* de origem, a *Côte-Nord* quebequense, o *Nitassinan innu*. A extensão do espaço referente correspondente ao *Nitassinan* pode ser conferida num site internet *innu*⁶⁰:

103

A *Côte-Nord* do Saint Laurent se estende do oeste a leste de Tadoussac à Blanc-Sablon e compreende todas as bacias dos tributários do estuário e do golfo Saint-Laurent entre essas localidades. Limitada ao oeste pela região do Saguenay-Lac-Saint-Jean, ao sul e à leste, pelo estuário e o golfo, e ao norte pela região do Labrador. Ela cobre uma superfície de cerca de 200 000 km, sendo a mais vasta região do Quebec, excetuando

58 Vide *site*: <http://www.ellequebec.com/societe/travail/article/les-sla-sheuses-rencontre-avec-natasha-kanape-fontaine>.

59 Referimo-nos às noções de “memória cultural” e “memória comunicativa” concebidas por Jan Assmann em *La mémoire culturelle*, 2010.

60 “Nametau innu : memória e conhecimento do Nitassinan, site específico da nação *innue* no qual os anciões transmitem seu conhecimento e sua cultura aos mais jovens.” <http://www.nametauinnu.ca/fr/accueil/science/territoire>

o Nunavik. Seu território está constituído de florestas (96%), de inúmeros lagos (1,7% em superfície) e de rios (1,3%).⁶¹

A paisagem referencial da *Côte-Nord* é apreendida por meio de lembranças impregnadas de sensações físicas que refletem práticas específicas do espaço e uma percepção singular das paisagens onde corpo e espaço são um só. As mudanças causadas pelo desenvolvimento industrial (indústria de polpa de papel, usinas hidrelétricas, minas metalúrgicas) afetaram as formas de ocupação e exploração do território pelos *innus*; o poder coercitivo da sociedade ocidental pôs fim à vida nômade e introduziu novas configurações territoriais, em especial, as reservas.

A dimensão do território que move a poesia de Natasha Kanapé Fontaine testemunha as transformações da paisagem: “eu me imolei/ na fogueira das máquinas/ os corvos caem aos milhares/ a palavra sagrada intoxicada pelas usinas” (Kanapé Fontaine, 2016, p. 33)⁶². Ela busca confrontar dois projetos de sociedade, o que não exclui o desejo de compartilhar outra percepção do mundo e de abrir-se à alteridade, como explicam seus comentários sobre o título da obra:

O título veio-me após escrever alguns parágrafos, quase como uma visão. Os mirtilos me lembram as colheitas em família a cada outono na *Côte-Nord*. Quando me mudei para Montreal, as frutas não pareciam ter um gosto tão bom, e levei muito tempo para me reconciliar com a comida aqui, por isso *damascos*. É um pouco esse reencontro entre os dois mundos que origina esse título.⁶³

61 <http://www.nametauinnu.ca/fr/accueil/science/territoire>

62 “*je me suis immolée / sur le bûcher des machines / les corbeaux tombent par milliers / le mot sacré intoxiqué par les usines*”.

63 “Le titre m’est venu après l’écriture de quelques paragraphes, un peu en vision. Les bleuets me rappellent les cueillettes en familles tous les automnes sur la Côte-Nord. Quand j’ai déménagé à Montréal, je trouvais que les fruits ne goûtaient pas grand-chose, et ça m’a pris beaucoup de temps à me réconcilier avec la nourriture ici, d’où *abricots*. C’est un peu cette rencontre entre les deux mondes qui est à l’origine de ce titre.” Natasha Kanapé

O encontro entre dois mundos leva a autora a experimentar *entre-lugar*, na intersecção de suas próprias experiências com as dos outros: “mirtilos damascos/ nas calçadas/ da cidade quente”.⁶⁴ (Kanapé Fontaine, 2016, p. 46). Aproximar-se do outro poderia ser o caminho para se libertar da memória traumática dos conflitos e inaugurar novas formas de coabitação, mas a memória do trauma torna difícil essa aproximação: “Sei, tantas coisas do passado nos freiam” (Kanapé Fontaine, 2016, p. 22).⁶⁵ Sua poesia deseja trazer à tona outra percepção do mundo ao promover a troca de experiências alóctones e autóctones: “Recolheremos/ a riqueza invisível/ perdida entre as cidades”⁶⁶.

(Kanapé Fontaine, 2016, p. 14). O despertar da memória cultural autóctone busca compensar o desequilíbrio da relação com os alóctones. A cidade permite a contiguidade desses dois universos, mas será que haveria uma abertura recíproca a suas diferenças? Parece-nos que a cena discursiva subjacente a seus poemas não enxerga essa possibilidade no presente: “Caminho em direção ao sul/ Alimento-me de mirtilos e damascos/ as margens não se comunicam”. (Kanapé Fontaine, 2016, p. 31)⁶⁷. Ela projeta-a mais para um futuro utópico, o do ressurgimento autóctone e da relação: “Os cantos da paz eclodirão/ nós veremos as flores país meu/ nos cabelos soltos de nossas meninas”(Kanapé Fontaine, 2016, p. 19)⁶⁸.

105

Fontaine, entrevista a Emmanuel Delacour, “*Natasha Kanapé-Fontaine: faire connaître la femme autochtone*”, *Métro*, 21 nov. 2016. Disponível em: <http://journalmetro.com/local/rosemont-la-petite-patrie/actualites/1052240/natasha-kanape-fontaine-faire-connaître-la-femme-autochtone/#>. Acessado em 9 mar. 2017.

64 “*bleuets abricots / sur les pavés / de la ville chaude.*”

65 “*Je sais, tant de choses du passé nous freinent.*”

66 “*On recueillera / la richesse invisible / perdue entre les villes.*”

67 “*Je marche vers le Sud / Je me nourris de bleuets et d’abricots / les rivages ne se répondent pas.*”

68 “*Les chants de la paix éclateront / nous verrons les fleurs pays mien / sur les cheveux libérés de nos filles.*”

Entre dois mundos

Bleuets et abricots não se apresenta como uma mera coletânea de poemas dispersos; pelo contrário, sua estrutura bem definida sugere um conjunto uno e composto por duas partes intituladas “Primeiro Movimento” e “Segundo Movimento”, que salientam o processo de metamorfose no qual se insere uma palavra poética itinerante. A primeira parte agrupa três poemas – “La Marche” [A caminhada], “La Chasse” [A Caça] e “La Cueillette” [A Colheita]–, enquanto a segunda reúne dois – “La Réserve” [A Reserva] e “La Migration” [A Migração]. Os títulos dos poemas associados aos dois movimentos e sua disposição representam o confronto entre dois modos de vida, ameríndio e ocidental: os três primeiros poemas reverberam as práticas sociais dos ameríndios e sua relação com o território antes da chegada dos europeus, enquanto os dois últimos ecoam a despossessão territorial e a migração forçada que se seguiu. No entanto, ao contrário do que os títulos podem levar a supor, os poemas não pretendem dar um tratamento linear e realista à sua temática. Com efeito, cada um tem por base um princípio de oposição que desenvolve o antagonismo entre as visões ameríndia e ocidental de mundo.

A poesia apropria-se da matéria histórica da colonização das Américas por meio da auto-história individual e coletiva de uma voz poética que se identifica enquanto mulher *innue* da reserva de Pessamit. Sua composição e sua matéria poética ambiciosa apresentam uma visão ao longo do tempo do contato entre ameríndios e ocidentais, escolha que nos incita a ler a obra como uma espécie de epopeia *innue*, um canto de indignação e de reconstrução.

No prólogo, a voz autoral assume sua identidade de “mulher ressurgimento”, que possui a memória histórica da despossessão e escreve para “tomar a palavra e aliviar o fardo”. A escrita visa a “assegurar o vestígio”, lembram-nos, os vestígios invisíveis da América ameríndia. A escrita proporciona uma função terapêutica

na medida em que se constitui num lugar habitável para o sujeito da enunciação, permitindo-lhe curar suas feridas e libertar-se da herança da colonização. A autora pratica uma escrita da sobrevivência, à semelhança do caminho percorrido por outras mulheres escritoras ameríndias, como Graça Graúna, Naomi Fontaine e Eliana Potiguara, como observado neste nosso estudo.

Os temas desenvolvidos pela reflexão poética articulam as dimensões míticas e históricas para evocar a despossessão territorial e a reconstrução identitária. Enunciada por um *eu* (às vezes *nós*, às vezes um *eu* indeterminado), a evocação dos estados do sujeito, ou do mundo exterior, privilegia os tempos verbais do presente e do futuro. Muito menos recorrentes, os pretéritos perfeito e imperfeito evocam os fragmentos de lembranças da despossessão “Tomaram a língua de minha avó” (“*On a pris la langue de mon aïeule*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 17) ou sua superação “eu dei luz a meu nascimento” (“*J’ai redonné naissance à ma naissance*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 28). Repetidamente, os verbos referem-se ao momento da enunciação “Eu começo/minha caminhada/circumpolar” (“*J’ouvre / ma marche / circumpolaire*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 13) e ao ato da própria fala “Eu falo eu/ para falar dos outros” (“*Je dis je / pour dire les autres*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 16), o que reflete a determinação de incluir a presença autóctone na contemporaneidade, inaugurando seu próprio espaço de enunciação que também almeja uma apropriação coletiva da palavra. Por outro lado, observa-se o recurso onipresente ao futuro para projetar nele essa presença, a exemplo do refrão “Eu voltarei” (“*Je reviendrai*”) do último poema, como se atendessem a um desejo. Baseada em uma dimensão temporal de longa duração, a poesia de Natasha Kanapé Fontaine se apropria da experiência histórica dos *innus* para difundir um outro olhar sobre os ameríndios: nem invisíveis, nem condenados a desaparecer, mas povos que lutam para existir sem ter que abrir mão de seus referentes culturais.

Nos cinco longos poemas da coletânea, a expressão subjetiva do mundo é tensionada de modo dramático entre concepções e valores contraditórios que conferem um aspecto dinâmico ao modo lírico. A força e a beleza original das imagens, o ritmo encantatório que emerge da música desses poemas, a exploração das possibilidades da língua, tirando proveito da miscigenação linguística, em particular no nível do léxico e da sintaxe, compõem uma linguagem poética tocante e cintilante que prova o perfeito domínio da língua e suas ferramentas. A miscigenação linguística que promove o casamento entre a língua *innu* e o francês é certamente um dos elementos responsáveis pela originalidade da expressão poética de Natasha Kanapé Fontaine: “o *innu* é muito imagético, muito visual, por isso às vezes é difícil transmitir minhas ideias em francês. Minha escrita nasce exatamente onde essas duas mentalidades se unem”, explica ela⁶⁹. Assim, o desafio lançado pelo sujeito poético, “eu comerei tua língua” (“*je mangerai ta langue*”), é perfeitamente cumprido, como evidencia a extraordinária beleza e a carga emocional de seus versos⁷⁰.

Palavras da “mulher-território”:

Primeiro movimento

Para adentrar mais detalhadamente no universo poético de Natasha Kanapé Fontaine, nós nos debruçaremos, primeiramente, sobre o poema “*La Marche*”, que abre a coletânea e que anuncia os principais processos em que se assenta a figuração conflituosa do espaço americano. O título “*La Marche*” alude ao nomadismo dos povos autóctones, um modo de existência que determina uma maneira

69 Natasha Kanapé Fontaine

<http://journalmetro.com/local/rosemont-la-petite-patrie/actualites/1052240/natasha-kanape-fontaine-faire-connaître-la-femme-autochtone/#>.

70 Pela qualidade estética da coletânea, ela foi, aliás, finalista do *Grand Prix du livre* de Montreal em 2016.

de habitar o espaço adaptada às necessidades de exploração das áreas naturais e das alternâncias sazonais, em oposição à sedentarização. Entretanto, ao contrário do que os títulos dos três primeiros poemas levam a esperar, “*La Marche*”, “*La Chasse*” e “*La Cueillette*” (A Marcha, a Caça e A Colheita), não se trata de uma evocação realista, ou de uma descrição material do modo de existência tradicional dos *innus*. O que os poemas evidenciam é uma visão ameríndia do mundo, uma experiência sensorial do espaço, os vínculos espirituais que ligam os ameríndios aos seres que habitam a Terra. Em suma, o protagonista de seus poemas é a cosmologia *innue*.

Isso explica a recorrência de imagens que refletem a inscrição do corpo no espaço, tecendo elos entre o ser humano e o cosmos, como exemplifica o poema “*La Marche*”, cujo caráter metadiscursivo estabelece os fundamentos do procedimento poético nômade: “Abro minha marcha circumpolar” (“*J'ouvre/ ma marche/ circumpolaire*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 13). O momento inaugural da enunciação indica o movimento circular ao redor de um centro, correlacionado à concepção ameríndia do círculo sagrado da vida e da interdependência de todos os seres (físicos e espirituais). Para o ameríndio, como observa o historiador da etnia huroniana Georges G. Sioui, “a vida é circular e o círculo é o gerador da energia dos seres. A vida nada mais é do que uma grande relação entre os seres” (Sioui, 2005, p. 18).

É esse princípio de interdependência dos seres que se estende pela coletânea e que encontramos na identificação do corpo com o território, uma das fontes que alimenta o imaginário do conjunto dos poemas: “Eu me lembro / o lodo / país meu/ minha carne” (“*Je me souviens / la vase / pays mien / ma chair*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 13). Esse país é também aquele do despertar da memória ancestral: “País meu, ó / Me farei bonita para o poema de minha avó” (“*Pays mien ô / je me ferai belle pour le poème de ma grand-mère*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 14). Evoca-se uma época em que os ancestrais ocupavam os territórios tradicionais e moldavam a paisagem.

O sujeito poético recria o território, reapropria-se dele, delimita-o, nomeia-o em sua língua *innu-aiïmun*. Essa toponímia traduz um conhecimento sobre o território e serve de referência geográfica⁷¹:

*Pays mien ô
je te nommerai par ton nom
aux enceintes Anticosti*

*aux enceintes Eeyou Istchee
ouvrir la porte
aux réfugiés*

[...]

*Si je te nommais mon ventre
si je te nommais mon visage
le nom de mes montagnes ma rivière
Utshuat Upessamiu Shipu
le nom de mon fleuve mon sable mon lichen Unipek
Nushimit*

(Kanapé Fontaine, 2016, p. 14)⁷²

71 “Desde o recuo do gelo, os *innus* vivem no Nitassinan, uma imensidão boreal da qual são guardiões. Com o tempo, eles aprenderam a imortalizar sua sabedoria sobre essa região, dedicando-lhe uma toponímia muito precisa em sua língua usual. Aqui, não há rio “Sheldrake” ou rio “Saint-Laurent”; apenas os Uanuaku (“lago redondo que não tem carga nem descarga”), Makatinau (“região da montanha mais alta na foz do rio Mekatina”) ou Mashkuanu (“lugar que se parece com a ponta do rabo de um urso”). A língua *innu*, sendo uma língua de nômades, é muito utilitária. Assim, nomeia-se um lugar descrevendo uma referência geográfica”. Site *innu* <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/territoire> (acessado em 20 mar. 2017).

72 “País meu, ó / eu te nomearei por teu nome / nos recantos de Anticosti / nos recantos de Eeyou Istchee / abrir a porta / aos refugiados / [...] Se eu te nomeio meu ventre / se eu te nomeio meu rosto / o nome das minhas montanhas meu rio / *Utshuat Upessamiu Shipu* / o nome do meu rio minha areia meu líquen *Unipek Nushimit*”.

O sujeito poético forma um todo com o espaço. As imagens amalgamadas entre corpo e território designam a relação íntima que os povos autóctones mantêm com o meio em que evoluem, recusando todo tipo de hierarquia entre o homem e os elementos da natureza, entendidos como seres vivos. Elas invocam uma profunda experiência do território que nutre um conhecimento sobre seus recursos naturais. Essas imagens despertam uma sensibilidade erótica que marca as incursões linguísticas nos meandros das sensações:

*Ton nom surgit
corps d'écume
allongé sur le rivage
cailloux ouverts sur la mer
les plaques tectoniques
s'engouffrent en moi
la nature t'a si bien fait
le calcaire retentissant
sous mes robes
femelle première*

111

(Kanapé Fontaine, 2016, p. 16)⁷³

As relações que o corpo mantém com o espaço, através do texto poético, manifestam-se por um simbolismo erótico que reaviva a ideia ameríndia da criação e da conexão com as forças do universo. Acontece que os ameríndios, como observa Georges Sioui, “referem-se à terra como à sua mãe, composta, assim como eles, de corpo, inteligência e espírito. O espírito que rege a terra e produz materialmente a vida é feminino” (Sioui, 2005, p. 20). A imagem da mulher é associada à natureza, que forma um todo com o mundo.

73 “Teu nome surge / corpo de espuma / estendido à beira / seixos abertos no mar / as placas tectônicas / penetram em mim / a natureza te fez tão bem / o calcário ressoando / sob minhas vestes / fêmea primeira”.

Aqui, tocamos em um ponto essencial que esclarece o simbolismo inspirado no sagrado e na função materna da terra na escrita de Natasha Kanapé Fontaine, como ilustra a parte final do poema “*La Marche*”. A memória dos massacres dá lugar a um canto de resiliência, entoado por uma voz feminina que se autodenomina “mulher da terra”, “mulher-território”, “mulher ressurgimento”, pronta para lutar contra a imposição de um modelo de desenvolvimento socialmente excludente e ecologicamente nocivo, antes dos versos que encerram o poema inverterem a perspectiva da dominação cultural ocidental: “País meu tem um nome bem maior / que a América” (“*Pays mien a un nom plus grand / que l’Amérique*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 21).⁷⁴

112 Ressurgir, renascer, invertendo o sentido que o Ocidente deu à história da invasão europeia dos territórios autóctones. A escrita de Kanapé Fontaine persegue esse objetivo, quando explora as estratégias de recomeço que, de acordo com Jean Morency, caracterizam o mito americano, compreendido como um mito de transformação, de renovação, “que fornece, conseqüentemente, o modelo de uma metamorfose de natureza ontológica” (Morency, 1994, p. 14).

As imagens que representam a regeneração, numerosas e recorrentes em *Bleuets et abricots*, alimentam sua dimensão utópica: “Dar à luz / a estrela incandescerá as auroras” (“*Enfanter la lumière / l’étoile embrasera les aurores*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 43). A reconstrução identitária do sujeito poético insere-se na esteira da ancestralidade, num movimento dinâmico de reapropriação voltado para o futuro: “eu dei luz à minha avó / eu dei luz a meu nascimento” (“*j’ai redonné naissance à ma grand-mère / j’ai redonné naissance à ma naissance*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 28):

74 Movimento semelhante ao que encontramos no poema “Identidade indígena” de Eliane Potiguara que inverte o imaginário hegemônico sobre os ameríndios ao proclamar: “Nós somos o primeiro mundo!”. Ver neste volume o ensaio dedicado a essa autora.

*Les fleurs bleues éloront
nommer l'été perpétuel
entre les doigts d'un enfant
dire le temps de savourer la baie mûre
qui répand son nectar sur le fleuve*".

(Kanapé Fontaine, 2016, p. 28)⁷⁵

Mobilidades espaciais, memoriais e culturais

A partir do poema “*La Chasse*”, que igualmente expõe as feridas da despossessão de um sujeito migrante, a escrita poética recorrerá à polaridade geográfica entre norte e sul para expressar a fratura entre duas visões de mundo: “Eu caminho em direção ao sul/ Eu me alimento de mirtilos e damascos/ as margens não se respondem” (“*Je marche vers le sud / Je me nourris de bleuets et d'abricots / les rivages ne se répondent pas*” (Kanapé Fontaine, 2016, p. 31). A linha divisória reflete a oposição entre os imaginários autóctone e ocidental, encadeada pela sinédoque *bleuets* e *abricots*. A poesia de Fontaine desvenda as forças desintegradoras da cidade e interroga-se sobre a maneira de viver nesse lugar. O olhar crítico do sujeito poético evidencia seu desacordo com a ordem social que o asfixia. Mesmo que seja enfatizado o sentimento de marginalização, sua poesia não fecha as portas para as dinâmicas relacionais entre os dois mundos.

113

O terceiro canto do Primeiro Movimento, “*La Cueillette*”, intensifica o contexto de confronto recorrendo metonimicamente à imagem da cidade de Montreal para representar o sul como modelo cosmopolita ocidental:

75 “Flores azuis florescerão/ nomear o verão perpétuo/ entre os dedos de uma criança/ dizer o tempo de saborear o fruto maduro/ que espalha seu néctar pelo rio”.

Je marche vers le Sud
je suis venue au monde
avant Montréal
(Kanapé Fontaine, 2016, p. 38)⁷⁶

Esse fragmento explora o imaginário geográfico e histórico de Montreal do ponto de vista de um sujeito migrante ameríndio. O tema-memória está no centro da figuração para relembrar a anterioridade da presença autóctone no continente americano e a usurpação do território dos *innus* que originou sua caminhada em direção ao sul: “*je suis venue au monde avant Montréal*”. A estrofe seguinte retoma as características essenciais das cosmologias ameríndias que inserem assim, em tempos imemoriais, as relações míticas da terra natal, que se manifestam na perspectiva animista das narrativas de criação que recusam a polarização entre os mundos humano e não humano.

114

Ils parlaient les humains
les animaux les végétaux
ils voyageaient les humains
les animaux les végétaux
(Kanapé Fontaine, 2016, p. 38)⁷⁷

Essa estratégia, que consiste em inscrever a presença autóctone na memória de longa duração, é compartilhada pelas obras das escritoras ameríndias aqui analisadas, sendo também comum a outros escritores das Américas, a exemplo do geopoeta Jean Morisset que, em sua prosa poética sobre o mapa da *Terra d’Hochelaga*, evoca “o Espaço perdido atrás do mapa” para designar a memória

76 “Eu caminho em direção ao sul/ eu vim ao mundo/ antes de Montreal”.

77 “Eles falavam os humanos / os animais os vegetais / eles viajavam os humanos / os animais os vegetais”.

oculta do território do Canadá e, conseqüentemente, das Américas⁷⁸. Morisset considera que “Montreal, em seus fundamentos, é uma cidade francesa somente na superfície, [sendo, na verdade, uma cidade] transcultural mestiço-crioula. Suas raízes são mais crioulas do que europeias, mais *selvagens* do que crioulas” (Morisset, 2007). Morisset se coloca na contracorrente do imaginário fabricado pela versão oficial da história, que deseja apagar os traços da anterioridade da presença ameríndia no continente e ignora a contribuição das culturas autóctones para a construção do “seu” Novo Mundo.

Natasha Kanapé Fontaine se engaja na reconfiguração do imaginário sobre os ameríndios e seu território, recorrendo à memória de longa duração, cujo objetivo é desmascarar um percurso identitário roubado e reapropriar-se do sentido da história, abalando a perspectiva ocidental:

Hochelaga île-carrefour

île où cultures et langues se boivent

115

Je sais dépister

bleuets et abricots

Montréal

lève la tête

souviens-toi de ton nom

Hochelaga

(Kanapé Fontaine, 2016, p. 38)⁷⁹

78 Ver nosso artigo sobre o assunto “*L’espace évanoui’ du continent américain et l’imaginaire des confins*”, Rachel Bouvet e Rita Olivieri-Godet (dir.), *Géopoétique des confins*, 2018, p. 64-88.

79 “*Hochelaga* ilha-encruzilhada / ilha onde culturas e línguas se bebem / Eu sei identificar / mirtilos e damascos / Montreal / levanta tua cabeça / lembra-te do teu nome / *Hochelaga*”.

A referência a Hochelaga⁸⁰, cidade ameríndia a que Jacques Cartier faz alusão em seus relatos de viagem e que se tornou um lugar emblemático da história do Quebec, é um convite a reviver rastros apagados ou roubados da memória geográfica e histórica das Américas. A lembrança toponímica encarna a necessidade de manter viva, apesar do “grande genocídio fundador”, a herança das culturas autóctones, cuja experiência íntima do espaço e abertura ao outro é enfatizada. Na poesia de Natasha Kanapé Fontaine, a inscrição no tempo de longa duração permite, assim, conferir legitimidade aos arranjos internos e externos que fundam as figurações das interações entre o sujeito poético e a cidade

Je déguste les cumulus
immeubles de béton clôtures de bois
je dois étirer le cou

116

*Je sirote les cirrus
les autres parlent
une autre langue
une autre pensée*

80 “Hochelaga é um termo iroquês que seria ou uma variante da palavra *Osekare*, que significa ‘passagem dos castores’, ou da palavra *Osheaga*, que significa ‘grandes corredeiras’. [...] Ainda que a localização exata do vilarejo de Hochelaga seja desconhecida, ela foi considerada local histórico nacional em 1920 e uma placa comemorativa foi colocada perto da entrada principal da Universidade McGill, na rua Sherbrooke, em Montreal. Hoje, o termo “Hochelaga” designa também um grupo de 234 ilhas, situadas no confluente do rio Saint-Laurent e do Outaouais (o arquipélago de Hochelaga); um bairro da cidade de Montreal (Hochelaga-Maisonneuve); os distritos eleitorais provinciais (Hochelaga-Maisonneuve) e federal (Hochelaga); e ainda uma rua e um parque na cidade de Montreal”. Vide Michel Gagné, “Hochelaga”, *Encyclopédie Canadienne*, 2015.

<http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/hochelaga/> (acessado em 20 mar. 2017).

une autre vie

L'horizon a un nom

ici

que je ne connais pas

(Kanapé Fontaine, 2016, p. 39)⁸¹

Entre as imagens fusionais que invocam as relações do sujeito poético com o norte e as que representam o meio urbano como um espaço de alteridade, um não-lugar em que se torna difícil a apropriação da cidade por um sujeito simbolizado como deslocado, a distância é flagrante. Todavia, o poema entrevê a possibilidade de transformar a experiência disfórica da cidade, seja pela disposição interior de reinventar uma relação sensível com o espaço em meio urbano (“*Je sirote les cirrus*”), seja pela escrita que permite ao “eu” escritor recriar um lugar de habitação psíquica “Eu grito / tudo nasce / e surge” (“*Je crie / tout pousse / et surgit*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 41), seja ainda por intermédio da dimensão utópica do poema, alimentada pelo roteiro da transformação e renovação que uma poesia de combate representa “Eu abrirei / a porta país meu / a porta do sul” (“*J’ouvrirai / la porte pays mien / la porte du Sud*”, Kanapé Fontaine, p. 41).

117

81 “Eu degusto as nuvens / imóveis de concreto cercas de madeira/ eu tenho que esticar o pescoço/ Eu sorvo os cirros / os outros falam / uma outra língua / um outro pensamento/ uma outra vida / O horizonte tem um nome / aqui/ que eu não conheço”.

Genocídio, resiliência, emancipação: Segundo movimento

O Segundo Movimento endurece o tom de indignação diante de uma ordem social injusta imposta aos autóctones, em particular no poema “*La Réserve*”. Se o registro da primeira parte é predominantemente lírico, esta, em contrapartida, abre espaço ao engajamento político e chama à resistência. O texto poético é um canto de denúncia e de revolta contra o declínio do mundo *innu*. Memória dos massacres, da humilhação, da despossessão, traduzida em palavras duras para que todos se lembrem: “Eu me lembro / de ter sido desonrada / esfolada / deformada / agredida / sangrada / violentada” (“*Je me souviens / d’avoir été déshonorée / éraflée / tordue / battue / saignée / violée*”, Kanapé Fontaine, 2016, p. 68). A retomada do lema do Quebec, “*Je me souviens*”, ao longo de toda a coletânea, não está isenta de uma ironia amarga, que questiona a própria autoridade do discurso hegemônico da América, referindo-se à inevitável tensão entre as memórias das “grandes narrativas” das Américas e a história esquecida que o poema relembra. O enunciado do poema destaca o aspecto conflitante por meio da oposição entre “tu”, representando o poder coercitivo ocidental, e “eu/nós”, designando o povo autóctone vítima da violência: “Tu apedrejarás meu povo [...] Nós nos levantaremos / queimaremos as escolas”, (“*Tu lapideras mon peuple*” [...] *Nous nous soulèverons / nous brûlerons les écoles*”, Kanapé Fontaine, 2016, (p. 56-57). O grito de revolta e as imagens de insurreição sustentam essa poesia de luta: o poema vale-se de um discurso engajado na construção imaginária de um futuro sem fronteiras para os ameríndios:

Nos fils et nos filles sortiront des réserves
les aïeux sur le dos
les ancêtres à l’oreille

*ils marcheront vers le Sud
retracer le Nord*

*Ils sortiront des réserves
amphibiens nouveaux*

(Kanápe Fontaine, 2016, p. 65)⁸²

O futuro é de compartilhamento, de convivência, o que não quer dizer abandonar as referências espaciais e memoriais. O texto poético refaz a reconfiguração territorial do continente americano, apostando na emancipação dos povos autóctones dos espaços fechados das reservas. Assim, eles poderão abrir-se ao mundo sem todavia renunciar às suas referências identitárias: “anfíbios”, pois culturalmente móveis, eles reatualizarão uma memória soterrada, retirando-a das margens da história ocidental. Mas isso não pode se realizar sem a recuperação da posse da história e das referências culturais ameríndias, o que constitui a própria essência da escrita de sobrevivência de *Bleuets et abricots*, ecoada pelos versos do poema “*La Migration*”, que encerra a coletânea.

119

*Je retournerai
à ces récits asphyxiés
par nos parents muets
j'irai déterrer leur corps
j'irai déterrer mon ardeur
du fond de ma réserve
[...]*

82 “Nossos filhos e nossas filhas sairão das reservas / com os antepassados nas costas/ os ancestrais nos ouvidos / eles caminharão para o sul/ retracar o norte/ Eles sairão das reservas/ novos anfíbios”.

*Je reprendrai possession de mes droits
[...]*

*Je reviendrai nommer l'île
lui redonner son histoire
son nom ne sera plus inégal*

*Nul ne peut être digne
de la terre
si la dignité n'est redonnée aux femmes
aux hommes
aux enfants*

*à qui on l'avait
dérobée.*

120

(“*La Migration*”, Kanapé Fontaine 2016, p. 71-78)⁸³

O ciclo da “caminhada circumpolar” completa-se pela representação de uma viagem de iniciação que o sujeito realiza em direção ao norte, a (re)descoberta de si e suas referências identitárias. A experiência poética permite o acesso aos vestígios da história de dominação e de violência infligida aos *innus*, soterrada na memória do território. Uma aventura voluntariamente assumida que toma o caminho oposto ao da migração forçada que foi imposta aos ameríndios. *Bleuets et abricots* problematiza as relações

83 “Eu retornarei / a esses relatos asfíxiados / por nossos pais mudos/ eu vou desenterrar seus corpos / vou desenterrar meu ardor / do fundo da minha reserva / [...] / Eu retomarei a posse dos meus direitos”. [...] “Eu voltarei para nomear a ilha / devolver sua história / seu nome não será mais desigual / Ninguém pode ser digno da terra / se a dignidade não for devolvida às mulheres / aos homens / às crianças / de quem fora / roubada”.

interétnicas, revela a negação pelo Estado e pela sociedade nacional das referências culturais *innues*, mas não renuncia ao diálogo. Entre a denúncia das violências sofridas pela despossessão e o desejo de reapropriação de um vínculo sensível ao território, a simbologia do nomadismo de *Bleuets et abricots* exige a criação de um novo mundo, o da decolonização do imaginário e da reconfiguração do território das Américas, preservando os vestígios memoriais para as futuras gerações.

REFERÊNCIAS

Corpus

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Bleuets et abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016.

121

Obras e site

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Nanimissuat. Île-tonnerre*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2018.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2014.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.

FONTAINE, Natasha Kanapé; BECHARD, Deni Ellis. *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*. Montréal : Ecosociété, 2016.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. Page internet
<https://natashakanapefontaine.com/biographie/>

Bibliografia geral

AUGÉ, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmo-*

dernité. Paris: Seuil, 1992.

ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle*. Paris: Aubier, 2012.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2011.

BERND, Zilá. *Por uma estética dos vestígios memoriais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

BERND, Zilá, IMBERT, Patrick, OLIVIERI-GODET, Rita (dir.). *Espaces et littératures des Amériques : mutation, complémentarité, partage*. Québec: Presses de l'Université Laval (Colloque Cerisy), 2018.

BESSE, Jean-Marc. *Le goût du monde. Exercices du paysage*. Arles: Actes Sud/ENSP, 2009.

BOUCHARD, G.; ANDRES, B. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal: Editions Québec Amérique, 2007.

GAGNE, Michel, “ Hochelaga ”. *Encyclopédie Canadienne*, 2015.

<http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/hochelaga/>. Acessado em 20 mar. 2017.

122 GAGNE, Natacha; JEROME, Laurent (dir.). *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*. Rennes: PUR, 2009.

GRANJEAN, Pernelle (dir.). *Construction identitaire et espace*. Paris: L'Harmattan, 2009.

HAREL, Simon. *Braconnages identitaires*. Un Québec palimpseste. Montréal: VLB, 2006.

HAREL, Simon. *Les passages obligés de l'écriture migrante*. Montréal: XYZ, 2004.

IMBERT, Patrick, “ Les trois R – ruptures, route et réussite – dans les Amériques: entre l'oubli et la promesse ”. BOUCHARD, G. ; ANDRES, B. *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal: Editions Québec Amérique, 2007, p. 139-169.

KAPESH, An Antane. *Je suis une maudite sauvage*. Ottawa: Leméac, 1976.

MIGNOLO, Walter. *La désobéissance épistémique*. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2015.

MORENCY, Jean. *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique*. Qué-

bec: Nuit Blanche Editeur, 1994.

MORISSET, Jean. *Les chiens s'entre-dévorent. Indiens, Blancs et Métis dans le Grand Nord canadien*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2009.

MORISSET, Jean, “ *Terra Hochelaga* ” seguido de “ L'Europe se saisit de l'Amérique ”, texto de 2007, publicado em OLIVIERI-GODET, Rita, “ L ” espace évanoui ” du continent américain et l'imaginaire des confins ”.

BOUVET, Rachel; OLIVIERI-GODET, Rita (dir.). *Géopoétique des confins*. Rennes: PUR, 2018, p. 64-89.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Ecrire l'espace des Amériques : représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes*, New York: P.I.E. Peter Lang, Col. Brazilian Studies, v. 5, 2019.

OLIVIERI-GODET, Rita. *L'Altérité amérindienne dans la fiction contemporaine des Amériques*. Québec : Presses de l'Université Laval, “ Collection Americana ”, 2015.

OLIVIERI-GODET, Rita. “ Mobilités culturelles amérindiennes : paysages urbains et mémoire du territoire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et Graça Graúna ”. [Revista Brasileira de Literatura Comparada, n° 32, 2017.](#)

revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/download/438/439

123

PAGEAUX, Daniel-Henri. *Littératures et cultures en dialogue*. Paris: L'Harmattan, 2007.

SIBONY, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage*. Paris: Seuil, 1991.

SIOUI, Georges E. *Histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec/Paris: Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2005.

À guisa de conclusão: O viés feminino das poéticas ameríndias

*abbab: uma chave; abrir com o auxílio de algo,
destravar,
soltar, liberar
aabaabika'ige: ela/ele destrava*

Leanne Betasamosake Simpson⁸⁴

Os ensaios críticos aqui reunidos buscaram estender a perspectiva da americanidade que leva “a ressaltar as grandes singularidades e convergências de duas séries culturais” (Soares de Souza, 2004, p. 18), a saber, as literaturas do Brasil e do Quebec, à análise da produção de autoras ameríndias.⁸⁵ Os estudos estão especialmente

124 focados no imaginário do espaço e nas singularidades de uma pro-

84 Betasamosake Simpson, Leanne. “pipty”, *Cartographie de l'amour décolonial*. Tradução do inglês de Natasha Kanapé Fontaine e Arianne des Rochers. Montréal: *Mémoire d'encrier*, 2018, p. 45.

85 Para além do viés feminino das poéticas ameríndias, dediquei alguns estudos às obras de autores como : Bernard Assiniwi, de origem cree-algonquina, em “Dinâmicas interculturais : o olhar de romancistas-antropólogos ” (Olivieri-Godet Rita, *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas*, 2013, p. 63-77) ; Robert Lalonde, de origem mohawk, em “Figurações da alteridade ameríndia na ficção de Robert Lalonde ” (Olivieri-Godet Rita. *op. cit.* 2013, pp. 79-89); Davi Kopenawa, da etnia Yanomami, em «Transmission de la mémoire culturelle du peuple yanomami: la contribution de Davi Kopenawa». In: Côté, Jean-François et Cyr, Claudine. *La renaissance des cultures autochtones: enjeux et défis de la reconnaissance*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2018, pp. 61-79, versão modificada do capítulo “ Arquivos orais e memória cultural: a emergência de outras palavras nos diálogos interamericanos ”, in Haydée Ribeiro Coelho e Elisa Amorim Vieira (org.). *Modos de arquivo: literatura, crítica, cultura*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Batel, 2018, p. 293 – 317.

dução que permite interrogar os caminhos que conduzem a “abrir as histórias nacionais umas às outras” (Bouchard, 2001, p. 40), contribuindo dessa maneira para desbloquear o imaginário sobre o espaço das Américas. As análises apontaram a problematização da coexistência de culturas diversas como um dos aspectos que emergem com força da literatura indígena escrita por mulheres, questionando o fundamento simbólico dos mitos nacionais (Bouchard, 2019)⁸⁶, deslocando paradigmas da epistemologia ocidental. As vozes ameríndias associam reflexões sobre as transformações identitárias e culturais das sociedades em contato a um questionamento sobre sua inserção, enquanto mulheres, em ambas as sociedades. O entrecruzamento de identidade e de gênero, como lembra Eurídice Figueiredo (2013, p. 154), constrói novas versões da memória coletiva, inaugurando um processo radical de resignificação cultural.

Graça Graúna evoca uma imagem muito significativa para traduzir sua visão da produção literária autóctone: “a literatura indígena é uma canoa na contemporaneidade”⁸⁷. A imagem remete, ao mesmo tempo, à inserção dos povos indígenas na contemporaneidade e ao processo de atualização da tradição, lembrando também o contexto atual, marcado pela intensificação do contato entre as culturas ameríndias e ocidentais. Ela também é significativa no Quebec, onde a tradição de carregar canoas ao longo dos rios para contornar

125

86 “Enfin, le fondement symbolique n’est pas synonyme d’homogénéité ou d’unanimité. Il suppose néanmoins que toute société, au-delà de sa diversité, au-delà des divisions et des conflits qu’elle héberge, repose sur des éléments symboliques partagés qui lui permettent justement de se perpétuer en orchestrant cette diversité et en arbitrant ses conflits”. Gérard Bouchard, *Les nations savent-elles encore rêver?* 2019, p. 16.

87 Palavras de Graça Graúna por ocasião de sua participação em uma mesa-redonda sobre as vozes ameríndias da decolonização, que organizamos no congresso da ABRALIC – *Associação Brasileira de Literatura Comparada* – Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais, agosto de 2018.

obstáculos à navegação ainda existe em comunidades ameríndias. Vistas mais como uma continuidade da tradição oral, como um colar formado por múltiplas histórias e por diversas etnias⁸⁸, as literaturas ameríndias de expressão francófona e lusófona debruçam-se sobre o questionamento das realidades autóctones contemporâneas. Elas agem em prol da construção de redes que auxiliem no enfrentamento e na superação dos obstáculos. Sem esquecer das particularidades das vozes das escritoras ameríndias, destacamos essa convergência de perspectivas que emerge dos textos examinados.

126 No Quebec, o renascimento cultural autóctone é uma temática atual, e percebe-se, em especial desde 2010, um entusiasmo por essa produção⁸⁹. Ela intensificou-se com a repercussão do movimento de protesto *Idle no more* [chega de inércia], de outubro de 2012, contra os projetos de lei do governo Harper sobre o “Indian Act”. O movimento era liderado por mulheres autóctones, entre elas, a escritora anishinaabe Leanne Betasamosake Simpson. Natasha Kanapé Fontaine participou intensamente do movimento em Montréal. O protagonismo dessas artistas multifacetadas contribuiu certamente para chamar ainda mais a atenção sobre as questões ameríndias e suas produções culturais. Esse movimento de ressurgência autóctone contemporânea, segundo Jessica Janssen, “representa um período de renovação, um movimento social e cultural baseado no retorno aos modelos tradicionais, mas que ao mesmo tempo os atualiza” (Jansen, 2018, p. 90). Jansen refere-se às palavras de Leanne Betasamosake Simpson que o define como “a reconstrução das nações

88 Referência à imagem poética construída no poema “Canción peregrina” de Graça Graúna, *Tear da palavra*, 2007, pp. 11-12.

89 Entre as publicações recentes sobre o assunto, fazemos referência à publicação coletiva coorganizada por Jean-François Côté e Claudine Cyr. *La renaissance des cultures autochtones: enjeux et défis de la reconnaissance*. Québec: PUL, 2018, bem como aos números bianuais da excelente revista *Littoral*, editada pelo grupo de pesquisa *Grénoc* do Cégep de Sept-Îles, Côte-Nord, Québec.

autóctones de acordo com nossas próprias tradições políticas, intelectuais e culturais” (Jansen, 2018, p. 90).

Essa articulação entre literatura, crítica social e ativismo político caracteriza a *escrita-práxis* que concebemos como uma produção de resistência e de autoreconstrução identitária, em estreita ligação com a organização do movimento indígena. No Quebec, como foi visto, essa produção encontra suas origens nos escritos de An Antane Kapeshe, na década de 1970; no Brasil, nos primeiros textos de Eliane Potiguara que surgem no contexto inicial de organização do movimento indígena nos anos 1970 e 1980. A emergência dessa fala-resistência é atravessada por uma dimensão política que se manifesta nas marcas semânticas de luta e de conflito de seu discurso. O discurso de Eliane Potiguara, que concebeu a criação da rede GRUMIN-Grupo Mulher-Educação Indígena, em 1978, inaugura também, na poesia, o despertar da consciência das violências que lhes são infligidas. Essa temática é recorrente na produção das quatro escritoras ameríndias aqui estudadas, cuja escrita nutre-se de suas experiências de vida e de suas lutas, o que pode explicar a tendência singular de entrelaçar elementos de suas autobiografias a elementos da história coletiva de seu povo.

127

Esse é o motivo pelo qual, ao contrário das obras alóctones que tendem a privilegiar uma abordagem sócio-histórica do espaço, as obras de autoria de mulheres ameríndias favorecem uma escrita poética, entrelaçando mirada subjetiva e história, exceto por algumas crônicas de Eliane Potiguara. Um dos exemplos mais eloquentes dessas diferentes escolhas diz respeito à apreensão do território de referência da reserva de Uashat, na costa norte do Quebec, pela abordagem sócio-histórica do romance epônimo de Bouchard⁹⁰, em contraste com o propósito cosmopoético de Naomi Fontaine, que reconfigura sua experiência com a reserva em *Kuessipan*.

90 Gérard Bouchard, *Uashat*, 2009.

As escritoras instauram seu próprio espaço de enunciação, privilegiando a problematização de sua identidade de mulheres e ameríndias e suas relações com as sociedades ocidentais. A inscrição da construção da identidade do sujeito é sua principal motivação, e o espaço de escrita torna-se seu espaço de liberdade. Oriundas de lugares precários, essas mulheres-escritoras geraram palavras fecundas: elas recuperam temas imemoriais, na continuidade da tradição da palavra oral, e voltam-se simultaneamente para a atualidade do tempo presente.

A preponderância do espaço-tempo, caracterizada por uma estrutura circular, determina a organização discursiva, especialmente em *Metade cara, metade máscara*, com a evocação da história do casal Jurupiranga e Cunhataí, que pontua a travessia dos diferentes textos e as idas e vindas entre os diferentes tempos e espaços. É também o caso de *Bleuets et abricots*, que funda uma abordagem poética nômade caracterizada por um movimento circular. A figura do nômade aparece também na mobilidade das formas narrativas de *Kuessipan*, reforçando a ideia de transmissão de uma herança cultural para questionar o processo de reconstrução identitária dos ameríndios em uma sociedade ocidental moderna. Ainda que, ao contrário de *Bleuets et abricots*, a circularidade não esteja inscrita na estrutura formal de *Tear da palavra*, encontramos, no âmbito temático, o mesmo movimento em direção a uma reapropriação das diferenças culturais ameríndias, buscando uma reterritorialização simbólica no presente.

O que nosso estudo também permitiu destacar é o privilégio concedido, nas obras dessas autoras, à relação subjetiva com o espaço, inspirada na cosmologia autóctone, a qual promove o princípio da interdependência dos seres. A identificação do corpo com o território convida o leitor a uma experiência sensorial do espaço⁹¹.

91 No romance Yuxin: *alma* (São Paulo, Companhia das Letras, 2009), a escritora brasileira Ana Miranda optou pelo adesão à cosmovisão amerín-

A imagem da mulher tornando-se parte do mundo desperta, além disso, uma sensibilidade erótica que é, em nossa opinião, uma das principais singularidades desses textos de mulheres ameríndias, que apostam na vitória de Eros sobre Tânatos.

Essa conexão espiritual entre si e o mundo herdada das culturas ameríndias tradicionais gera uma certa percepção “cosmo-histórica” das situações de contatos interculturais, que leva essas autoras à problematização do *entre-lugar* e à superação das barreiras identitárias essencialistas: “*destravar, soltar, liberar*” o imaginário. É o que buscamos expressar através de uma imagem paradoxal, mas que faz sentido, ao referirmo-nos “às asas das mulheres-territórios”, aproximando as dimensões material e simbólica das experiências de vida e de escrita que alimentam essas “outras poéticas da Terra Mãe” (Krenak, 2018). As obras dessas «mulheres-anfíbias» são concebidas como um local de negociação. Elas buscam integrar «as concepções indígenas do tempo, da alteridade e da mudança na análise de situações de contato», formando, assim, parte de um movimento de «indigenização da modernidade» (Andrello, 2006, pp. 44-45)⁹².

129

A natureza híbrida de suas obras manifesta-se tanto formal quanto tematicamente. Elas usam uma variedade de formas de expressão, transpondo para a escrita elementos tradicionais de uma poética da oralidade. Ao mesmo tempo, a reapropriação da memória histórica dos povos ameríndios, com ênfase na onipresença da violência e dos conflitos, bem como a de suas referências culturais, são acompanhadas pela incorporação de componentes

dia que acompanha uma visão cosmopoética do mundo para compreender o espaço físico e humano do território Kaxinawa na floresta amazônica. Ver Olivieri-Godet, Rita. “*Composer avec le territoire...*”. *op.cit.*, 2018.

92 Ver a referência de Geraldo Andrello a Bruce Albert e ao conceito de “antropologia cosmo-histórica”, em sua obra *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*, 2006, pp. 44-45, estudo etnográfico da cidade de Iauaretê, na região do Alto Rio Negro, na Amazônia.

da cultura ocidental. A mobilidade da escrita, atravessada pelo processo de “migração dos imaginários” (Bernd, 2018, p. 122), cria pontes transculturais ao tempo em que investe na decolonização dos padrões ocidentais de pensamento para descompartimentar e expandir o espaço geográfico e simbólico ameríndio e promover a abertura progressiva ao outro.

Assim, se refletirmos sobre a produção das escritoras inuus da década de 1970 até os dias atuais, somos levada a apoiar a análise de que, no atual contexto global de contatos que favorecem as transferências culturais, essa escrita «passa suavemente de um particularismo que se coloca contra todo ‘branco’ para uma abertura progressiva ao outro» (Vaillancourt, 2016, p. 4).

Em geral, os críticos apontam que «a literatura nativa no Quebec evolui de uma literatura de sobrevida e resistência a uma literatura de sobrevivência e ressurgência» (Jansen, 2018, p. 93), ou, como nós formulamos, de uma poética de confrontação, baseada em
 130 uma palavra-resistência, a uma poética de relação, uma tendência que nossas análises nos permitiram observar nos textos estudados.

A abertura a outros meios de expressão e espaços midiáticos contemporâneos se faz mais presente na nova geração, como na obra de Natasha Kanapé Fontaine (escritora, atriz, poeta de *slam*), ou, no Brasil, a de Márcia Wayna Kambeba, cuja performance poética combina poesia, música e representação dramática, fazendo-nos entrever a convivência dos ritos tradicionais ameríndios com formas de arte contemporânea. Sob outra perspectiva, nossa abordagem das obras de Graça Graúna e Eliane Potiguara mostrou que seus textos também revelam um imaginário aberto às transferências e às reconfigurações culturais, em particular pelo alargamento que projetam das fronteiras - geográficas, linguísticas, culturais - do espaço nacional.

No Canadá, as escritoras ameríndias, em suas produções mais recentes, têm uma preocupação constante com seu papel de

“mulheres-anfíbias”, divididas entre sua memória ameríndia e sua experiência com a sociedade ocidental. Em seus textos, elas evocam as migrações e as transformações de sua memória ameríndia sem apagar a dor desse processo. Nas produções dessas autoras, “a persistência da memória cultural”, que, como lembra Zilá Bernd, constitui-se “a partir de restos e vestígios memoriais, elementos deixados de lado na construção da memória nacional” (Bernd, 2018, pp. 160)⁹³, é uma das principais características.

Isso é o que observamos na obra mais recente, *Uiesh. Quelque part* (2018) de Joséphine Bacon⁹⁴, em que o sujeito poético carrega em si, no espaço da cidade, a memória de sua herança ancestral. O movimento de reapropriação de memória baseia-se em símbolos antagônicos entre os espaços da cidade e o território tradicional indígena (“Quando estou na cidade / Não escuto mais o rio”, p. 110), mas o sujeito poético encontra em sua memória ancestral a força para viver: “Não posso deixar de voltar / Aos ruídos de que gosto / A palavra dos anciões / As vibrações da terra” (Bacon, 2018, p. 20). Tornar-se um só com sua ancestralidade para sobreviver é um movimento compartilhado pelas obras dessas mulheres autóctones, a exemplo da imagem-chave da “casa espiritual” do poema “*Eu não tenho minha aldeia*”, de Eliane Potiguara.

131

Esse aspecto orienta a elaboração da última coletânea de Natasha Kanapé Fontaine, *Nanimissuat. Ile-tonnerre* (2018), que tece o fio da ancestralidade para despertar a memória traumática ameríndia. O sujeito poético incorpora as vozes da avó, da mãe e da filha para evidenciar os relatos de vida que foram apagados e poder, enfim, por meio da liberação catártica da palavra, inaugurar uma nova ordem das coisas:

93 Esse assunto é tratado pela excelente obra de Zilá Bernd, *A persistência da memória*, 2018. O título faz referência a um quadro de Salvador Dali.

94 Poeta innu nascida em 1947, de Pessamit.

A memória se transmite pelo sangue. Memória esfolada, desmembrada, violada. Memória apagada da consciência do povo. Um grande vazio se abre entre uma geração e outra. Quando uma narrativa não é contada, há privação.

escreve no prólogo (Kanapé Fontaine, 2018, p. 7). Para ela, há que reconstruir e dar sentido à vida pela palavra libertada que desperta a memória.

Em que direção evoluem as falas libertas das mulheres ameríndias? Cada uma delas tem sua singularidade, mas ainda assim percebemos que há uma tendência a deixar para trás o discurso de vitimização para investir em um imaginário da reconstrução e do compartilhamento. É isso que a escritora innu Marie-Andrée Gil quer que entendamos com seu comentário sobre seu mais recente trabalho, intitulado *Chauffer le dehors* (2019): “Acho super importante falar de nossa herança, sim, mas não sou apenas isso. Escrevo com meus valores, com um humor que vem de minha cultura, mas também sou uma mulher de 32 anos que vive as coisas como a maior parte de seus semelhantes”. Sua poesia intimista questiona a complexidade da construção identitária do sujeito: “Eu me lançava / incalculável” (*Béante*, 2012, p. 45). Já uma das líderes do movimento *Idle no more*, Leanne Betasamosake Simpson, reafirma seu desejo de contribuir para a transformação política dos autóctones, elaborando narrativas que os libertem do eterno papel de vítimas e inaugurem um local de fogo, de humor e de amor⁹⁵.

A emergência da subjetividade que se deixa guiar pelo afeto, pela força de Eros que incita «as potencialidades do sensível» (Maffe-

95 Ver o artigo “Leanne Betasamosake Simpson redefines what it means to be Indigenous in the 21st century”: “I wanted to present an honest reality of what it’s like to be Indigenous in 2017. I wanted to get at it from a place of grounded strength, to cast off narratives around victimhood and come at it with fire and humour and love.”, <https://quillandquire.com/authors/leanne-betasamosake-simpson-redefines-what-it-means-to-be-indigenous-in-the-21st-century/>

soli, 2012, p. 262), determina um pensamento simbólico compartilhado pelos trabalhos dessas escritoras autóctones. Lembremo-nos do casal Jurupiranga e Cunhataí, da obra de Eliane Potiguara, que encontrou em seu amor a força para sobreviver à colonização e olhar para o futuro; ou do poema “Tessitura”, de Graça Graúna, que trabalha a aproximação entre o íntimo e o social para significar o cruzamento de fronteiras e tecer em conjunto experiências diversas: *“Ser todo coração, / enquanto houver poesia: / esta ponte entre mundos apartados”* (Graúna, 2007, p. 18).

A análise que emerge das vozes dessas mulheres-territórios aponta para o seu caráter múltiplo. São palavras de denúncia da desapropriação e ao mesmo tempo desejo de compartilhar, palavras de resiliência e desejo de relacionamento. De objeto da representação a sujeito da enunciação, essas mulheres instituem em suas obras híbridas uma poética autóctone específica, que participa da ampliação e da reconfiguração das dimensões material e simbólica dos espaços das Américas. “Mulheres-anfíbias”, culturalmente móveis, cada vez mais atentas às intersecções entre as questões de gêneros, sexualidades e etnias.

133

Os estudos reunidos neste livro examinaram textos literários que questionam as dimensões históricas e memoriais dos espaços do continente americano, levando em consideração a presença de ameríndios no contexto pluricultural de nossas sociedades contemporâneas. Nossa abordagem do viés feminino das poéticas ameríndias destacou a reciprocidade de olhares que emerge desses textos, o que permite questionar as fronteiras culturais, visando uma utopia primordial: contribuir para a mudança de relação com o ameríndio, que não pode ser alcançada sem que haja uma transformação radical na forma de conceber o espaço material e simbólico das Américas. Foi a essa tarefa que se dedicaram as autoras estudadas, conscientes do papel fundamental do imaginário nas transformações sociais, em consonância com o pensamento de Gérard Bouchard: “São os

imaginários que devem ser reunidos e reconciliados, atravessando o muro do silêncio” (Bouchard, 2001, p. 187).

REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo : Editora UNESP : ISA ; Rio de Janeiro : NUTI, 2006.

BACON, Joséphine. *Uiesh. Quelque part*. Montréal : Mémoire d’encrier, 2018.

BERND, Zilá. *A persistência da memória*. Romances da anterioridade e seus modos de transmissão intergeracional. Porto Alegre : BesouroBox, 2018.

BETASAMOSAKE SIMPSON, Leanne. “ pipty ”, *Cartographie de l’amour décolonial*. Traduction de l’anglais de Kanapé Fontaine, Natasha et des Rochers, Ariane. Montréal : Mémoire d’encrier, 2018, pp. 43-46.

BOUCHARD, Gérard. *Les nations savent-elles rêver? Les mythes nationaux à l’heure de la mondialisation*. Montréal : Boréal, 2019.

134

BOUCHARD, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*. Montréal : Boréal Compact, 2001.

BOUCHARD, Gérard. *Uashat*. Montréal : Boréal, 2009.

COELHO, Haydée Ribeiro e VIEIRA, Elisa Amorim. *Modos de arquivo: literatura, crítica, cultura*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Batel, 2018.

CÔTÉ, Jean-François et CYR, Claudine. *La renaissance des cultures autochtones : enjeux et défis de la reconnaissance*. Québec : PUL, 2018.

CÔTÉ, François, CUCCIOLETTA, Donald et LESEMANN, Frédéric. *Le grand récit des Amériques*. Polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation. Québec : Les Presses de l’Université Laval, 2001, pp. 179-189.

FIGUEIREDO, Eurídice. “ Políticas e poéticas da memória : gênero e etnicidade (Conceição Evaristo e Eliane Potiguara) ”. *Mulheres ao espelho : autobiografia, ficção, autoficção*. Rio de Janeiro : EDUERJ, 2013, pp. 149-167.

GIL, Marie-Andrée. *Béante*. Chicoutimi : Éditions La Peuplade, 2012.

GIL, Marie-Andrée. *Chauffer le dehors*. Chicoutimi : Éditions La Peuplade, 2019.

GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte : S.n., 2007.

JANSEN, Jessica. “ Le mouvement de renaissance littéraire autochtone au Québec : résistance, survivance, résurgence ”. In : CÔTÉ, Jean-François et CYR, Claudine. *La renaissance des cultures autochtones : enjeux et défis de la reconnaissance*. Québec : PUL, 2018, pp. 81-94.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Nanimissuat. Ile-tonnerre*. Montréal : Mémoire d’encrier, 2018.

LITTORAL. (Grénoc : groupe de recherches sur l’écriture nord-côtière/ Cégep), numéro 13, automne 2018, Sept-Iles (Québec) : Septentrion.

LITTORAL. (Grénoc : groupe de recherches sur l’écriture nord-côtière / Cégep), numéro 14, automne 2019, Sept-Iles (Québec) : Septentrion.

MAFFESOLI, Michel. *Homo eroticus*. Des communautés émotionnelles. Paris : CNRS Éditions, 2012.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço : uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2013.

NASRALLAH, Dimitri. “Leanne Betasamosake Simpson redefines what it means to be Indigenous in the 21st century”, maio 2017.

<https://quillandquire.com/authors/leanne-betasamosake-simpson-redefines-what-it-means-to-be-indigenous-in-the-21st-century/>

135

OLIVIERI-GODET, Rita. *Ecrire l’espace des Amériques*: représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes, New York: P.I.E. Peter Lang, Col. *Brazilian Studies*, v. 5, 2019.

OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas (Brasil, Argentina, Quebec)*, Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2013.

OLIVIERI-GODET, Rita. *L’altérité amérindienne dans la fiction contemporaine des Amériques*. Brésil, Argentine, Québec. Québec : Presses de l’Université Laval, 2015.

OLIVIERI-GODET, Rita. “‘Composer avec le territoire’: relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales dans les littératures brésilienne et québécoise ”. In: BERND, Zilá, IMBERT, Patrick et OLIVIERI-GODET, Rita. *Espaces et littératures des Amériques : mutation, complémentarité, partage*. Québec: Presses de l’Université Laval, 2018, pp. 193-221.

OLIVIERI-GODET, Rita. “ Arquivos orais e memória cultural: a emergência de outras palavras nos diálogos interamericanos ”, in Haydée Ribeiro Coelho e Elisa Amorim Vieira (org.). *Modos de arquivo*: literatura, crítica,

cultura. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Batel, 2018, p. 293 – 317.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo : Senac, 2000.

SOARES DE SOUZA, Licia. *Utopies américaines au Québec et au Brésil*. Québec : Les presses de l'Université Laval, 2004.

VAILLANCOURT, Marie-Ève. “ Comment restaurer la valeur des pas ”, revue *Littoral*, n° 11, automne 2016, pp. 2-6.

Rita Olivieri-Godet é Doutora em Teoria literária e literatura comparada pela USP, com pós-doutorado em literatura comparada na *Université Paris 10* e professora titular de literatura brasileira da *Université Rennes 2*-França, promovida a membro senior do *Institut Universitaire de France* na seleção dos laureados de 2013. Membro da equipe ERIMIT-*Equipe de Recherches Interlangues “Mémoires, Territoires et Identités”*, possui vários artigos e livros publicados na Europa, no Brasil e no Canadá dentre os quais se destacam: *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas* (Fino Traço, BH, 2013); *Viva o povo brasileiro: a ficção de uma nação plural* (É Realizações, SP, 2014); *Ecrire l’espace des Amériques: représentations littéraires et voix de femmes amérindiennes* (Peter Lang, NY, 2019).

137

ritagodet20@gmail.com



As vozes das mulheres ameríndias são evocadas através das escritoras brasileiras Eliane Potiguara e Graça Graúna e das quebequenses Naomi Fontaine e Natasha Kanapé Fontaine. Mais uma vez Rita Olivieri-Godet aborda a questão das territorialidades já que essas autoras, tanto em sua vida pessoal quanto em suas obras, estão em trânsito, real ou imaginário, entre suas aldeias originais e as cidades em que vivem e trabalham. A angústia de tantas perdas das mulheres ameríndias, duplamente marginalizadas em sociedades patriarcais e racistas, está estampada nos belos textos produzidos como atos de transgressão.

Eurídice Figueiredo, UFF - Universidade Federal Fluminense, Pesquisadora do CNPq

Os estudos consagrados à americanidade ameríndia, por razões facilmente compreensíveis, produziram sobretudo um discurso de destruição, de declínio, de morte e de desespero, o que explica o lugar importante ocupado pela memória. Mas aqui, a autora tem o cuidado de destacar, nas obras que ela analisa, as formas de ressurgência da produção cultural (principalmente nas artes e nas letras) e as iniciativas de “reconstrução” no seio de diversas comunidades autóctones.

Gérard Bouchard, UQAC - Université du Québec à Chicoutimi