

DYKINSON EBOOK

POESÍA DE MUJERES INDÍGENAS EN BRASIL:

Existencia y resistencia

KEILA COELHO BARBOSA



**POESÍA DE MUJERES
INDÍGENAS EN BRASIL:**

Existencia y resistencia

KEILA COELHO BARBOSA

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© María de los Angeles Torres Paredes
Madrid, 2024

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1070-439-8
DOI: 10.14679/3297

Maquetación:
La Editorial

Esta obra está dedicada a todas aquellas poetas indígenas brasileñas que, desde el anonimato de sus vidas cotidianas, luchan por conseguir un mundo más justo por medio de la escritura. Un mundo en el que la diversidad étnica y cultural sea un estandarte de riqueza y no una espoleta para la confrontación.

Índice

<i>Prólogo.</i> El Poder de la Palabra	9
<i>Capítulo 1.</i> Introducción.....	15
<i>Capítulo 2.</i> Los pueblos indígenas en la sociedad brasileña contemporánea: de los estereotipos a la reivindicación	23
2.1. EL MITO DE LA EXTINCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN BRASIL.....	25
2.2. LA DOCTRINA DEL MESTIZAJE COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LA IDENTIDAD BRASILEÑA	30
2.3. EL RESURGIMIENTO DE LA VOZ DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: EL MOVIMIENTO INDÍGENA.....	34
<i>Capítulo 3.</i> La representación de la mujer indígena en la literatura brasileña.....	39
3.1. LA MUJER INDÍGENA EN LA LITERATURA COLONIAL	41
3.2. LA MUJER INDÍGENA COMO OBJETO LITERARIO EN EL BRASIL INDEPENDIENTE	44

Capítulo 4. Surgimiento y desarrollo de la poesía escrita por mujeres indígenas en Brasil ...	50
4.1. LAS PIONERAS: ELIANE POTIGUARA Y GRAÇA GRAÚNA.....	52
4.2. LAS CONTINUADORAS: MÁRCIA KAMBEBA Y AURITHA TABAJARA	58
4.3. EL DESARROLLO CONTEMPORÁNEO: DE LA ACADEMIA A LA INCORPORACIÓN DE NUEVAS VOCES EN EL CÍRCULO LITERARIO	63
Capítulo 5. La escritura como herramienta reivindicativa	66
Capítulo 6. La reconstrucción de una identidad femenina e indígena a través de la poesía	72
6.1. FEMINISMO E IDENTIDAD INDÍGENA.....	74
6.2. MUJER Y NATURALEZA.....	79
6.3. LA MUJER INDÍGENA COMO MEMORIA DE LA IDENTIDAD	86
Capítulo 7. La identidad indígena y el territorio	90
7.1. LA IDENTIDAD HÍBRIDA.	92
7.2. LA RECONSTRUCCIÓN DE UN TERRITORIO A TRAVÉS DE LA POESÍA	106
Capítulo 8. La memoria en la expresión identitaria	111
Capítulo 9. Conclusión	129
Bibliografía.....	134

Prólogo

El Poder de la Palabra

JUAN MANUEL URUBURU COLSA
(Universidad de Sevilla)

Para los filólogos la palabra constituye una especie de unidad mínima y perfecta, a partir de la cual se desarrolla un abismal campo de conocimiento. En la palabra encontramos el primer ejemplo vivo y completo en el que concurren la fonética, la fonología, la morfología e incluso la semántica. Por ello, nunca olvido un viejo refrán que nos dice que las palabras tienen poder. El Antiguo Testamento, en su libro de Proverbios, se refería a esta cuestión cuando afirmaba que “La muerte y la vida están en poder de la lengua, y el que la ama comerá de sus frutos”. Verdaderamente, a través de la palabra se puede construir, destruir, transmitir conocimiento, manipularlo y, en resumen, servir a los innumerables propósitos de la mente humana. Si la palabra oral requería la presencia física del receptor del mensaje, la escritura supera esta limitación y se constituye como un amplificador infinito para la capacidad de difusión de cualquier mensaje. Este enorme poder de la escritura ha provocado su supeditación a los intereses de las grandes causas colectivas de la humanidad a lo largo de la historia.

Desde el punto de vista occidental, una de estas grandes causas colectivas ha sido constituida por su expansión colonial hacia el resto del planeta. Esta expansión colonial, que ha llegado a constituir una verdadera marca de identidad de diferentes países europeos, ha tenido, desde finales del siglo XV, el territorio de América como un verdadero campo de pruebas. En este campo se han realizado experiencias que han permitido crear patrones sobre el establecimiento de nuevas sociedades en territorios nuevos y diferentes, pero adaptadas del modo más fiel posible a los valores y modos de organización social de las metrópolis. De este modo, a lo largo de varios siglos, el territorio americano ha sido testigo de la creación de municipios, capitanías, virreinos y otros modos de organización política destinados a regir la vida, no solo de la nueva sociedad colonial, sino también la de aquellas masas formadas por pueblos indígenas que poco o nada comprendían de lo que aquellos hombres españoles o portugueses estaban creando a su alrededor.

A partir de aquí, los dueños de la palabra escrita, es decir las élites de la sociedad colonial, fueron creando y consolidando un discurso colonial, plasmado en textos de tipo político, histórico, religioso, o literario, por poner algunos ejemplos. A partir de esta literatura se fue estandarizando un corpus ideológico a través del cual, desde América y sus metrópolis, se trataba de explicar al mundo el proceso de formación de esta nueva sociedad. El problema, en el que hasta tiempos recientes pocos habían reparado, es que la segunda parte afectada por este magno proceso de creación del Nuevo Mundo, me refiero a los pueblos indígenas, no ha tenido ni voz ni voto en la creación de aquel discurso.

La exclusión de los indígenas en la construcción de la nueva sociedad colonial y la práctica imposibilidad, salvo excepciones, de expresarse a través de la escritura en la lengua del colonizador, han provocado que la imagen de los indígenas, desde el punto de vista histórico, social o cultural, se haya construido desde el desconocimiento de su realidad. Realmente, esta imagen se puede atribuir, en su mayoría, a una élite letrada de una sociedad colonial que mantenía sus ojos dirigidos hacia los vientos que venían de la vieja Madre Patria. De este modo fueron pasando los siglos, hasta que, a finales del siglo XX los modelos políticos, sociales e ideológicos en América Latina entraron en una profunda crisis. De la pugna entre las viejas élites poscoloniales y los movimientos revolucionarios surgió un compromiso de democratización y de apertura de los gobiernos hacia la sociedad en su conjunto. Este resquicio será aprovechado por los movimientos indígenas de buena parte del continente para expresar esa voz que aguardaba desde hace siglos ser escuchada por el poder político y por el resto la sociedad. Efectivamente, a través de movilizaciones sociales, reuniones internacionales, manifestaciones e incluso participación política, los indígenas del continente han conseguido levantar una voz unificada. Esta voz indígena de golpe parece haber abierto los ojos a buena parte de aquellos que han tratado de entender América sin tener en cuenta a los descendientes de sus habitantes originarios. A diferencia del pasado, en estas movilizaciones los indígenas cuentan con un poderoso instrumento del que antaño carecían, como es la palabra, oral y escrita, en la lengua nacional, sea el español o el portugués. Esto ha permitido que una de las vías de expresión de este “renacimiento” de la conciencia indígena sea la literatura.

En este sentido, como filólogo y como individuo deseoso de entender el mundo que me rodea, debo dar mi más calida bienvenida a este trabajo al que, con gran gentileza, la profesora Keila Coelho me ha permitido aportar un granito de arena en forma de prólogo. Creo que no es fácil acometer una obra de estas características. El análisis literario no es una ciencia exacta y requiere unas dosis de sensibilidad y de conocimiento del terreno en el que se mueve el objeto del análisis. También creo que en Keila Coelho concurren, en dosis generosas, estas cualidades. Su experiencia vital, como brasileña de origen y como portuguesa de adopción, así como sus dotes de observación, han situado a esta autora en una posición idónea para aproximarse con naturalidad a realidad cultural y al pensamiento de las sociedades de ambas márgenes del Atlántico.

Asimismo, sus dotes de sensibilidad a la hora de analizar la poesía de mujeres indígenas en Brasil me han permitido aproximarme a un universo cultural histórico y literario, en buena medida desconocido para mí. He descubierto que, tal y como escribía el autor del Libro de los Proverbios, la palabra destruye, pero también construye. A través de los versos de las mujeres indígenas brasileñas y del análisis realizado por la autora he podido confirmar que la historia y el presente son partes multiformes de una dimensión temporal mutable según la visión de quien la interpreta. Considero también inevitable que dicha visión se construya a partir de una identidad, es decir, del sentimiento de adscripción de un individuo a unos valores y a una comunidad. Hasta ahora no he tenido noticias de la existencia material de aquel “hombre nuevo”, planteado por Nietzsche, que creaba su propio sistema de valores desde su mera voluntad de poder.

Los humanos, en diferente medida, somos débiles. Vivimos en un mundo en el que las manadas acaban por imponerse a los lobos solitarios. Por ello, necesitamos aferrarnos a una identidad que nos conecte con una historia, un territorio, una cultura, especialmente cuando el entorno se vuelve particularmente hostil. Creo que este aspecto ha sido analizado de un modo brillante por Keila Coelho situando en la cuestión identitaria la quintaesencia de la poesía de estas mujeres indígenas brasileñas. La construcción de identidad que analiza la autora nos permite adentrarnos en un universo fascinante en el que el pasado se vuelve presente, en el que el territorio se simboliza hasta convertirse en una “casa espiritual”, como escribe Elaine Potiguara, o en el que las identidades se vuelven dinámicas y adaptadas a contextos híbridos tal y como se desprende de las poesías de Márcia Kambeba.

Al final, como bien indica Keila Coelho, la cultura se crea a partir de modos de vida que se repiten una y otra vez por su adecuación a los fines para los que fueron creado. La cultura de los pueblos indígenas fue creada a partir de su relación con el entorno natural en el que vivían. El conocimiento de las plantas, los ríos, la fauna y los ciclos naturales. La colonización creó una nueva sociedad brasileña, heredera de los valores importados de Europa. En consonancia el país fue cubierto con nuevos espacios en los que la sociedad mantenía una relación cada vez más distante con aquellos ciclos naturales. La cuestión que surge preguntar es la de si a estas alturas existe una solución de compromiso que permita la coexistencia armoniosa de culturas tan alejadas en lo aparente y en lo profundo. Afortunadamente los tiempos parecen correr en favor de aquellos que consideran que la cultura de los pueblos indígenas es una parte fundamental

del crisol cultural que alberga ese gigante que nos mira desde el otro lado del Atlántico y que un día fue bautizado como América. Confiemos en que así sea y que Keila Coelho y las poetas indígenas brasileñas nos lo puedan seguir contando.

Capítulo 1

Introducción

La división de los grupos sociales en razas es una realidad mucho más reciente de lo que a primera vista podría parecer. En opinión de algunos investigadores fue la colonización de América la que convirtió el mero origen geográfico de los pobladores del territorio en categorías sociales que estructuraban las relaciones de poder¹. De este modo, la expansión del colonialismo europeo llevaría a la construcción teórica de la idea de raza como naturalización de las relaciones de dominación entre europeos, por una parte, y africanos e indígenas, por otra. Esta construcción partía de unos estereotipos, formulados por autores europeos, sobre las aptitudes biológicas y culturales de los miembros de cada grupo racial. El objetivo evidente de esta caracterización racial era el de legitimar una presunta superioridad innata de los colonizadores europeos sobre las otras razas.

1 QUIJANO, A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*; CLACSO, Buenos Aires, 2014.

De este modo, en territorios como Brasil, el criterio racial se convirtió en la característica fundamental para la distribución entre la población de rangos, funciones y espacios en la sociedad colonial. Inevitablemente, en esta distribución de papeles, los indígenas habrían de ocupar una posición marginal. A pesar de que en algunos casos la legislación colonial consagraba el principio del respeto a la propiedad de los territorios en los que habitaban tradicionalmente los pueblos originarios, el principio orientador de esta legislación fue el de la aculturación y la pérdida territorial en favor de la expansión colonial. Esta pérdida territorial se fue produciendo, en ocasiones por medios pacíficos, a través de la entrega de terrenos en zonas colonizadas a cambio de la pérdida de sus territorios originarios, y en otras ocasiones, por métodos violentos. Desde finales del siglo XVI, la política de la Corona portuguesa en relación a los indígenas se basó en la promoción de su reagrupación en los territorios de la costa que se encontraban bajo su administración. Una vez instalados y aculturados, sus territorios originarios pasaban a considerarse como abandonados y quedaban a disposición de la expansión colonial. El resultado siempre era el mismo. El indígena, o bien se integraba en los escalafones más bajos de la sociedad colonial, o bien se refugiaba en territorios cada vez más remotos y alejados de la expansión colonial, cada vez más desconectados de la nueva sociedad².

Tras la independencia de Brasil, en 1822, surgirá la necesidad de dotar al nuevo Estado de una identidad propia que permitiera implicar a la población dentro de un proyec-

2 PERRONE-MOISÉS, B., "Terras indígenas na legislação colonial". (2000). *Revista Da Faculdade De Direito*, Universidade De São Paulo, 95, 107-120.

to nacional común. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX se irá construyendo progresivamente un discurso, desde el ámbito político, intelectual y literario, un discurso en torno a la unificación cultural de un pueblo brasileño “mestizo”. El problema que subyace tras este discurso es que, desde el punto de vista teórico, implicaba la negación de cualquier especificidad o reconocimiento de la cultura y de los derechos de los pueblos indígenas que habían sobrevivido al proceso colonial. Igualmente, desde el punto de vista práctico, la afirmación de la superación de la discriminación racial en aras de un mestizaje “oficial”, poco cambiaba las relaciones de poder entre grupos sociales, heredadas de la época colonial. El resultado de esta “ideología del mestizaje”, a la que nos referiremos posteriormente, fue el del enterramiento en el olvido de la identidad ancestral de miles de brasileños, descendientes de los pueblos originarios del país, y que se veían irremediabilmente abocados a ocupar los escalafones más precarios de aquella sociedad “mestiza”.

En esta situación de olvido y de negación identitaria han permanecido los pueblos indígenas brasileños hasta tiempos recientes. De hecho, en los censos de población realizados a lo largo del siglo XX, o bien no se incluyó la referencia racial, o bien los indígenas fueron incluidos dentro de la categoría genérica de “pardos”, diluyendo o negando cualquier especificidad indígena dentro de aquel mestizaje en el que acababa incluido aquel que no era considerado ni blanco ni negro. Solamente a partir del censo de 1991, en el contexto de un Brasil democrático tras la aprobación de la Constitución de 1988, se incluyó la categoría indígena en la pregunta referida a color o raza. A partir de aquí, serán realizados tres censos de población en los años 2000, 2010 y 2022.

Especialmente, los dos últimos censos revelarán una realidad demográfica y sociológico, en buena medida, desconocida para la mayoría de la sociedad brasileña. En Brasil, según los datos que se desprenden del censo de población de los pueblos indígenas realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IGBE) durante el año 2022, cerca de 1'7 millones de personas se declararon indígenas, lo que representa el 0.83 % de la población total del país. Este censo fue realizado atendiendo al criterio racial que divide a la sociedad brasileña entre sujetos blancos, negros, mestizos, orientales e indígenas, permitiendo a los encuestados elegir entre estas opciones.

Uno de los aspectos más sorprendentes de este dato se desprende de la comparación entre los resultados del anterior censo de 2010 y el actual. En el anterior censo, el número de personas que se declararon indígenas fue de cerca de 900.000 personas, lo que supone que a lo largo de los últimos 12 años la población indígena habría sufrido un aumento del 88,82 % frente al 6,5 % del resto de la población de Brasil. Esta diferencia porcentual, por sí sola, nos indica la imposibilidad de entender esta cuestión en términos meramente demográficos. El propio informe del IGBE aduce otras causas que contribuyen a explicar este dato. Por una parte, existe un cambio en la metodología utilizada. Mientras que en el censo de 2010 la pregunta: “¿Usted se considera indígena?” se realizó apenas en los territorios oficialmente demarcados como zonas indígenas, en 2022 esta pregunta se extendió a la población de todo el país. Ante esta nueva metodología, los resultados censales ofrecieron una imagen bastante más ajustada a la realidad sociológica de los indígenas en el Brasil contemporáneo. En este sentido, el censo de 2022 reveló que un total de 1,1 millones de indígenas vivían

fuera de los territorios ocupados por estos pueblos y se encontraban presentes en el 86,7 % de los municipios del país, mezclados con el resto de la sociedad brasileña.

Sin embargo, esta clasificación, más que reflejar una realidad desde el punto de vista étnico, responde a cuestiones de carácter práctico e histórico, ya que la denominación “indígena” no abarca a un grupo étnico y cultural homogéneo. De hecho, se estima que en Brasil existen 305 pueblos/etnias/naciones, que hablan 274 lenguas y se extienden a lo largo de toda la superficie del país. A pesar de esta diversidad cultural, geográfica y lingüística, estos pueblos comparten una serie de elementos determinantes a la hora de examinar su producción literaria. El primero de estos elementos es el del contacto con el proceso de colonización por parte de europeos “blancos”, que, desde el siglo XVI se van asentando en sus territorios ancestrales. Dado que esta penetración colonial fue extendida a lo largo del tiempo, el periodo de contacto con los colonos varía, entre los pueblos indígenas del litoral brasileño y los del interior de tan vasto territorio.

A finales del siglo XX, diversos autores y autoras descendientes de estos pueblos indígenas han comenzado a utilizar la escritura, en lengua portuguesa, para expresar tanto sus impresiones íntimas como sentimientos colectivos. Estas expresiones literarias emanan de sus vivencias en un país, como Brasil, en el que, en nombre del mestizaje étnico y cultural se ha mantenido ignorada, en buena medida, la identidad o especificidad cultural de este grupo de población descendiente de los habitantes originarios de aquel territorio. Dentro de esta corriente literaria indígena en lengua portuguesa merece especial atención aquella realizada por muje-

res que, de modo preferente, han utilizado la poesía como modo de transmisión de ideas y sentimientos, y de establecimiento de un diálogo con el público no indígena.

Ante este reciente fenómeno, el objetivo de esta obra es el de analizar la producción poética de un número de autoras indígenas, representativas de esta corriente literaria en Brasil. Dicho análisis se centra en un aspecto central de la temática abordada en estas poesías, como es la construcción y reconstrucción de la identidad indígena femenina en el Brasil contemporáneo a través de la escritura.

En lo referido a la metodología, hemos utilizado en este estudio una muestra representativa de la producción poética de algunas de estas mujeres. Entre estos poemas hemos seleccionado algunos textos por su carácter ilustrativo de las ideas que exponemos. Estos textos se presentan en su lengua original, junto con su traducción al español para facilitar su lectura y comprensión. Asimismo, nos hemos apoyado en fuentes secundarias que nos han permitido contextualizar, desde el punto de vista histórico, social y cultural, los aspectos identitarios presentes en los poemas analizados. Del mismo modo, las citas textuales de estas fuentes secundarias han sido traducidas al español con el objetivo referido de facilitar su comprensión.

En cuanto a la organización interna de la obra, presentaremos en primer lugar una contextualización general de la imagen y de la situación de los pueblos indígenas en el Brasil contemporáneo, desde el punto de vista histórico e ideológico. Posteriormente nos centraremos en la evolución de la representación de la mujer indígena brasileña, en abstracto, como objeto literario. Seguidamente analizaremos

el surgimiento de la poesía escrita por mujeres indígenas en portugués, desde sus inicios hasta convertirse en el actual movimiento literario. A partir de esta presentación nos centraremos en las principales características de este tipo de poesía, concebida como una herramienta reivindicativa y de construcción/reconstrucción de una identidad femenina e indígena dentro de la sociedad brasileña contemporánea. Esta identidad la analizaremos desde la perspectiva espacial y temporal, centrándonos en las relaciones del sujeto poético con el espacio que ocupa y en la memoria el pasado como elemento conductor y justificativo del discurso de las poetas. Finalizaremos con una serie de conclusiones en las que trataremos de demostrar nuestra hipótesis de partida que, de modo sucinto, anunciamos en el título de esta obra, como es la de la configuración de la poesía escrita por mujeres indígenas brasileñas como un instrumento de resistencia y de afirmación existencial, frente a los peligros de extinción de su identidad ancestral. Realmente, las culturas son realidades, por definición, dinámicas, es decir, su construcción se basa en el contacto con otras culturas. Este contacto, por sí mismo, no debería implicar necesariamente una pérdida de identidad. Este concepto aparece nítidamente contenido en un poema de la autora indígena Marcia Kambeba, en el que escribe: “Posso ser quem tu és, / Sem perder a essência que sou” (Puedo ser quien tu eres, / Sin perder la esencia que soy).

Las propias autoras indígenas asumieron, o tuvieron que asumir, que su resistencia y su existencia cultural depende, en buena medida, de su capacidad de adaptarse a una realidad, a la vez excluyente y multicultural, vivida en un espacio y tiempo como es la del Brasil contemporáneo. Para ello resulta necesario que el resto de la sociedad brasileña abra sus

puertas al conocimiento de la realidad de una parte de su cultura, porque Brasil es blanco, es mestizo, o negro, pero también indígena. Parece llegada la hora de superar siglos de desconocimiento y de ocultación. En este sentido, debemos dar nuestra más cálida bienvenida a estas mujeres que, a través de la literatura en la lengua portuguesa común, abren su corazón al país que les vio nacer a ellas y a sus antepasados indígenas.

Capítulo 2
**Los pueblos indígenas
en la sociedad brasileña contemporánea:
de los estereotipos a la reivindicación**

En una sesión del Parlamento Federal de Brasil, celebrada el 16 de abril de 1998, el entonces diputado y futuro Presidente del país, Jair Bolsonaro, con su habitual vehemencia, afirmaba que: “Incluso cabe hacer una observación en este momento: realmente la caballería brasileña fue muy incompetente. Competente, sí, fue la caballería norteamericana, que diezmó sus indios en el pasado y, hoy día, no tienen ese problema en el país, aunque no defienden que hagan la misma cosa con los indios brasileños”.³

Años después, y ya bajo la presidencia de Bolsonaro, el Ministro de Educación, Abraham Weintraub declaraba en el Consejo de Ministros celebrado el 22 de abril de 2019, que: “Odio el término ‘Pueblos Indígenas’, odio ese término. Odio. (...)”. Solo hay un pueblo en este país. Se quiera o no.

3 Diário da Câmara dos Deputados. 16 de abril de 1998, p. 09557.

Es el pueblo brasileño, solo hay un pueblo. Puede ser negro, puede ser blanco, puede ser japonés, puede ser descendiente de indio, pero tiene que ser brasileño. Acaben con ese tema de pueblos y privilegios”.⁴

Dejando factores aparte, como es el oportunismo político o la ideología subyacente que aquí se manifiesta, lo cierto es que este tipo de declaraciones, proferidas por representantes de las más altas magistraturas del Estado, son reveladoras de una serie de estereotipos sobre los pueblos indígenas que, durante el final del siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, se han ido consolidando y, aún hoy día, permanecen fuertemente arraigados en el imaginario colectivo de una buena parte de la sociedad brasileña. El primero de estos estereotipos o mitos, es el de la extinción voluntaria de los pueblos indígenas a través de la aculturación en la nueva sociedad brasileña. El segundo de ellos es el de la llamada “doctrina del mestizaje”, según la cual la sociedad brasileña es el producto de una fusión armoniosa entre tres razas, blanca, negra e indígena, en la que se basará la identidad del nuevo país, tras su independencia. Frente a estas concepciones artificiales, a partir de la década de los años 80 de siglo XX se juntarán una serie de factores políticos y sociales que permitirán a los diferentes pueblos indígenas, por primera vez en su historia, unificar sus voces y presentar una serie de reivindicaciones de tipo político, social y cultural, frente al Estado y el resto de la sociedad brasileña. Estas reivindicaciones se articularán en torno a lo que será conocido como el Movimiento Indígena.

4 En www.globo.com, 26 de mayo de 2020

2.1. EL MITO DE LA EXTINCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN BRASIL

El primero de estos estereotipos es el de la extinción de las culturas de los pueblos originarios del Brasil, tras la implantación colonial y la creación de un nuevo país independiente. Para comprender este estereotipo habría que remontarse hasta los orígenes de la creación del Brasil independiente. En 1942, el historiador brasileño Caio Prado Junior (1907-1990) escribía una obra clásica sobre la evolución histórica del país titulada *Formação do Brasil Contemporâneo*. En dicha obra, este autor afirmaba que “el indio fue el problema más complejo que la colonización tuvo que afrontar”. Según la tesis de este autor los poderes políticos de Brasil, a medida que promovían la colonización de todo el territorio del país tuvieron que enfrentarse al dilema de proceder a la incorporación forzada o bien a la exclusión y marginación de las poblaciones indígenas que iban encontrando a su paso por dichos territorios.

El consenso parecía evidente; las tierras ancestrales de los pueblos indígenas debían ser incorporadas al control del Estado y de la población eurodescendiente que, de modo progresivo, se iba adentrando hacia el interior del territorio de Brasil. Sin embargo, la duda subyacente se refería al trato que se debía ofrecer a sus habitantes originarios, oscilando las posturas entre los que defendían su exterminio puro y duro, los que defendían su diseminación entre el resto de los habitantes del país o, una esclavización de modo “amable”.

La combinación de estas técnicas hizo que al final del periodo colonial, la cuestión indígena dejara de estar presente en el discurso político del país, considerándose como

un asunto resuelto por medio de la aculturación de los indígenas a la sociedad del nuevo país independiente⁵.

A partir de la política, la idea de la “desaparición del indio”, va adquiriendo cuerpo a través de la historiografía o la literatura, como veremos en el siguiente capítulo, hasta implantarse en aquello que es conocido como el “imaginario colectivo” de la sociedad brasileña. Realmente, para la sociedad eurodescendiente, la cuestión indígena solo constituyó un problema en la medida en la que su presencia sobre el terreno se interponía en los intereses del proyecto colonizador. Por ello, una vez que los territorios indígenas son incorporados al área de control del Estado y de los colonizadores, aquel problema o “cuestión indígena” simplemente desaparecerá del debate público en Brasil. Ahora bien, a través de los trabajos de geógrafos, misioneros o simples funcionarios del Estado, siempre se supo que, tras la colonización y en los territorios que por su naturaleza inhóspita no habían sido incorporados a la economía capitalista, como el caso del interior de la cuenca del Amazonas, subsistían comunidades indígenas en las que sus habitantes continuaban viviendo, más o menos como lo hacían antes de la llegada de los europeos.

De este modo, el discurso político y social brasileño pasó a simplificar, durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX, el término indígena. Este concepto quedaría asociado y estereotipado como el de una persona analfabeta, que vestía taparrabos, vivía en una choza en medio de la selva y hablaba en una lengua incomprensible. Esta simplificación de una realidad mucho más compleja tenía la virtud de crear una

5 PORTO ALEGRE, M., “Cultura e História: Sobre o desaparecimento dos povos indígenas”. *Revista de Ciências Sociais*, 23 (2), 1992, p. 213.

imagen fácilmente comprensible para el grueso de la sociedad brasileña, sin embargo, dejaba numerosos cabos sueltos, tan relevantes que impedían elaborar a partir de estas ideas una verdadera teoría científica. El principal de ellos es el de la consideración de aquellos miles de descendientes de los pueblos indígenas que a lo largo de los años se habían desplazado hacia zonas densamente colonizadas, como las aldeas y barrios situados en las periferias de los núcleos urbanos. La cuestión que surgía en este caso es la de considerar como válido o no, el criterio de la forma de vida, incluyendo los factores antes mencionados, como la lengua, la manera de vestir y las costumbres, en general, a la hora de calificar a una persona como indígena.

Por ello, a partir de los años 60 del siglo XX, en el campo de la antropología surgieron diversas teorías sobre las relaciones interétnicas en el país, que trataron de superar los discursos oficiales del “encuentro entre culturas” y de la extinción del indígena. De este modo, estudios de destacados antropólogos como Darcy Ribeiro, comienzan a relativizar el mito de la extinción indígena y a sustituirlo por teorías como la de la “transfiguración étnica”. Según este antropólogo, el proceso de aculturación, derivado del contacto de los pueblos indígenas con los colonizadores, no implicó necesariamente una asimilación. De hecho, la conclusión que obtendrá Ribeiro, tras una investigación de campo encargada por la UNESCO y realizada en la década de los años 50 del siglo pasado será marcadamente rupturista con los conceptos y la imagen que Brasil transmitía al mundo. Esta organización de Naciones Unidas partía de la hipótesis de que Brasil era un ejemplo en lo que se refiere a la asimilación de unos pueblos indígenas que, tras el contacto con las fronteras de la civilización, se fundirían formando un todo indiferenciable.

Sin embargo, tras la referida investigación de campo, este antropólogo concluirá que:

El resultado fue decepcionante. En todos los casos que pude observar, ningún grupo indígena se convirtió en un pueblo brasileño. Es cierto que, como los historiadores indican, diversos locales de antigua ocupación indígena dieron lugar a comunidades neobrasileñas. No hubo, sin embargo, ninguna asimilación que transformase a los indios en brasileños. Los indios fueron simplemente exterminados a través de varias formas de coacción biótica, ecológica, económica y cultural. Su antiguo hábitat fue ocupado por otra gente, con la cual ellos nunca se identificaron y que creció basándose en otras formas de adaptación ecológica, volviéndose rápidamente independiente de cualquier contribución de la comunidad indígena.⁶

Las Tesis de Darcy Ribeiro resultaban difícilmente refutables, dada su rigurosa metodología y el vasto trabajo de campo en el que se apoyaban. A partir de aquí, los estudios antropológicos sobre las poblaciones indígenas partieron de presupuestos diferentes, que permitieran identificar y abarcar en categorías comunes, tanto a los indígenas aislados en zonas rurales como a aquellos que vivían en zonas densamente colonizadas. En este sentido, los estudios realizados en los años posteriores tratarán de superar la dicotomía establecida entre continuidad y cambio, a la hora de determinar la identidad étnica de aquellos indígenas que vestían como el resto de los brasileños, se expresaban en portugués y se integraban en la economía capitalista del país. En este sentido, tendrán notable repercusión tesis como las defendidas por el antropólogo norteamericano Marshall Sahlins (1930-

6 RIBEIRO, D., *Confissões*. Companhia das Letras, São Paulo, 1997, p.190-193.

2021), quien en 1990 publicaba en Brasil la traducción de su obra titulada *Islands of History*⁷. En dicha obra, este autor defiende que la cultura está compuesta por las acciones creativas de los sujetos implicados, lo que supone una constante transformación de estos patrones culturales, en una lucha permanente por su adaptación al medio en el que se desarrollan.

Estos ejemplos nos muestran como, a lo largo de la segunda mitad de siglo XX, los científicos, principalmente en el campo de la antropología, han ido progresivamente desmontando el mito de la extinción de los pueblos indígenas por medio de la aculturación, situando el debate en términos diferentes, como el de la supervivencia y la adaptación de estos pueblos a las nuevas circunstancias políticas, económicas y sociales derivadas del proceso colonial y del establecimiento de un nuevo país independiente. Sin embargo, la evolución de las ideas no sigue un ritmo uniforme en todos los sectores de la sociedad. De hecho, el impacto de los discursos científicos, a menudo, quedan restringidos al ámbito académico e intelectual. Su trascendencia hacia el resto de la sociedad depende, en buena medida, de la actitud hacia dichos discursos de los poderes públicos el país, a través de su capacidad para dirigir un debate público por medio de las políticas cultural y educativa, fundamentalmente. Pero la política, a fin de cuentas, está compuesta por personas que, en buena medida, representan los estereotipos implantados en sectores más o menos amplios de la sociedad. Tal y como escribía Karl Marx⁸, hace más de un siglo, cuando las ideas

7 SAHLINS, M., *Ilhas da História*. Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

8 MARX, K., (2001) “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. En: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Martin Claret. p. 45-59.

se apoderan de la consciencia de las masas se convierten en fuerzas materiales por sí mismas. De este modo cobra explicación ver cómo algunos estereotipos decimonónicos sobre los indígenas en Brasil, como el de su extinción, fuera de los entornos selváticos, siguen manteniendo su vigencia en la segunda década del siglo XXI.

2.2. LA DOCTRINA DEL MESTIZAJE COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LA IDENTIDAD BRASILEÑA

Tras su independencia de Portugal en 1822, Brasil, como el resto de los Estados que surgirán tras el periodo colonial en América Latina, se enfrentará el dilema de la construcción de una identidad nacional propia. La idea de los poderes públicos pasaba por crear un elemento ideológico unificador de un conjunto heterogéneo de etnias, lenguas y culturas que ya existían, como los indígenas, o que se fueron asentando en su territorio, de modo voluntario o forzado, como el caso de los esclavos africanos. De este modo, desde finales del siglo XIX se creará un vivo debate en Brasil sobre la posibilidad de crear un país moderno en los trópicos a partir de una sociedad tan heterogénea como la brasileña. En este debate predominarán los conceptos raciales importados de la doctrina francesa, principalmente, sobre las capacidades humanas, conforme a su adscripción racial. De este modo, surgirán posturas tanto defensoras como detractoras del cruce de razas, como medio de mejorar genéticamente a las poblaciones negra e indígena, básicamente.

Dentro de este debate destacará de modo relevante la contribución del sociólogo y antropólogo Gilberto Freyre (1900-1987). Este escritor aportará a través de sus obras el principal soporte teórico a la referida “doctrina del mestizaje”. En sus obras, realizará una reconstrucción idílica la formación de la sociedad brasileña, concibiéndola como un encuentro de tres razas, blanca, negra e indígena, en una relación de complementariedad. Por supuesto, el autor no tendrá en cuenta en su análisis, ni la violencia y expulsión de sus territorios, ejercida contra la población indígena, ni el sometimiento a la esclavitud, en el caso de los africanos y sus descendientes.

En su obra más conocida, escrita en 1932 bajo el título *Casa-grande & senzala*, el autor dedica un capítulo a analizar el papel de los indígenas en la formación de la “familia brasileña”. Según las tesis de Freyre, Brasil fue el territorio de América Latina donde la sociedad se constituyó de un modo más armonioso, en lo que se refiere a las relaciones entre razas (sic.). Esta relación armoniosa permitirá, de este modo, que las consideradas por Freyre como “razas atrasadas”, caso de los negros e indígenas, pudieran aprovecharse de los valores y experiencias de la “raza adelantada”, es decir de los europeos.

A partir de esta relación surgirá la nueva sociedad mestiza brasileña. Para ello será fundamental el papel de unas mujeres indígenas que, según el autor y siguiendo la narrativa de los primeros jesuitas en Brasil, poseían una sexualidad desenfadada. Así, en palabras de Freyre, las indígenas: “eran las primeras en entregarse a los blancos, las más ardientes yendo a restregarse contra las piernas de aquellos que consideraban dioses. Se entregaban al europeo por un

peine o un espejo”⁹. Por ello, como base de su concepto del Brasil mestizo, la postura del autor es claramente paternalista y elogiosa de la mujer indígena, a la que atribuye la aportación a la sociedad brasileña de nuevo hábitos culinarios, la predisposición hacia la higiene corporal o el sentido del trabajo. Evidentemente, aquella parte de la población indígena que no contribuía para su noción del mestizaje, la formada por los hombres indígenas, era calificada como un conjunto de seres perezosos, indisciplinados y compulsivos.

Si en lo intelectual, la aportación de Freyre fue fundamental para la configuración de la doctrina del mestizaje, en el campo de la política su máximo exponente fue Getúlio Vargas, Presidente de la República, en periodos intermitentes, entre 1930 y 1954. Influenciado por las tesis de Freyre sobre la formación de la “familia brasileña”, este político puso en práctica una intensa campaña de “nacionalización” de Brasil. A partir de una campaña de propaganda de los aparatos del Estado, apoyados en los medios de comunicación y en los intelectuales acólitos, la presunta debilidad de la sociedad brasileña atribuida al contacto, o mestizaje, de los blancos con indígenas y negros, pasó a ser el elemento constitutivo de la identidad del país. La identidad mestiza, con sus expresiones populares características, como el carnaval, la samba o la *capoeira* pasaron a presentarse como los elementos típicos de Brasil hacia el exterior.

A pesar de suponer una superación de los antiguos planteamientos raciales y abrir mecanismos de inserción social

9 FREYRE, G., *Casa-grande & senzala. Formação da Família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Global, São Paulo, 2003, p. 161.

para indígenas y negros, lo cierto es que la ideología del mestizaje supondrá un silenciamiento de los conflictos raciales. Serán asumidas las tesis de Freyre sobre el encuentro armonioso de blancos negros e indígenas y se impondrá el postulado de que “en Brasil no hay racismo”. En consecuencia, la expoliación de los territorios indígenas, su marginación, y la esclavización de los afrodescendientes, brillarán por su ausencia en el discurso oficial del Estado durante la mayor parte del siglo XX. Al mismo tiempo, el mestizaje oficial operará como un elemento de exclusión de cualquier elemento identitario étnico dentro del país. En la práctica, esto desembocará en la negación de cualquier respeto, reconocimiento o protección identitaria para los miles de indígenas que vivían esparcidos por todo el territorio del país. Para el Estado, estas personas y sus culturas apenas existen en cuanto son partes integradas en una sociedad mestiza. Tal y como indica Quintero-Rivera:

A partir de entonces, las personas (negras, mulatas, indias) que consiguieran situarse mejor en el escalafón social serían las que previamente habrían renunciado a su pasado como grupo diferente y aspiraran a integrarse en un modelo oficialmente “homogéneo”, presentado como positivo y universal, pero de hecho excluyente dada la subsistencia del racismo.¹⁰

En cuanto a los indígenas que vivían en las áreas aisladas del Norte y Oeste del país, el Estado actuará como protector y, al mismo tiempo, represor de su propio destino. Con el establecimiento del *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), y la consideración de los indígenas como “relativamente

10 QUINTERO-RIVERA, M., *A cor e o Som da Nação: a idéia de mestiçagem na crítica musical do caribe hispânico e do Brasil (1928-1948)*. Annablume/FADESP, São Paulo, 2000.

incapaces” en el Código Civil de 1916¹¹, el Estado asumirá la misión de incluir a sus habitantes y territorios como elementos al “servicio de Brasil”. Los indígenas, de este modo, veían como la riqueza y la especificidad cultural de más de 200 pueblos originarios de Brasil, extendidos por un territorio de dimensiones comparables a las de Europa Occidental, quedaban reducidas a la categoría uniforme de “Indios”, bajo la tutela de un Estado lejano del que poco sabían y comprendían.

De este modo, a través de la doctrina del mestizaje, los indígenas vieron cómo se institucionalizaba el estereotipo de ser considerados como una cultura del pasado, produciéndose una tendencia “natural” a su integración en un proyecto nacional con una cultura común caracterizada por el predominio de los eurodescendientes. Se estaba gestando la ansiada identidad nacional partiendo de aquellos elementos culturales y sociales que interesaban a las élites gobernantes y que eran capaces de integrar a toda la sociedad brasileña.

2.3. EL RESURGIMIENTO DE LA VOZ DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: EL MOVIMIENTO INDÍGENA

Las políticas de aculturación de los pueblos indígenas promovidas por el Estado y los estereotipos implantados en la mayoría de la sociedad brasileña sobre dichos pueblos, provocaron que, a finales de los años 60 del siglo XX, los

11 A pesar del carácter eminentemente discriminatorio de esta disposición, su vigencia se mantendrá durante todo el siglo XX, hasta ser finalmente derogada en el año 2002.

indígenas se encontraran en una posición de fragmentación cultural entre ellos y de aislamiento con respecto al resto del país. A pesar de esta situación, a partir de este periodo, confluirán una serie de factores que propiciarán un progresivo cambio de actitud por parte de la dictadura militar de Brasil hacia los pueblos indígenas.

Por una parte, el gobierno mostrará una cierta preocupación por la imagen exterior del país, ante la presión internacional derivada de la condición en la que se encontraban las comunidades indígenas. Así, el gobierno, necesitado de financiación internacional para el desarrollo de obras públicas en el interior del país, introdujo más instrumentos para la protección de los territorios indígenas y promulgó el Estatuto del Indio de 1973. Por otra parte, organizaciones con fuerte implantación social, como la Iglesia Católica, comenzarán a implicarse progresivamente en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, creando el *Conselho Indigenista Missionário*, con el objetivo de apoyar logísticamente la celebración de asambleas indígenas en todo el país. Por otra parte, a lo largo de la década de los años 70 se sumarán a la causa indígena nuevas organizaciones civiles de carácter progresista y vinculadas al ámbito universitario y profesional, como la *Associação Brasileira de Antropologia*, la *Comissão Pró-Índio* o el Colegio de Abogados de Brasil. Esta implicación demostrará un aumento de la sensibilidad de sectores relevantes de la sociedad brasileña hacia la situación de los pueblos indígenas, pasando a actuar como difusores de sus reivindicaciones frente al Estado. La mentalidad de la sociedad brasileña estaba cambiando en lo que se refiere a una cuestión indígena que dejaba de ser un mero asunto bilateral entre el Estado y los pueblos originarios de Brasil.

Tras el fin de la dictadura militar, en 1985, será convocada una Asamblea Constituyente, con la misión de redactar un nuevo texto constitucional para el Brasil democrático. A lo largo de un periodo de casi dos años, esta Asamblea promovió un debate nacional sobre el contenido que debía de tener la futura Constitución. En este contexto fueron convocados numerosos sectores de la sociedad brasileña, con el objeto de escuchar sus reivindicaciones. Esta oportunidad, inspirada en el ejemplo de otros países del entorno, como Venezuela, Colombia o Ecuador, fue aprovechada por las organizaciones indígenas para hacer llegar, de un modo organizado y conjunto, sus demandas hasta el Estado en un momento crucial para la configuración política del país. A través de una organización unitaria como era la *União de Nações Indígenas* (UNI), los representantes de los pueblos indígenas consiguieron establecer un programa común, cuyas reivindicaciones se centraban principalmente en cuestiones territoriales, como eran el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, la demarcación y garantía de estas tierras, o el uso exclusivo por dichos pueblos de sus recursos naturales y minerales.

En este contexto, eran muy pocos los representantes indígenas que conocían las estructuras políticas y jurídicas del Estado, pero sí que eran conscientes de que había llegado el momento de la lucha política para conseguir que la ley fundamental del Estado recogiera las opiniones y las reivindicaciones de sus pueblos. Esto provocó una efervescencia de la actividad de las organizaciones indígenas, a través de manifestaciones frente a las instituciones del Estado, comparecencias ante las comisiones parlamentarias y aparición en medios de comunicación, formando lo que se conocerá como el “Movimiento

indígena”. El principal logro de este movimiento fue el de incluir la discusión sobre la posición de los indígenas dentro del debate general sobre las relaciones del Estado con la sociedad dentro de un régimen democrático. Tras intensos debates, la mayoría de las reivindicaciones del Movimiento indígena, con el apoyo por importantes sectores de la sociedad civil, quedaron reflejadas en el texto constitucional de 1988, en un Capítulo VII, dedicado, por primera vez en la historia de Brasil, a la protección de los indígenas. En dicho Capítulo se establecerá, como principio general, el reconocimiento a los indígenas de su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones (art. 231). Asimismo, en dicho texto se reconoce su derecho a la posesión de los territorios que tradicionalmente ocupan y al uso exclusivo de sus recursos naturales. Finalmente, el Estado asume el compromiso de demarcar y proteger dichos territorios.

Sin duda, se tratará de un paso histórico en las relaciones del Estado con los pueblos indígenas, ya que supone una ruptura con el principio de la aculturación que había inspirado las anteriores constituciones brasileñas. Sin embargo, el texto constitucional apenas fue el punto de partida de una larga lucha que llega hasta nuestros días. El hecho de que el Estado tenga que demarcar específicamente cada territorio indígena ha situado el cumplimiento de un mandato constitucional en el campo de la estrategia política de cada gobernante. Así, mientras que, en la década de los años 90 del siglo XX, la demarcación de territorios indígenas avanzó a un ritmo notable, con la llegada a la presidencia de Jair Bolsonaro, en 2019, dichas demarcaciones fueron paralizadas, en el seno de un discurso político que, como citábamos al principio de este capítulo, retomaba los viejos estereoti-

pos sobre los indígenas, aún vigentes en buena parte de su electorado. A pesar del enorme trecho recorrido, la lucha indígena continúa y será una fuente de inspiración fundamental para la producción poética de las autoras que analizaremos en esta obra.

Capítulo 3

La representación de la mujer indígena en la literatura brasileña

Un tema recurrente en la literatura latinoamericana es el de las identidades. Tal y como sucede en las sociedades jóvenes y compuestas a partir de diferentes matrices culturales y étnicas, las corrientes de pensamiento en América Latina se han cuestionado el papel de la identidad cultural del continente frente a sus elementos constitutivos y, en particular, frente a la cultura europea. A finales de los años 70, el ensayista y crítico literario brasileño Silvano Santiago publicaba un trabajo de notable incidencia en medios intelectuales y académicos con el título “O entre-lugar do discurso latino-americano”¹². En este ensayo, Santiago discutía la posición de la literatura en América Latina en el contexto de las grandes corrientes culturales del mundo. El autor proponía en este ensayo la denominación de “entre-lugar” como tér-

12 SANTIAGO, S., “O entre-lugar do discurso latino-americano”, en *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2ª Ed., Rocco, Rio de Janeiro, 2000.

mino para caracterizar a una literatura que se encontraba en un estado permanente de indefinición, entre la aceptación y la rebelión ante los valores y estilos que, a lo largo de los siglos, fueron importados desde el continente europeo.

Según la tesis defendida por este autor, la aniquilación de muchas de las culturas indígenas existentes durante la colonización, así como la aplicación de unos patrones de unificación cultural en torno a una lengua, una religión y el poder de la corona, apenas permitían a los escritores latinoamericanos seguir el rumbo de los valores y estilos practicados en Europa a la hora de la creación literaria. El resultado de esta importación, en lo temático y en lo estilístico, es lo que Santiago califica como una “escritura sobre otra escritura”. En esta literatura imitativa, los elementos indígenas del territorio colonizado eran sistemáticamente suprimidos frente a los estilos y temáticas importados desde el continente europeo. Esta adhesión a los modelos europeos se convertirá en una marca de identidad de la colonización en países como Brasil. En este contexto, el sociólogo y literato Antonio Candido, defiende que la literatura brasileña escrita, tanto durante el periodo colonial como en el Brasil independiente, mantiene una continuidad temática y estilística, en consonancia con las modas importadas de Europa. Esta continuidad se basaba, en la condición de herederos de los valores coloniales y de la posición dominante en la que se insertaba la mayoría de los autores que tenían acceso a la producción literaria, frente a las manifestaciones culturales indígenas que les rodeaban en el terreno.¹³

Conforme a esta tesis, la independencia política de Brasil, proclamada en el año 1821, no supondrá una ruptura

13 CANDIDO, A. *A educação pela noite & outros ensaios*, Ática, São Paulo, 2006.

con la ideología y con aquellos modelos literarios, en particular, desarrollados desde la fase colonial. Esta continuidad, en lo que a la literatura se refiere, tendrá un reflejo destacado en la formación de una imagen de la mujer indígena como objeto literario, basada en una serie de estereotipos que expondremos a continuación.

3.1. LA MUJER INDÍGENA EN LA LITERATURA COLONIAL

Desde el comienzo de la colonización de Brasil, con la llegada de los portugueses en el año 1500, la nueva sociedad establecida en este territorio, ha ido creando una literatura en la que la temática referida la mujer indígena ha ocupado un papel destacado. Durante el periodo colonial y durante el Brasil independiente, esta literatura ha ido cimentando una serie de ideas preconcebidas que situaban a la mujer indígena en una posición cercana a la de mero objeto de placer del colonizador. Lo más interesante de este fenómeno es que, a lo largo de la historia, los indígenas han sido objeto de múltiples imágenes y caracterizaciones literarias que han sido realizadas siempre por los no indígenas. Como patrón común, estas imágenes y caracterizaciones se han ido configurando a partir de una posición de ignorancia de la realidad y del pensamiento de los indígenas. Teniendo en cuenta que la producción literaria en Brasil, especialmente durante los dos primeros siglos, se integra y somete a la magna empresa de la colonización y de la formación de un “Nuevo Mundo”, adquirirán particular relevancia las ideas estereotipadas sobre las mujeres indígenas en Brasil que, desde el desconocimiento, reflejaron los colonizadores desde sus primeros escritos.

En el año 1500, el hidalgo y escribano de la primera flota portuguesa que llegó a Brasil, Pero Vaz Caminhã, escribió una extensa crónica al Rey portugués, Manuel I, en la que describía una serie de acontecimientos vividos en las tierras en las que desembarcaba la tripulación de la flota. En esta crónica, que ha sido considerada como el documento fundacional de la historiografía de Brasil, se incide de un modo particular en la descripción física y del comportamiento de aquellos habitantes del territorio con los que establecieron contacto los navegantes. En lo que se refiere a las mujeres indígenas, la crónica de Caminhã incluye el siguiente texto:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, conpridos pelas espadoas, e suas vergonhas tam altas e tâ çaradinhas e tam limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (...). E huma daquelas moças era toda timta, de fumo acima daquela tintura; aqual çerto era tão bem-feita e tão rredomda, e sua vergonha que ela não tinha tão graçiossa, que amuitas molheres da nossa terra, vendolhe taes feições, fezera vergonha, por não teerem a sua como ela. (Caminha, 1500)

[Allí andaban entre ellos tres o cuatro mozas, bien mozas y bien gentiles, con cabello muy negro, largo por la espalda, y sus vergüenzas tan altas, tan cerraditas y tan limpias de pelos que, después de mirarlas muy bien, no teníamos ninguna vergüenza (...). Y una de aquellas mozas estaba toda pintada, de abajo a arriba con aquel tinte. Era tan bien hecha y tan redonda, y su vergüenza, (que ella no tenía) tan graciosa que, a muchas mujeres de nuestra tierra, viendo tales facciones, les daría vergüenza, por no tener las suyas como ella.]

De modo inconsciente, el que es considerado como el primer cronista de la creación del Brasil estaba perfilando los primeros estereotipos que marcarán la imagen de la mujer indígena a los ojos de los colonizadores. Esta imagen, como se refleja en este texto se basa en la sexualización de estas mujeres par-

tiendo de su gentilidad y su desnudez. A pesar de las omnipresentes referencias a la religión y a los proyectos de evangelización que este escribano dirige al Rey portugués, no se pueden obviar, en dicho texto, las explícitas alusiones a la belleza de los órganos genitales (*vergonhas*) de las mujeres indígenas como elemento fundamental de su descripción. No resulta difícil de imaginar el efecto que causaría estos relatos sobre el ánimo de aquellos, en la metrópoli, que estaban dispuestos a embarcarse hacia los nuevos territorios a colonizar. Realmente, estos primeros relatos crearán entre aquellos pioneros de la colonización una fatídica asociación entre dos factores que, en realidad, no guardaban ninguna relación, como era la desnudez de las mujeres indígenas y una supuesta disponibilidad sexual.

Otro elemento fundamental en la configuración de la imagen de las mujeres indígena durante el periodo colonial fue la visión de la Iglesia católica. Esta visión fue configurada a partir de los escritos de los misioneros que ejercieron la función de evangelizar a los indígenas en el nuevo territorio colonizado. En este ámbito cabe destacar los escritos del padre jesuita canario José de Anchieta (1534-1597). En las misivas que este misionero dirige al Superior jesuita se desarrolla, bajo contornos religiosos y morales, la imagen sexualizada de la mujer indígena. Un ejemplo de esto lo encontramos en la siguiente carta, en la que Anchieta propone que los huérfanos portugueses enviados a Brasil, fueran embarcados a España al alcanzar la pubertad, teniendo en cuenta los peligros que, en su opinión, acarrearía aquella lascivia que era inherente a la propia naturaleza de las mujeres indígenas:

E, ao chegarem aos anos da discrição, mandá-los a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do

que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam aos homens, lançando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos. (Anchieta, 2004, 13)

[Y cuando lleguen a los años de la discreción (pubertad), mandadlos a España, donde hay menos inconvenientes y peligros de que sean ruines que aquí, donde las mujeres andan desnudas y no se saben negar a nadie. De hecho, ellas mismas acometen e importunan a los hombres, lanzándose con ellos a las hamacas, porque están orgullosas de dormir con los cristianos.]

Aquí, la imagen de la mujer indígena ya no se limita a la de un objeto destinado a la satisfacción sexual de los colonos y a la procreación de la futura mano de obra mestiza, sino que se presenta bajo un nuevo contorno pecaminoso. Efectivamente, la obra del jesuita Anchieta, y de otros misioneros enviados a Brasil, situará a las mujeres indígenas en una posición de amenaza para el recto proceder de los colonos cristianos. Esta amenaza se fundamenta en el supuesto acoso al que eran objeto por parte de unas mujeres lascivas, desnudas y que no poseían ningún tipo de prejuicio de orden moral o religioso.

3.2. LA MUJER INDÍGENA COMO OBJETO LITERARIO EN EL BRASIL INDEPENDIENTE

La constitución de Brasil como Estado independiente, en el año 1821, establecerá un nuevo panorama intelectual adaptado a la nueva realidad política del recién creado país. En este contexto, la imagen literaria de la mujer indígena será transformada, de acuerdo a las necesidades de la nueva andadura del Brasil independiente. A comienzos del siglo XIX las élites intelectuales brasileñas, influidas por los aires

reversionistas del movimiento romántico europeo, emprenderán una búsqueda acelerada de una nueva escala de valores que caracterizara la identidad de la nueva sociedad. En este sentido, llegarán a Brasil las nuevas ideas acuñadas por pensadores, tales como Montaigne, Rousseau y otros autores de la Ilustración, sobre el mito del “buen salvaje”. Frente a la deshumanización del indígena, propia del periodo colonial, este nuevo salvaje es descrito como un ser humano dotado de las virtudes que emanan de la naturaleza, entre las que se encuentra la pureza, frente a la corrupción de valores del hombre “desarrollado”. Esta nueva concepción permite idealizar en la literatura brasileña poscolonial a una nueva mujer indígena, que vive en armonía con el entorno natural y que posee elevados valores morales, frente a la imagen de ser primitivo y sexualizado de la época anterior.

En el nuevo Brasil resultaba prioritario crear una afirmación identitaria de ámbito nacional frente a la antigua metrópoli. Esta identidad, debería establecerse dentro del contexto ideológico y artístico del romanticismo. Por lo tanto, debería basarse en nuevas las nuevas realidades y valores importados de Europa, pero, al mismo tiempo, debería reflejar un elemento diferencial específicamente brasileño frente a la influencia cultural de las antiguas metrópolis. En este contexto, durante las décadas centrales del siglo XIX serán escritas diversas obras en las que se tratará de crear una épica literaria nacional que se basará en el mestizaje étnico como elemento constitutivo de la identidad del país.

A pesar de los esfuerzos en la representación de los indígenas como seres idealizados a partir de su bondad e inocencia natural, la nueva literatura, denominada como “indianista”, va a heredar algunas de las bases fundamentales

de la visión colonial en lo que respecta a los indígenas. Entre estas ideas básicas podemos referir la ignorancia de la heterogeneidad cultural de la diversidad de pueblos indígenas presentes en aquel vasto territorio. Los colonizadores simplificarán hasta el extremo aquella riqueza cultural sometiéndola a una única categoría genérica y originariamente errónea, como es la del “indio”. Ante este desconocimiento, por parte de autores inmersos en el contexto cultural poscolonial, el objetivo, tal y como destaca Antonio Candido, será el de dotar a los indígenas de virtudes que pudieran equipararlos cualitativamente a los conquistadores, realzando o inventando comportamientos que permitieran equipararlos, como la caballeridad, la nobleza o la generosidad¹⁴

Sin embargo, esta literatura parte de una construcción romántica que oculta un verdadero proceso de destrucción de las sociedades de los pueblos originarios. Según esta construcción, la identidad indígena fue objeto de una autoextinción, presuntamente voluntaria, tras la miscigenación de las mujeres indígenas con los colonos europeos y euro-descendientes, ante el presunto atractivo derivado de su superioridad moral y tecnológica.

Dentro de esta corriente literaria de corte indianista, cabe destacar a autores como Gonçalves Dias o José de Alencar como pioneros en la creación de representaciones que serán posteriormente imitadas por otros autores. De hecho, este último, José de Alencar, ha sido reconocido como el “patriarca de la literatura brasileña”, por la influencia y el carácter nacionalista de sus obras. En su obra más emble-

14 CANDIDO, A., *Formação da Literatura brasileira*, Cultrix, São Paulo, 1969, p. 21.

mática, titulada *Iracema*, que fue publicada en el año 1865, Alencar ofrece una representación idealizada de una mujer indígena que pasará a convertirse en la base de la creación de la nueva épica nacionalista. Inscribiéndose en los postulados de la tesis romántica del “buen salvaje”, Iracema es presentada como una mujer del pueblo tabajara que está dotada de nobles virtudes como la dulzura, simbolizada por los “labios de miel”, y la belleza natural, en un claro contraste con la imagen de la mujer salvaje, amoral y sexualizada, predominante en la literatura de la época colonial:

Além, muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte, nasceu Iracema. Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a aza da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira. O favo da jaty não era doce como seu sorriso; nem a baunilha resscendia no bosque como seu hálito perfumado. (Alencar, 1878, 16)

[Más allá, mucho más allá de aquella sierra, que aún se vuelve azul en el horizonte, nació Iracema, la virgen de los labios de miel, que tenía el cabello más negro que el ala del chopí, y más largo que su talle de palmera. El panal de la abeja no era dulce como su sonrisa ni la vainilla olía en el bosque como su aliento perfumado.]

En esta novela el autor presenta un relato en el que la indígena Iracema acaba enamorándose de un colono portugués, rescatado por los indígenas de su aldea natal, decidiendo abandonar juntos aquel territorio. De esta unión entre el colono portugués e Iracema nacerá su hijo Moacir. Este nacimiento se producirá tras un doloroso parto tras el cual morirá Iracema. En esta novela, aparentemente romántica, se pueden apreciar evidentes elementos de carácter simbólico. De este modo, el hecho de que Iracema acabe enamo-

rándose del colono acogido en su aldea ha sido interpretado como el símbolo de la sumisión voluntaria de las culturas indígenas ante la llegada de una cultura superior que estaría representada por aquel colono europeo. Por su parte, el nacimiento de un hijo común se encuadra en la representación simbólica del comienzo del mestizaje como un elemento identitario básico del nuevo Brasil que aún daba sus primeros pasos como país independiente. Finalmente, la dolorosa muerte de esta mujer indígena, tras el difícil parto supone una representación de la extinción de la cultura de estos pueblos en Brasil, en favor de un nuevo mestizaje integrador.

De esta forma, Iracema aparece caracterizada como una mujer dulce y de carácter sumiso frente al enorme atractivo de un colono, por el que llega a abandonar su tierra y su cultura. Resulta interesante apreciar como Alencar nos muestra el hecho del sometimiento del indígena a la cultura del colonizador como un hecho normal, inevitable y que no merece mayores explicaciones, más allá de la simbología del amor. Es decir, el autor parece partir de la premisa de que es un hecho natural que el colonizador europeo asuma los destinos de Brasil. Asimismo, la mujer indígena continúa cumpliendo, hasta su fallecimiento, con su papel de progenitora del mestizaje en el nuevo Brasil. Esta nueva raza mestiza, representada por la figura de un hijo que en el que se reúne, por una parte, las virtudes de pureza y de bondad, propias de los indígenas y, por otra parte, la civilización, la moral y el desarrollo tecnológico de los europeos.

Hoy día, estas representaciones podrían resultar simplistas e incluso manipuladas por una visión colonialista, desde el punto de vista ideológico. Ahora bien, la trascen-

dencia de esta obra literaria ha sido muy relevante en la cultura contemporánea brasileña, no solo en medios literarios e intelectuales, sino también educativos. De hecho, la obra de Alencar ha adquirido la categoría de lectura obligatoria en el sistema escolar del país. Este hecho permite suscitar reflexiones como la que realiza el escritor indígena Daniel Mundukuru, cuando considera que la literatura indianista tienen una importante carga de responsabilidad en la perpetuación de estereotipos que hasta hoy configuran el imaginario social. En este imaginario, los indígenas solo podrían hacer parte de la historia si dejaran de ser lo que eran y pasaran a desear la vida civilizada. En este sentido, para los indígenas en la sociedad brasileña los caminos han pasado y pasan por la asimilación del modelo social poscolonial o el destierro, desde el punto de vista físico y cultural.

Capítulo 4
**Surgimiento y desarrollo
de la poesía escrita
por mujeres indígenas en Brasil**

La literatura escrita en portugués por indígenas brasileños se puede considerar como un fenómeno relativamente reciente. El inicio de su publicación se sitúa en la década de los años 90 del siglo pasado. Es un fenómeno que surge de manera esporádica y casi espontánea, pero, en pocos años esta literatura adquirirá una considerable pujanza a la vez que la sociedad brasileña se va abriendo paulatinamente al conocimiento de esta parte casi desconocida de su sociedad. Hoy día existen numerosos canales editoriales, tradicionales y digitales, a través de los cuales más de 50 escritores y escritoras indígenas elevan su voz literaria expresando sus sentimientos íntimos y su visión reivindicativa colectiva.

Realmente no se puede identificar un hecho concreto que origine su nacimiento y posterior desarrollo. El surgimiento de la literatura indígena se puede vincular a una serie de factores determinantes, entre los que se encuentra el

mayor interés general del público brasileño por las cuestiones sociales de los indígenas, así como la creciente organización y consolidación de los movimientos sociales indígenas, que cobrará especial intensidad durante la década de los 80. Finalmente podemos referir el que, en nuestra opinión constituye el factor determinante, como es el acceso, de modo progresivo, de parte de la población indígena a la enseñanza universitaria. Se podría considerar como determinante este último factor debido a que la formación universitaria dotará a aquellos futuros escritores indígenas de los conocimientos lingüísticos y literarios necesarios para embarcarse en el camino de la producción literaria en portugués, a través de géneros como la poesía. Tal y como relata la poeta Márcia Kambeba sobre esta cuestión:

La universidad en la vida del indígena es fundamental. Nosotros ya no luchamos más con el arco y con la flecha. Nuestro pueblo hace de la educación, de la lectura y de la escritura sus mayores armas porque, si yo tengo un conocimiento que es milenario, la universidad me va a ayudar a trabajar eso en favor de una colectividad¹⁵.

Como resultado de estos factores, y vinculado al desarrollo de los movimientos sociales indígenas brasileños se formará un verdadero movimiento literario. En dicho movimiento confluirá una serie de autores y autoras que utilizará la escritura en lengua portuguesa para comunicarse con el público brasileño para reivindicar su identidad cultural en el contexto de un Estado democrático. Como todo movimiento literario, el desarrollo de la poesía de mujeres indígenas en Brasil esta-

15 KAMBEBA, M., Entrevista en “A poeta indígena que luta pelos direitos da mulher nas aldeias”. *Catraca Livre*, (2017, 17, abril). Recuperado de <https://catracalivre.com.br/cidadania/poeta-indigena-que-luta-pelos-direitos-da-mulher-nas-aldeias/>

rá influenciado por la producción literaria de una serie de individualidades. Estas pioneras, a través de sus obras, desarrollarán unas temáticas y unos modos de expresión con los que rápidamente se identificarán un número creciente de escritoras que se sumarán a dicho movimiento. Durante los últimos años, a partir de las posibilidades ofrecidas por los nuevos canales de comunicación a través de Internet y con la dinámica asociativa del Movimiento Indígena, diferentes autoras indígenas de todo Brasil han salido del anonimato, publicando sus obras en medios digitales abiertos, contribuyendo a reforzar la difusión y la pujanza de esta poesía.

4.1. LAS PIONERAS: ELIANE POTIGUARA Y GRAÇA GRAÚNA

El comienzo de la poesía escrita por mujeres indígenas en Brasil está marcado de forma determinante por la figura de Eliane Potiguara. Esta autora, nacida en Río de Janeiro en el año 1950, reúne en su biografía muchos de los elementos característicos del destino de los descendientes de los pueblos originarios de Brasil. Su nombre oficial es el de Eliane Lima dos Santos y descende de una familia del pueblo indígena Potiguara del Estado brasileño de Paraíba. Tal y como relata la propia autora, a principios del siglo XX, su abuela y sus tías tuvieron que abandonar su territorio ancestral debido a la desaparición y posible asesinato del patriarca de la familia, tras la implantación de una empresa algodonera en la región. En este contexto de persecuciones y exilio, la abuela y las tías de la escritora acabaron asentadas en los suburbios de Río de Janeiro. En el seno de la gran ciudad, Eliane creció escuchando los relatos de su abuela sobre la antigua vida en la aldea in-

dígena. De este modo se crearía un canal de comunicación a través del cual la autora tomaría contacto con el conocimiento ancestral del pueblo potiguara.

Esta autora consiguió recrear en su imaginación unos modos de vida y de relación con un territorio que no conoció pero que sintió como una parte esencial de su identidad personal y colectiva. Progresivamente, fue tomando conciencia de poseer una identidad híbrida en la que el sentimiento de vinculación con aquellos indígenas desplazados y con la sabiduría ancestral de sus pueblos de origen ocupará un lugar central, a pesar de vivir en el contexto multiétnico y multicultural de la gran ciudad carioca. Probablemente, estas circunstancias de su trayectoria vital motivaron que, al contrario de la ocultación o el desapego identitario seguido por otros muchos indígenas desplazados hacia las grandes ciudades, Potiguara emprendiera el camino de la reconstrucción de su identidad indígena ancestral por medio de la escritura y del activismo político.

En 1975, en plena dictadura militar y en un contexto de represión de cualquier disidencia ideológica del proyecto nacional diseñado por las autoridades castrenses, esta autora tendrá la “osadía” de intentar transmitir a la sociedad brasileña su visión íntima sobre la realidad de los pueblos indígenas del país a partir de su experiencia personal. Tal y como relatará la propia autora, las dificultades para poder acceder al mercado editorial a las que se enfrentaba una mujer joven e indígena, eran de tal calibre que, desde un primer momento, optaría por la autoedición de sus obras bajo el formato de póster. En estos pósteres Potiguara publicaba una serie de poemas que distribuía en los actos culturales de las universidades, entre un público joven y con una creciente conciencia

hacia las causas de los sectores sociales desfavorecidos, como los indígenas. De este modo, la autora consiguió difundir en el año 1975, aunque de modo limitado, su primer poema, titulado “Identidade indígena”, un texto al que posteriormente nos referiremos y que, tal y como indica Graça Graúna, inauguró el movimiento indígena contemporáneo en Brasil¹⁶.

La producción literaria de Potiguara será compaginada, desde principios de la década de los 80 con una intensa actividad militante vinculada al Movimiento Indígena brasileño. Esta implicación alcanzará tal intensidad que para Potiguara, la escritura literaria y la causa de los pueblos indígenas acabarán por constituir un todo inseparable. Esta implicación en diferentes iniciativas en favor de los derechos de los indígenas en plena dictadura militar acarreó para la autora amenazas, juicios e incluso prisión. Sin embargo, la acción represiva de las autoridades contribuyó de modo relevante para hacer de esta autora un referente en las reivindicaciones de las mujeres indígenas. Potiguara pasó a convertirse en un personaje público, lo que acabaría por abrirle las puertas del mercado editorial. De este modo, en 2004, conseguiría que se realizara la primera publicación de poesía escrita por una mujer indígena en Brasil. Se trata de la obra *Metade cara metade máscara*, que ha sido considerada como la primera obra indígena en portugués que alcanza una cierta relevancia en medios académicos y literarios, y que defiende un proyecto de reconstrucción histórica y cultural. Este libro, en realidad es una recopilación de poemas y ensayos escritos por Potiguara lo largo de un largo periodo que va desde el año 1975 hasta el 2003.

16 GRAÚNA, G., *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, Mazza, Belo Horizonte, 2013.

Su relevancia, en la cuestión que nos ocupa es evidente. En primer lugar, cabe destacar que esta obra rompe con el patrón seguido durante los anteriores siglos en los que la mujer indígena era representada por escritores masculinos que no eran indígenas. Es decir, Potiguara abre un nuevo camino para que las mujeres indígenas puedan describirse a sí mismas por escrito y en portugués, lengua común de toda la sociedad brasileña.

En segundo lugar, podemos referirnos al carácter pionero de esta obra en lo que se refiere a los temas tratados. De hecho, la autora presentará, por primera vez, algunas de las ideas centrales que inspirarán el posterior desarrollo de la poesía escrita por mujeres indígenas brasileñas. Entre estas, podemos referir la reivindicación de una identidad colectiva indígena, marcada por el trauma de la colonización, así como de la sabiduría ancestral de estos pueblos como fundamento de su identidad contemporánea. Al mismo tiempo, las poesías de Eliane Potiguara suponen una muestra de deconstrucción de las ideas estereotipadas sobre los indígenas que siglos de literatura indianista habían contribuido a cimentar en el seno de la sociedad brasileña. Tal y como indica Graça Graúna, la poesía de Potiguara refleja un ejercicio de construcción de una identidad literaria a la luz de las tradiciones indígenas. De este modo, el elemento diferenciador que otorga sentido a esta identidad es la vinculación con el pasado de sus ancestros, a pesar de vivir en un contexto urbano, alejado del modo de vida tradicional del pueblo de sus antepasados. Por ello, algunos autores han interpretado la aparición de la voz femenina de Eliane Potiguara como una apertura del camino para la inclusión de la escritura y de la cosmovisión indígena en el sistema literario brasileño, compartiendo puntos de vista e inaugurando nuevas formas de relacionarse con el mundo.

Si Eliane Potiguara fue pionera en la producción poética y en el activismo de las mujeres indígenas, la profesora y escritora Graça Graúna lo fue en la investigación crítica de esas literaturas dentro del ámbito académico, además de continuar por la senda de la producción poética. Esta autora, cuyo nombre oficial es el de Maria das Graças Ferreira comparte con Eliane, su origen familiar en el pueblo Potiguara y su asentamiento posterior en un medio urbano, como es el de la ciudad de Recife en el Estado de Pernambuco. Nacida en 1948, en un pequeño pueblo del Estado de Rio Grande do Norte, se trasladará con diez años a la capital pernambucana, en la que reside hasta hoy día. Allí, en la gran ciudad, la autora podrá integrarse en el sistema nacional de educación como profesora universitaria, tras su formación universitaria en Letras y obtención del Doctorado en 2003, con la defensa de la Tesis titulada: *Literatura indígena contemporânea no Brasil*. Esta tesis sería la génesis del libro *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, publicado diez años después. Esta obra resultará pionera en lo que se refiere al análisis crítico de la literatura escrita por indígenas en Brasil. Uno de los efectos de la obra de Graúna fue el de integrar en el ámbito universitario brasileño el estudio crítico de esta naciente literatura. Así, durante la última década, encontramos numerosos ejemplos de obras colectivas, artículos científicos, así como tesis doctorales, de maestría o de graduación, en los que LA poesía de mujeres indígenas es objeto de análisis, en posición de igualdad con otras expresiones literarias.

Asimismo, la obra de esta escritora será relevante en los que se refiere a la discusión de temas tales como la diáspora indígena, la construcción de identidades, la memoria histórica, o el diálogo multiétnico. Todo ello será interpretado

bajo la óptica de una autora que parte de una experiencia identitaria personal de carácter híbrido, entre los valores y enseñanzas indígenas aprendidos en la infancia y la vida urbana de su madurez. Una de las mayores contribuciones del análisis que realiza Graúna en esta obra es el de la contextualización multidisciplinar de la literatura escrita por indígenas. En este sentido se refiere la autora cuando indica:

En esta perspectiva, el texto literario invita a una lectura interdisciplinar y, al mismo tiempo, permite observar la relación entre identidad, autohistoria, desplazamiento y alteridad entre otras cuestiones que se desprenden de la poesía y de la narrativa. Esta relación suscita una lectura entre lo real y lo imaginario, oralidad y escritura, ficción e historia, tiempo y espacio, lo individual y lo colectivo y de otros encadenamientos imprescindibles para la captación de la autonomía del discurso y de la complicidad multiétnica (diálogo) que emana de los textos literarios (poesía, cuentos, crónicas) y de la ecocrítica en los testimonios, entrevistas, artículos y otros textos de autoría indígena¹⁷.

En su doble faceta de autora de poesía y de obras académicas de crítica literaria, Graça Graúna ha ofrecido una contribución fundamental para la reconstrucción identitaria de los pueblos indígenas a través de la escritura. En lo que se refiere a su obra poética, se puede afirmar que la autora ha desarrollado algunos de los aspectos identitarios que ya se encontraban presentes en la obra de Eliane Potiguara, y que constituirán una constante en la posterior producción poética de mujeres indígenas. De este modo, su poesía es una voz de las tensiones identitarias de los indígenas desplazados por el proceso colonial. Estos indígenas se sitúan en un espacio identitario híbrido o fronterizo en el seno de las gran-

17 GRAÚNA, G., *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, Mazza, Belo Horizonte, 2013, p. 16.

des ciudades, huérfanos del territorio en el que se originó su cultura ancestral. Será precisamente este espacio fronterizo el que inspirará la poesía de Graça Graúna quien, al igual que Potiguara, recurrirá a la técnica de la colectivización del sujeto poético, representando a través de su escritura a estos indígenas fronterizos que han vivido y sobrevivido al proceso de colonización, tal y como se nos muestra en su poema, escrito en español, “Canción peregrina”: “Yo tengo un collar/ de muchas historias/ y diferentes etnias./ Si no lo reconocen, paciencia./ Nosotros habemos (sic.) de continuar/ gritando/ la angustia acumulada/ hace más de 500 años”¹⁸.

4.2. LAS CONTINUADORAS: MÁRCIA KAMBEBA Y AURITHA TABAJARA

A partir de estos antecedentes, el relevo generacional ha sido representado por otras escritoras que han continuado enriqueciendo el panorama literario indígena en portugués, tanto a través de obras individuales como colectivas. Dentro de este grupo de autoras, nacidas en torno al inicio de la década de los 80 del siglo XX, cabría destacar a autoras como Márcia Wayna Kambeba y Auritha Tabajara. Se trata de autoras que han nacido y crecido en un contexto político y social diferente de las pioneras a las que nos referimos anteriormente. La dictadura militar se encuentra en sus postrimerías y el Movimiento Indígena se implanta cada vez con mayor presencia en todo el territorio nacional, permitiendo a las poetas intercambiar experiencias literarias a través de la red de asociaciones que integran dicho movimiento.

18 GRAÚNA, G., *Canto mestizo*, Blocos, Maricá, 1999, pp. 11-12.

Márcia Wayna Kambeba es una de las escritoras más activas de esta segunda generación de poetas indígenas. Esta autora, descendiente del pueblo Kambeba, nació en 1979 en el interior del Estado de Amazonas, con el nombre oficial de Márcia Vieira da Silva. Su biografía es un ejemplo más de una poeta que vive en contacto con la comunidad indígena, en la que reside y estudia hasta los 14 años de edad, y que se trasladará a un entorno urbano para continuar su formación académica. En el caso de Kambeba, su graduación en Geografía se complementará con una Maestría en la que defenderá, en 2012, el trabajo titulado *Reterritorialização e Identidade do Povo Omágua/Kambeba na aldeia Tururucari-Uka*.

A partir de su experiencia vital, su formación académica, y el contacto con la literatura escrita por indígenas se cimentarán las bases de los temas presentes en la poesía de esta autora. En este sentido, su infancia y adolescencia serán periodos fundamentales en la formación de su identidad y de su vocación poética. Tal y como relata la autora, su abuela fue profesora en su aldea, ejerciendo como transmisora de los conocimientos ancestrales de la cultura de su pueblo, además de iniciadora en el arte de escribir poesía. Posteriormente, el contacto con la sociedad no indígena actuará como elemento catalizador de una construcción identitaria de resistencia o de diáspora.

Su producción poética comienza con la publicación del libro *Ay kakyri Tama – Eu moro na cidade* en el año 2013. Esta obra contiene una recopilación de poemas escritos en portugués y en la lengua tupí del pueblo Kambeba, lo que supone toda una declaración de intenciones por parte de la autora. La presencia del tupí marca una reivindicación identitaria a partir de un elemento que se resiste a desaparecer, como

son las lenguas de los indígenas. El recurso al portugués, por su parte, inscribe a esta obra en un marco de expresión y de diálogo con el resto de la sociedad brasileña. En cuanto a la temática desarrollada en estos poemas se puede apreciar una constante omnipresente, como es la reinterpretación de la identidad ancestral indígena en los entornos urbanos del Brasil contemporáneo. En este sentido, Kambeba desarrolla la noción identitaria desvinculándola del espacio físico del territorio originario desposeído. Para la autora, la identidad indígena se mantiene viva allí donde la memoria de la ancestralidad siga presente, como expone en su poema inaugural bilingüe “Ay kakyri tama (Eu Moro na Cidade)”: “Vivo en la ciudad / esta ciudad es también nuestra aldea / No apagamos nuestra cultura ancestral. / Ven hombre blanco / Vamos a bailar nuestro ritual”¹⁹.

Si la contribución de Márcia Kambeba resultará de especial relevancia en el renacimiento de la identidad indígena en contextos urbanos, la de la poeta Auritha Tabajara será igualmente significativa en lo que se refiere a la introducción de nuevos estilos de expresión y nuevas temáticas en la poesía indígena brasileña. Esta autora, cuyo nombre oficial es el de Francisca Aurilene Gomes Silva, nació en 1979 en una aldea indígena del pueblo Tabajara, en el Estado de Ceará, situado en el nordeste de Brasil. Su biografía nos es bien conocida, ya que ocupa un lugar central en su producción literaria. Los datos que nos aporta la autora parecen aproximar su experiencia vital a la de otras poetas analizadas en esta obra. Así, la autora adquirió durante la infancia en la aldea los conocimientos ancestrales de la cultura de su

19 KAMBEBA, M. *Ay kakyri tama (Eu moro na cidade)*, Grafisa Gráfica, Manaus, 2013, p. 23.

pueblo indígena por medio de su abuela, además del gusto por la escritura. Posteriormente, las circunstancias de la vida la llevaron a vivir en la gran urbe de São Paulo donde vivirá una serie de experiencias traumáticas que le llevarán a replantearse la cuestión identitaria en un contexto bien diferente del de sus orígenes.

Estos factores tendrán un reflejo en su producción literaria, en la que, además se introducirán una serie de elementos originales. Quizá el más relevante de ellos es el del recurso al formato de “literatura de cordel” para relatar sus experiencias y sus reflexiones identitarias. La literatura de cordel es un género con notable popularidad, especialmente en el nordeste de Brasil, de donde procede la autora, y que se basa en narraciones realizadas bajo la forma de verso regular. Como género popular que es, el cordel se caracteriza por un estilo sencillo y accesible al gran público, sin embargo, Tabajara lo utiliza para escribir relatos autobiográficos en los que se vislumbra su lucha por aferrarse a los valores y conocimientos de su cultura ancestral en medio de la soledad de la gran ciudad y las adversidades de la vida. Esta dislocación entre el sentimiento identitario y el espacio físico que rodea a la autora se ve reflejado en la publicación en 2018 de su primera obra poética titulada precisamente: *Coração na aldeia, pés no mundo*. Al contrario que la mayoría de las poetas indígenas, Tabajara adopta el formato autobiográfico para expresar al mundo su experiencia personal como indígena a lo largo de la geografía de Brasil. Su relato está marcado por numerosos acontecimientos trágicos, sin embargo, la moraleja del relato es una llamada a la esperanza y al agradecimiento a los pilares de su identidad, su cultura indígena y la escritura:

Agradeço a Tupã
Por me guardar e inspirar
Ao meu povo Tabajara,
Pela vida me ensinar.
Se você é como eu,
Sofre ou antes sofreu,
Não desista de lutar.
Esta é minha história,
Tenho muito pra contar.
Feliz serei um dia
Se o preconceito acabar.
Letras são meu baluarte,
Revelo com a minha arte
Um Brasil a conquistar²⁰.

[Agradezco a Tupã (Dios) / Por guardarme e inspirarme / A mi pueblo Tabajara, / Por la vida me enseñar. / Si usted es como yo / Sufre o antes sufrió / No desista de luchar. / Esta es mi historia, / Tengo mucho que contar. / Feliz seré un día / Si el prejuicio acaba. / Letras son mi baluarte, / Revelo con mi arte / Un Brasil a conquistar].

Asimismo, el marcado personalismo de su poesía le ha permitido introducir nuevas temáticas en la poesía indígena, basadas en su experiencia personal. Su declarada homosexualidad ha convertido la reivindicación de la libertad de amar en uno de los temas con presencia relevante en su obra literaria. Realmente, bajo el aparente manto de ingenuidad que muestra la literatura de Tabajara subyace la lucha de una autora que ha debido de construir su identidad a partir de la lucha contra los prejuicios que conlleva su triple condición de mujer, de lesbiana y de indígena. Esta lucha aparece nítidamente expresada en los versos finales de su poema “Iracema sem chao”, cuando escribe:

20 TABAJARA, A. *Coração na aldeia, pés no mundo*, UK´A, Lorena, 2018.

Sou Auritha com história,
Mulher livre para amar.
Sou lésbia, sou indígena,
Resistindo a violência
Nordestina, feminista,
Sou mulher de resistência
Ao regime a dominação,
Vivo a discriminação
Desigualdade e persistência²¹.

[Soy Auritha con historia, / Mujer libre para amar. / Soy lesbiana, soy indígena, / Resistiendo la violencia Nordesteña, feminista, / Soy mujer de resistencia / Al régimen de dominación, / Vivo la descriminalización / Desigualdad y persistencia.]

4.3. EL DESARROLLO CONTEMPORÁNEO: DE LA ACADEMIA A LA INCORPORACIÓN DE NUEVAS VOCES EN EL CÍRCULO LITERARIO

Durante los últimos años la poesía escrita por mujeres indígenas se ha desarrollado a partir de dos polos. El primero de ellos es el ámbito universitario y el segundo la red de asociaciones vinculadas al Movimiento Indígena.

En lo que se refiere al papel de las universidades en el desarrollo de la literatura indígena cabe destacar la implicación de un número creciente de grupos de investigación universitarios y de docentes en investigaciones académicas plasmadas en publicaciones bajo diferentes formatos. A nivel institucional cabe resaltar iniciativas tales como la de la Universidad Federal São Carlos, al crear la revista *Letra*

21 TABAJARA, A. "Iracema sem chao". Retirado de <https://guatafz.com.br/iracema-sem-chao-auritha-tabajara/>

Indígena, especializada en literatura indígena en Brasil, así como las de un número de revistas científicas que han dedicado números temáticos especializados en poesía indígena. A estas iniciativas institucionales cabe añadir el trabajo individual o colectivo de investigadores vinculados a estas instituciones. En este sentido, como dato indicativo cabe señalar que la búsqueda por bases de datos informáticas como *Redalyc*, a partir de claves como “Literatura indígena Brasil”, nos arroja un resultado de más de 80 artículos, en su mayoría publicados a lo largo de la última década. Esta actividad investigadora se refleja en un creciente interés por los estudiantes, tanto en los niveles de grado como de maestría o de doctorado, por realizar sus investigaciones finales, disertaciones o tesis, hacia temas relacionados con la literatura indígena y en particular por la poesía escrita por estas mujeres.

El segundo polo sobre el que se apoya el desarrollo de la poesía que aquí analizamos es el formado por asociaciones de indígenas. Un paso importante en la difusión de la poesía indígena en Brasil se dio en 2022 con la publicación, por parte de la Asociación “Mulherio das letras indígenas”, de la obra *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade*. Se trata de la primera antología de poesía de mujeres indígenas publicada en lengua portuguesa. A través de esta recopilación se presentan las poesías de 63 autoras, procedentes tanto de áreas urbanas como de zonas rurales indígenas, con el objetivo de abrir al público su visión de la realidad en la que viven y acabar con el anonimato de sus voces que han permanecido a lo largo de la historia de Brasil.

Inspirado en el modelo seguido por Eliane Potiguara en la obra *Metade cara metade máscara*, la poesía de estas autoras está acompañada de una biografía, así como de un breve

relato sobre los pueblos a los que pertenecen. La repercusión de la obra ha sido notable, recibiendo en el año 2023 el Premio Jabutí al fomento de la lectura, máximo galardón de las letras brasileñas, otorgado por la *Câmara Brasileira do Livro*. Por otra parte, el espíritu de los creadores esta antología ha sido el de conseguir su máxima difusión posible, renunciando a cualquier lucro y permitiendo obtener la obra gratuitamente en formato electrónico por medio de su descarga desde numerosas páginas Web, tanto públicas como privadas. De este modo, el movimiento asociativo indígena va consiguiendo, gradualmente hacer transitar la producción poética indígena escrita por mujeres, de una suma de meritorias individualidades, como son las autoras anteriormente mencionadas, a una verdadera corriente literaria contemporánea.

Capítulo 5

La escritura como herramienta reivindicativa

En un género literario con un carácter tan marcadamente personal como es la poesía, generalmente nos encontramos con la expresión subjetiva por parte del poeta de sus sentimientos íntimos y de las circunstancias que le rodean. Sin embargo, en la poesía de mujeres indígenas brasileñas dichos sentimientos y percepciones se nos presentarán, en la mayoría de los casos, supeditadas a un interés superior como es el de la reivindicación identitaria de un colectivo formado por los descendientes de los pueblos originarios de Brasil.

En realidad, la poesía que aquí analizamos puede ser interpretada como una consecuencia de procesos complejos con raíces que se remontan hasta la propia constitución de Brasil como realidad social y política. Tal y como indican Danner, Dorrico y Danner, en la literatura indígena brasileña es el propio individuo-grupo, marginado por el proceso colonial, el que construye una teoría sobre sí mismo y sobre la sociedad en la que se incluye. Esta teoría se expresaría a partir de una reivindicación política

basada en su singularidad antropológica y en su condición de víctima de marginación, de exclusión y de violencia. Es esta condición de víctima, unida a sus experiencias, historias y motivaciones, lo que le llevan a una lucha identitaria que tiene en la crítica social y política su base ideológica y su elemento dinamizador²².

En este sentido, la poeta Eliane Potiguara, al referirse al nacimiento y desarrollo de la literatura indígena en Brasil, destaca el doble significado de esta producción literaria. Por una parte, se trata de creación artística, pero, al mismo, tiempo constituye una expresión de activismo. En este contexto, el poder expresivo de la literatura, bajo la forma de poesía, es utilizado por las autoras indígenas que aquí analizamos para comunicar al público una lucha por una causa con frecuencia olvidada o desconocida para la mayor parte de la sociedad brasileña. Tal y como señala la poeta indígena Fernanda Vieira, las literaturas indígenas, así como los pueblos que las crean, se sitúan como línea de frente en el enfrentamiento a los fenómenos adversos de la contemporaneidad: “la injusticia social y ambiental, el ecocidio, genocidio y epistemicidio, desastres naturales, polución generalizada, desertificación y agotamiento de los dones de la Tierra-madre (Panchamama)”²³.

22 DANNER, L., DORRICO, J., DANNER, F., “Decolonialidade, lugar da fala e voz-praxis estético-literaria: reflexões desde a literatura indígena brasileira”, *ALEA*, 22 (1), pp. 59-74, 2020.

23 VIEIRA, F., “As literaturas indígenas de mulheres na produção de novas cartografias de (r)existência”, en L. LIMA y A. MACHADO (Eds.), *Oralidades, escritas e identidades: culturas indígenas*, Boa Vista, Roraima, 2023, p. 131.

Márcia Wayna Kambeba en su poema “O aprender do dia a dia” nos presenta, de forma sintética, un ejemplo de esa vinculación entre escritura y militancia que preside la poesía que analizamos en esta obra:

Mas logo veio o “outro”
E mostrou-me com sua maldade
A importância da escrita
E vi nela uma necessidade
Fui estudar na escola do “branco”
Para entender sua realidade.
Transformei a escrita em resistência (...) ²⁴.

[Pero después vino el “otro” / Y me mostró con su maldad / La importancia de la escritura / Y vi en ella una necesidad / Fui a estudiar a la escuela del “blanco” / Para entender su realidad. / Transformé la escritura en resistencia (...).]

Una muestra evidente de este carácter militante que subyace en la poesía de mujeres indígenas brasileñas se puede apreciar en el recurso al sujeto lírico colectivo en la mayoría de los poemas analizados. Más que responder a una cuestión de carácter estilístico, el recurso al sujeto lírico colectivo se relaciona con una expresión identitaria esencial que preside las temáticas en esta poesía. Para entender esta cuestión hay que tener en cuenta una función tradicional de la literatura indígena, como es la de la fijación y transmisión del conocimiento oral. En este sentido, cuando las autoras escriben sobre sus propios pueblos, realmente están transcribiendo una serie de experiencias que aprendieron por convivencia física y cultural con las anteriores generaciones. De este modo, en su escritura se puede encontrar una expresión de su esencia colectiva,

24 KAMBEBA, M., *Saberes da Floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020, p. 31.

como pueblo, más que de una mera visión individual e íntima del mundo circundante.

En este contexto, tal y como indicábamos, en los poemas analizados hay una tendencia evidente a la fusión del sujeto lírico individual con un colectivo superior. Este sujeto colectivo, habitualmente, trasciende el marco del pueblo concreto de procedencia de cada autora, para integrarse en el marco de un ente abstracto como es la nación indígena en su conjunto. En este sentido, investigadores como Barros, interpretan este vínculo entre individuo y colectividad de un modo recíproco al considerar que en la poesía indígena: “El “yo” (individuo) es indisociable del “nosotros” (nación indígena). El vínculo entre ambos demuestra que hablar del colectivo es emitir un discurso sobre sí, así como tratar de su existencia, es decir que la autora está vinculada al grupo”²⁵. Siguiendo este razonamiento, se puede interpretar que la expresión de la identidad de la mujer indígena adquiere unos contornos personales y colectivos, si tenemos en cuenta que dicha expresión lleva inherente el cordón umbilical de la tradición y de la historia de su pueblo.

Por ello, no parece casual que aquel que se considera como el poema publicado más antiguo de una mujer indígena en portugués se titule precisamente “Identidade indígena”. Esta poesía fue escrita por Eliane Potiguara en 1975 y en ella se incluyen los siguientes versos:

Mas não sou eu só
Não somos dez, cem ou mil

25 BARROS, R., “Memórias e auto-histórias: Poéticas indígenas de autoría femenina”. Igarapé, 14 (2). 2021, pp. 92-105.

Que brilharemos no palco da História.
Seremos milhões, unidos como cardume
E não precisaremos mais sair pelo mundo
Embebedados pelo sufoco do massacre
A chorar e derramar preciosas lágrimas
Por quem não nos tem respeito.²⁶

[No soy yo sola / No somos diez, cien o mil / Que brillaremos
en el escenario de la historia. / Seremos millones unidos como
un cardumen / Y no necesitaremos salir más por el mundo /
Ebrios por la asfixia de la masacre / A derramar nuestras lágrimas
/ Por quien no nos tiene respeto.]

En estos versos el sujeto lírico individual no desaparece, sino que, a lo largo del poema acaba por integrarse en aquel colectivo al que representa. Esta fusión nos la presenta la autora con la transición en el uso de la primera persona del singular al plural. De este modo se consume intrínseca relación en la que se une a la voz de la poeta como individuo, el “nosotros”, simbolizando aquella memoria colectiva y mítica de la tradición ancestral de los pueblos indígenas²⁷.

Este recurso empleado por Potiguara, ejercerá una evidente influencia en la posterior producción poética de otras autoras indígenas. Son abundantes los casos en los que la voz individual y la colectiva aparecen de modo simultáneo en las poesías. Una muestra clara de esta técnica la podemos encontrar en el poema titulado “Muher Ancestral!”, de la poeta Rosinha Kapinawá, del que extraemos los siguientes versos:

26 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*. 2ª Ed. Projetos, Lorena, 2018, p. 113.

27 BARROS, R “Memórias e auto-histórias: Poéticas indígenas de autoría femenina”, *Igarapé*, 14 (2), 2021, p. 96.

Mulher Indígena Ancestral que nos traz conhecimento e resistência. Somos divindade na conjunção do amor com a força do universo. Extraordinária em tudo que fazemos com nossa Mãe Terra (...). Sou mulher majestosa Kapinawá, enviada pelos Encantados para exercer o poder neste planeta incrível e exuberante. Me orgulho de ser Indígena e com minhas parentas, mantemos a energia do amor que sustenta a vida²⁸.

[Mujer Indígena Ancestral que nos trae conocimiento y resistencia. / Somos divinidad en la conjunción del amor con la fuerza del universo (...) / Soy mujer majestuosa Kapinawá, enviada por los Encantados para ejercer el poder en este planeta increíble y exuberante. / Me enorgullezco de ser Indígena.]

En este poema se puede apreciar la particularidad de que la voz individual de la poeta se funde con la de las mujeres indígenas en abstracto. Mientras, en su faceta individual, la autora se presenta como mujer indígena del pueblo Kapinawá, el sujeto colectivo representa a la voz de todas las mujeres indígenas en su conjunto. Nuevamente la transición se realiza por el recurso a la alternancia entre la primera persona en singular y en plural.

Realmente, la colectivización del sujeto poético constituye una herramienta a través de la cual la escritura indígena se supedita al ejercicio de una función social. En este sentido, las poetas indígenas parecen adquirir consciencia de la responsabilidad que acarrearán sus obras, ya que no representan solo su memoria. Estas obras se transforman en algo colectivo cuando salen de sus manos y alcanzan un público, tanto dentro como fuera de los territorios indígenas.

28 KAPINAWÁ, R. "Mulher Ancestral!", en E. POTIGUARA, V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 176.

Capítulo 6
**La reconstrucción de una
identidad femenina e indígena
a través de la poesía**

En 1976, el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira publicaba una obra, de notable relevancia científica, titulada *Identidade, etnia e estrutura social*²⁹, en la que analizaba el significado de la noción de “identidad étnica”. En dicho estudio el autor planteaba la cuestión de la identidad como una noción bidireccional, tanto individual como colectiva, en la que ambos niveles permanecían interconectados. En este sentido, la identidad no se afirma aisladamente, sino que requiere una afirmación personal o colectiva frente a los demás. Es decir, la identidad surge por oposición dentro de una sociedad. Por ello, el surgimiento de una identidad étnica presupone la existencia de un contacto interétnico, asimétrico, y en una posición de conflicto o de “fricción interétnica”.

29 OLIVEIRA, R., *Identidade, etnia e estrutura social*, Livraria Pioneira, São Paulo, 1976.

Siguiendo la tesis defendida por este autor, el planteamiento de una identidad étnica cobraría sentido en términos diferenciadores. En el caso de las mujeres indígenas brasileñas implica una doble especificación de su condición, tanto femenina como indígena, dentro de la sociedad de este país. En este sentido, debemos tener en cuenta que la identificación de aspectos identitarios en la poesía que en esta obra analizamos se enfrenta al problema previo de la heterogeneidad intrínseca subyacente a la categoría de “indígena”. Tal y como referíamos anteriormente, bajo dicha categoría se encuentra una variedad de pueblos, desde el punto de vista cultural, lingüístico o vivencial que dificulta su clasificación bajo una misma categoría étnica. Tal y como indica la autora indígena Fernanda Vieira: “a pesar de que compartamos la opresión histórica del colonialismo, la forma en la que fue experimentada aquella opresión no es uniforme, variando desde el punto de vista social, cultural, étnico o económico”³⁰.

Sin embargo, en la poesía escrita por mujeres indígenas en Brasil se puede apreciar, como veremos seguidamente, una serie de elementos comunes que permiten realizar un análisis conjunto en lo que se refiere a la expresión reivindicativa de una identidad femenina e indígena. Uno de estos elementos es el hecho de que, a pesar de las diferencias étnicas, geográficas, y culturales, el movimiento literario indígena se está desarrollando bajo un formato colaborativo. Siguiendo la dinámica organizativa del Movimiento Indígena, a lo largo de todo Brasil, se han creado, durante las últimas décadas, redes cooperativas que permiten cola-

30 VIEIRA, F., “Eu Não Sou Sua Princesa: um diálogo entre mulheres”, *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 8 (2), 2019, p. 153.

borar a las autoras indígenas, a partir de encuentros literarios y de publicaciones. En dichos encuentros, presenciales y virtuales, las poetas han podido compartir sus experiencias, tanto vitales como literarias, así como conocer personalmente a las autoras pioneras e impulsoras del movimiento de la poesía indígena, como Eliane Potiguara, Graça Graúna o Márcia Kambeba. Esta dinámica ha desembocado en un intercambio de ideas e influencias que acaban por plasmarse en la obra poética de la mayoría de estas autoras.

Este espíritu de reivindicación de lo homogéneo dentro de las diferencias es un factor que, a nuestro entender, contribuye a explicar la presencia relevante de la temática identitaria en la poesía que en esta obra analizamos. Dicha temática se nos presenta como la expresión y reivindicación de una identidad individual y colectiva de las poetas como mujeres y como indígenas. El estudio de la presencia de elementos identitarios femeninos en esta poesía escrita por indígenas nos lleva ineludiblemente a su análisis previo en relación con los postulados del feminismo contemporáneo, dado su alcance global. Posteriormente, analizaremos la presencia de esta identidad indígena femenina a partir de dos ideas, como son la de la vinculación de la mujer a los ciclos de la naturaleza y a su función social como depositaria de la memoria ancestral de sus pueblos.

6.1. FEMINISMO E IDENTIDAD INDÍGENA

Un primer aspecto que sorprende en la poesía de mujeres indígenas brasileñas, especialmente en los tiempos ac-

tuales, es que la expresión y reivindicación identitaria como mujeres no se realiza en oposición al papel del hombre en la sociedad contemporánea. Para entender esta cuestión, debemos tener en cuenta que las vivencias de estas poetisas y el contexto social en el que se desarrollan son, en numerosos aspectos, considerablemente diferentes a las de las autoras europeas o americanas que fueron pioneras en la construcción de las principales teorías feministas.

Esto no supone que los entornos, rurales o urbanos, en los que viven los indígenas no se verifique la presencia de comportamientos patriarcales. Realmente la cuestión de las relaciones de género en las sociedades indígenas, es una materia que continúa siendo objeto de gran reserva por parte de los etnólogos brasileños. De hecho, el consenso mayoritario es que ese tema introduce una beligerancia y una política de minorías sobreimpuesta desde el exterior de la visión de mundo indígena³¹. En este sentido, investigadoras como Fabiane Cruz, entienden que los comportamientos machistas han de ser interpretados en el marco de la progresiva apropiación occidental de la cultura indígena a través del poscolonialismo, y no como elemento integrante del conjunto de valores originarios de estos pueblos³². En este sentido la lucha de las mujeres indígenas se insertaría en un contexto mayor que el de la mera igualdad entre géneros de derechos y oportunidades en la sociedad. Se encuadraría,

31 SEGATO, L., “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”, *Revista Estudos Feministas*, 22 (2), 2014.

32 CRUZ, F., “Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético”, en J. DORRICO, F. DANNER, L. DANNER, (Eds.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*, Fi, Porto Alegre, 2020, pp. 41-60.

por tanto, en una disputa entre la supremacía occidental y machista que extiende su modelo social a través de la acción colonial, y una cosmovisión indígena orientada a la valorización del elemento femenino, representado por la noción de la madre tierra.

Realmente, la disyuntiva identitaria de las mujeres indígenas no se encuentra en su papel en la esfera doméstica y la pública, sino entre la supervivencia cultural o el exterminio identitario. Son contextos, por lo tanto, muy diferentes al del feminismo occidental y determinan la adopción de una posición de solidaridad con el hombre indígena en la lucha por conseguir mejores condiciones de vida dentro del territorio indígena, así como su derecho a dicho territorio.

En este sentido, en la obra de Eliane Potiguara podemos encontrar ejemplos claros en los que se expresa la solidaridad e interacción entre hombres y mujeres como una estrategia de supervivencia identitaria. Así, la autora se expresa en este sentido, en su obra *Metade cara metade máscara*:

El hombre –ser de sexo masculino-, que también haya buscado ese hombre salvaje, ese hombre “primigenio” ancestral dentro de sí, es el verdadero hombre que va a conquistar el corazón de una mujer, ya que él va a comprender, reconocer y respetar profundamente la dualidad femenina, la guerrera y la madre dulce y pacífica que existe dentro de todas las mujeres (...). Y la relación de género, en ese estado será mucho mejor que la de los tiempos contemporáneos, que no hace sucumbir al dolor, que nos hace desarmarnos a nosotros mismos y al prójimo³³.

33 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*, 3ª Ed., GRUMIN, Rio de Janeiro, 2019, p. 91.

Esta misma visión es desarrollada por Potiguara de forma poética en el poema titulado “O Segredo das Mulheres”, donde se incluyen los siguientes versos:

Um dia eles entenderam
Que deviam se unir e ficar fortes
E a partir daí eles lutaram
Para defender sua terra e cultura.
Durante séculos
As avós e as mães esconderam na barriga
As histórias, as músicas, as crianças,
As tradições da casa,
O sentimento da terra onde nasceram,
As histórias dos velhos
Que se reuniram para fumar cachimbo.
Foi o maior segredo das avós e das mães.
Os homens, ao saberem do segredo,
Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
E protegeram as mulheres.
Por isso, homens e mulheres juntos
São fortes
E fazem fortes os seus filhos
Para defenderem o segredo das mulheres.
Pra que nunca mais aquele homem branco
Mate a história do índio!³⁴

[Un día ellos entendieron / que debían de unirse y hacerse fuertes / Y a partir de allí ellos lucharon / Para defender su tierra y su cultura. / Durante siglos / Las abuelas y las madres escondieron en la barriga / Las historias, las músicas, los niños, / Las tradiciones de la casa, / El sentimiento de la tierra donde nacieron, / Las historias de los viejos / Que se reunían para fumar cachimba / Fue el mayor secreto de las abuelas y de las madres. / Los hombres, al saber el secreto, / Quedaron más fuertes para el amor, lucharon / Y protegieron a las mujeres / Por eso, hombres y mujeres juntos / Son fuertes / Y hacen fuertes a sus hijos / Para defender el secreto de las mujeres. / ¡Para que nunca más aquel hombre blanco / Mate la historia del indio!]

34 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*, GRUMIN, Rio de Janeiro, 2019, p. 75.

La solidaridad entre géneros se basa en la complementariedad en una causa común. Las mujeres indígenas han ejercido tradicionalmente la función de conservación y transmisión intergeneracional del conocimiento ancestral de sus pueblos. Así, entre abuelas, madres e hijos se ha ido manteniendo viva la llama de la cultura de los pueblos indígenas. Esta función, como fuentes de la identidad individual y colectiva de los indígenas, es lo que Potiguara describe como el “secreto de las mujeres”. Es aquí, en esta transmisión que ha permitido a los hombres conservar su identidad indígena frente a la amenaza de extinción, donde reside la solidaridad entre géneros que configura la diferencia identitaria indígena frente a la concepción patriarcal de la sociedad poscolonial.

Esta posición la podemos ver también reflejada, en términos más simbólicos, en el poema “Nem mais nem menos” de Graça Graúna cuando escribe:

Um homem, uma mulher
São o que são:
Palimpsestos
Pássaros
Deuses
Mágicos
Videntes
Astro/estrela (...).
Íntimos irmãos da terra
Salvaguardam o limo das pedras
O vôo dos peixes
E os sagrados rios navegáveis³⁵.

[Un hombre y una mujer son lo que son / Palimpsestos, pájaros, dioses, magos, videntes / Astro/estrella (...). / Hermanos íntimos de la tierra / Salvaguardan el musgo de las piedras / El vuelo de los peces y los sagrados ríos navegables.]

35 GRAÚNA, G. *Canto mestizo*, Mazza, Belo Horizonte, 1999, p. 40.

Realmente, la experiencia de grupos minoritarios es diferente de la de las mujeres de los grupos hegemónicos. En este caso nos referimos a las mujeres blancas, heterosexuales y pertenecientes a las élites intelectuales del primer mundo. En estos casos, las identidades y los objetivos políticos son configurados por una experiencia vital diferente en lo social, lo económico y lo cultural. De este modo, para los grupos minoritarios resulta más urgente luchar contra situaciones tales como la explotación económica o la discriminación racial y étnico-cultural que centrarse únicamente en la lucha contra la discriminación por causa de género.

Estos nuevos puntos de vista complican la definición de identidades ya que sustraen a los colectivos indígenas del frente común de lucha que, a nivel global, se ejerce contra los planteamientos sociales patriarcales. Al mismo tiempo, la postura sobre esta cuestión de las poetisas indígenas evita diluir su causa entre las muchas causas sociales que hoy día defienden la creación de un mundo más justo. Por ello, en cierta manera, la postura de las mujeres indígenas frente a los postulados del feminismo contemporáneo se puede considerar como un reflejo de una actitud de autenticidad y de fidelidad a una causa colectiva.

6.2. MUJER Y NATURALEZA

Un elemento básico de la identidad femenina en la poesía que aquí analizamos es el de su vínculo íntimo con la naturaleza. Esta vinculación aparece reflejada en dife-

rentes sentidos. Por un lado, de modo paralelo a la naturaleza, la mujer indígena aparece representada como un ser generador de vida y de renovación, actuando como agente de la perpetuación de la identidad de sus pueblos. Por otro lado, esta vinculación adquiere unos contornos trágicos en los que tanto la mujer como la naturaleza sufren de modo particular el trauma colectivo de la colonización. Este proceso colonial es presentado como una historia de la violación simultánea, tanto de sus cuerpos como de los territorios en los que viven. A pesar de ello, la naturaleza se mantiene como una referencia y una esperanza para los indígenas, en su función de reserva imperecedera de su identidad.

Estas cuestiones aparecerán reflejadas por primera vez en la obra pionera de Eliane Potiguara. Esta autora desarrollará en sus poemas una concepción personal del arquetipo femenino. Siguiendo la tradición cultural de los pueblos indígenas, esta concepción aparecerá vinculada de un modo de un modo estrecho a los ciclos de la naturaleza. En este sentido, la mujer queda ubicada en una posición paralela a la de la naturaleza en su doble función engendradora de vida y transformadora de aquel entorno físico que le rodea. En la obra de Potiguara encontramos ejemplos elocuentes en los que la existencia y resistencia de la identidad de la mujer indígena se apoya en la fuerza colosal de la naturaleza. En este sentido se pueden interpretar los versos finales del poema “Terra cunhã” en donde la poeta, fusionando a ambas como un todo sujeto a un mismo destino, escribe:

Mas luta, raiz forte da terra!
Mesmo que te matem por outra

Porque estás presa ainda
Nas garras do PODER e da história³⁶.

[!;Pero lucha, raíz fuerte de la tierra! / Aunque te maten por otra / Porque aún estás prisionera / En las garras del PODER y de la historia.]

La poeta realiza aquí un llamamiento al resurgimiento de la identidad de los pueblos originarios, simbolizado por el poder de la mujer como raíz perenne, a pesar de haber sido suplantados por una nueva sociedad poscolonial.

Esta misma noción de generación de vida y regeneración de identidad indígena se puede apreciar en otros poemas posteriores de poetisas que se inspiran en esta misma concepción del binomio mujer-naturaleza. Un ejemplo de esto lo encontramos en el poema “Ser indígena” de Eva Potiguara, cuando escribe:

Ser indígena não é folclore
É honrar os ancestrais
Retornar à terra Mãe
Como sementes essenciais
Renascer todas as manhãs
Como o sol nos milharais
É recriar o amor à vida
Em novas leis matriarcais.³⁷

[Ser indígena no es folclore / Es honrar los ancestros / Retornar a la tierra Madre / Como semillas esenciales / Renaciendo todas las mañanas / Como el sol en los maizales / Es recrear el amor a la vida / En nuevas leyes matriarcales.]

36 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*, GRUMIN, Rio de Janeiro, 2019, p. 83.

37 POTIGUARA, E., “Ser indígena”, en E. POTIGUARA, V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 105.

El destino común de la mujer y la naturaleza, como partes inseparables de una misma identidad se extiende a la memoria de la colonización tras la llegada de los portugueses a Brasil. En este sentido, la poesía que aquí analizamos nos ofrece numerosas muestras en las que aparece reflejo el efecto traumático, tanto desde el plano individual del poeta como colectivo, provocado por la degradación del orden social de los pueblos indígenas, así como del territorio en el que tradicionalmente han vivido. En este sentido, la profanación de estos territorios en aras del desarrollo económico, aparece vinculada, en un plano íntimo, con la violación de los cuerpos de las mujeres indígenas. Este paralelismo que sitúa a la colonización como un proceso de violación, al mismo tiempo, del territorio y del cuerpo de la mujer indígena de la mujer aparece reflejado en el poema titulado “Meu sagrado violado”, de la poeta Jama Wapíchana:

Meu Sagrado foi tocado
 Ele me tocou, ela foi tocada e as outras também foram tocadas
 Nós mulheres fomos tocadas
 Meu território Sagrado foi tocado
 Eu chorei, eu sangrei eu sofri
 Nós sofremos.
 Meu território sagrado foi tocado
 Meu território sagrado não será mais tocado³⁸

[Mi sagrado fue violado / Él me tocó, ella fue tocada y las otras también fueron tocadas / Nosotras mujeres fuimos tocadas / Mi territorio sagrado fue tocado / Yo lloré, sangré, sufrí / Nosotros sufrimos / Mi territorio sagrado fue tocado / Mi territorio sagrado no será nunca más tocado.]

38 WAPÍCHANA, J. “Meu sagrado violado”, en E. POTIGUARA, V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 128.

Pero el lamento de la profanación colonial no constituye una finalidad en sí misma. Para la poeta, la naturaleza, con su eterno poder regenerativo, continúa siendo representada como un permanente refugio para el resurgimiento de la identidad ancestral ante la amenaza de exterminio. Esta noción la podemos ver representada en el poema “Mulher um Aguyje ancestral” escrito por la poeta Bea Guaraní, del que extraemos los siguientes versos:

Para você, queridos amigos,
Para você, meu benquerer.
Contar-te minha vida hoje eu quero,
Para te fazer entender.
Houve um tempo em que até o meu sangue,
Tentaram desonrar e oprimir
E..., da nossa mãe natureza,
Fortemente pude me nutrir³⁹.

[Para ustedes, queridos amigos / Para usted mi amado / Contarte mi vida quiero / Para hacerte entender. / Hubo un tiempo en el que hasta mi sangre / Intentaron deshonorar y oprimir / Y...de nuestra madre naturaleza / Fuertemente me pude nutrir.]

La naturaleza no es solo un territorio, sino que constituye el escenario a partir del cual se crean unos hábitos dirigidos a la perpetuación de unos modos de vida en los que se encuentra la base de una cultura. En el caso de sociedades no industrializadas, como son los pueblos indígenas, los ciclos naturales constituyen la base de estos modos de vida que acaban por configurar los que se conoce como una cosmovisión, en la que el respeto al entorno natural conforma su pilar esencial. En este sentido se puede interpretar la iden-

39 GUARANÍ, B. “Mulher um Aguyje ancestral” en E. POTIGUARA, V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 57.

tificación, en la poesía analizada, del sujeto poético con la naturaleza, como fundamento y reserva permanente de la identidad femenina. Un ejemplo de esta identificación la podemos encontrar en numerosos ejemplos como el poema “Sy”, escrito por Ellen Lima, en el que se expresa del siguiente modo:

Meu corpo tem a firmeza
e maleabilidade da terra.
Acomoda raízes ancestrais
e permite que árvores me movam
que pássaros me aninhem,
que o rio me curse (...).
Broto sempre do arubatã decepado
Porque o que está por baixo dela é ventre
que gesta todos os dias novos mundos.
Dentro e fora de mim.
O mesmo todo⁴⁰.

[Mi cuerpo tiene la firmeza / Y la maleabilidad de la tierra /
Acomoda raíces ancestrales y permite que árboles me muevan /
Que los pájaros aniden / Que el río me atraviese. / Broto siempre del palo de Brasil podado / Porque lo que está debajo de él es vientre / que gesta todos los días nuevos mundos. / Dentro y fuera e mí. / Lo mismo todo.]

Aquí, de modo simbólico, el sujeto poético aparece en plena armonía con la naturaleza hasta acabar por fusionarse, lo que, como referíamos, supone uno de los pilares fundamentales de esta identidad indígena. La amenaza de extinción identitaria es simbolizada por una especie emblemática como es el palo de Brasil. Este árbol, a la llegada de los conquistadores portugueses estaba ampliamente extendido por el terri-

40 LIMA, E. “Sy”, en en E. POTIGUARA, V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 95.

torio del país. El tono rojizo de su madera fue precisamente el que originó la denominación de Brasil. La expansión de la implantación colonial y la sobreexplotación de la madera de esta especie provocaron una situación próxima a su extinción. Naturaleza e identidad indígena vuelven a estar vinculadas por un destino común que se manifiesta en la mutua capacidad de regeneración ante las agresiones sufridas. En términos semejantes cabría interpretar otros poemas en los que metafóricamente vuelven a incidir en esta idea. Como sucede en el poema “Canto dos pássaros” de Kelly Potiguara en el que escribe:

Eu venho de muitos úteros sagrados
Carrego uma força ancestral em meu peito.
Sou o que vivo, o que mantenho e o que liberto.
Minhas palavras são cantos que ecoam no vento
E viajam no tempo.
Assim como a terra, me transformo e renasço
Em cada lua, em cada sol⁴¹.

[Yo vengo de muchos úteros sagrados/ Cargo una fuerza ancestral en mi pecho / Soy lo que vivo, lo que mantengo y lo que libero. / Mis palabras son cantos que resuenan en el viento / Y viajan en el tiempo. / Así como la tierra, me transformo y renazco / En cada luna, en cada sol.]

La naturaleza es ejemplo y esperanza para estas poetas. En el pasado fue mucho más que un simple escenario. Realmente, su relación con los indígenas constituyó la base para la creación de la cultura de estos pueblos originarios del país. En el presente, su capacidad de transformación y de renacimiento supone un camino a seguir para la mujer indígena en la sociedad brasileña contemporánea.

41 POTIGUARA, K., “Canto dos pássaros”, en E. POTIGUARA, V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 142.

6.3. LA MUJER INDÍGENA COMO MEMORIA DE LA IDENTIDAD

Otra idea que introduce la poesía que aquí se analiza es la de la mujer indígena en su función preservadora de la ancestral sabiduría de los antepasados. Como sucedía en los aspectos anteriormente señalados, esta función tradicional en los pueblos indígenas ocupa un lugar relevante en la poesía brasileña a partir de la obra de Eliane Potiguara. En numerosos pasajes de su obra, esta autora nos presenta a la mujer indígena como depositaria de la memoria del conocimiento ancestral de su pueblo. En este sentido, este legado se mantiene vivo, en buena medida, por medio de la resistencia femenina a la extinción identitaria. Esta idea es presentada por la autora en los versos centrales del anteriormente citado poema “O Segredo das Mulheres”, en el que escribe:

Durante séculos
As avós e as mães esconderam na barriga
As histórias, as músicas, as crianças,
As tradições da casa,
O sentimento da terra onde nasceram,
As histórias dos velhos
Que se reuniram para fumar cachimbo.
Foi o maior segredo das avós e das mães⁴².

[Durante siglos Las abuelas y madres escondieron en la barriga/ Las historias, las músicas, los niños, / las tradiciones de la casa, / El sentimiento de la tierra donde nacieron, / Las historias de los viejos/ Que se reunieron para fumar cachimba. / Fue el mayor secreto de las abuelas y de las madres.]

42 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade mascara*, Global, Sao Paulo, 2004, p. 75.

En la poesía de mujeres indígenas, este conocimiento y transmisión del legado ancestral se nos presenta sujeto a una misión trascendental como es la de servir de alimento al renacimiento de una conciencia colectiva entre los indígenas brasileños como herederos de la cultura de los pueblos originarios. Es en este sentido en el que se expresa Márcia Kambeba en su poema “Ser indígena-Ser Omágua”:

Sou filha da selva, minha fala é Tupi.
Trago em meu peito,
as dores e as alegrias do povo Kambeba
e na alma, a força de reafirmar a
nossa identidade,
que há tempo fico esquecida,
diluída na história.
Mas hoje revivo e resgato a chama
Ancestral da nossa memória.⁴³

[Soy hija de la selva, mi lengua es Tupí / Traigo en mi pecho,
/ Los dolores y las alegrías del pueblo Kambeba / Y en el alma,
la fuerza de reafirmar / Nuestra identidad / Que hace tiempo
quedó olvidada, diluida en la historia. / Pero hoy revivo y rescató
la llama / ancestral de nuestra memoria.]

A pesar de que en la mayoría de los casos las poetisas representan con su voz a las mujeres indígenas como colectivo, encontramos algunas excepciones como la de la autora Auritha Tabajara, quien en diversos poemas relata en primera persona la transmisión matriarcal del conocimiento ancestral indígena. Este conocimiento ancestral, en la obra de esta poeta, no se ciñe a la expresión de una visión íntima del mundo. Realmente, Tabajara nos plantea este conocimiento

43 KAMBEBA, M. “Ser indígena-Ser omágua”, en *Ay Kakyri Tama. (Eu moro na cidade)*, Grafisa Gráfica, Manaus, 2013, p. 24.

de la cultura ancestral transgeneracional como un soporte básico para la existencia y resistencia de la identidad colectiva de su pueblo. En este sentido se expresa esta autora en su poema “Iracema sem chão”:

Filha da mãe Natureza
Mulher indígena eu sou,
Essa força feminina,
Traz um sagrado poder,
Pois nascemos da floresta,,
E com ela vamos morrer,
É nossa ancestralidade
E nossa diversidade,
Que nos faz sobreviver.
Minha avó é referência,
Desde o tempo de menina,
Até me tornar mulher,
Nas histórias que ela ensina, (...)
Raíz que nunca termina⁴⁴.

[Hija de la Madre Naturaleza / Mujer indígena soy (...) / Esa fuerza femenina / Trae un sagrado poder, / Ya que nacimos de la selva, / Y con ella vamos a morir, / Es nuestra ancestralidad / Y nuestra diversidad, / Que nos hace sobrevivir. / Mi abuela es referencia, desde que era niña, / Hasta volverme mujer, / En las historias que ella enseña, (...) Raíz que nunca termina.]

Los ejemplos que hemos citado son representativos de la dimensión que la mujer adquiere en la poesía que aquí analizamos en su función de vínculo entre las nuevas generaciones y el conocimiento, la sabiduría, los mitos y las tradiciones de sus antepasados. Realmente es en ese conocimiento y en su transmisión donde radica el poder de las

44 TABAJARA, A. “Iracema sem chao”, en *Guata em movimento*. Retirado de <https://guatafoz.com.br/iracema-sem-chao-auritha-tabajara/>

mujeres en la cultura de los pueblos indígenas. Se trataría, por lo tanto, de una verdadera función social que va más allá de una mera expresión identitaria femenina para dirigirse a todas las comunidades indígenas representadas en sus poesías.

Capítulo 7

La identidad indígena y el territorio

Como describíamos anteriormente, las reivindicaciones del Movimiento Indígena brasileño fundamentalmente se relacionan con el reconocimiento, a través de su demarcación y la consiguiente protección por parte del Estado, de aquellos territorios en los que los pueblos originarios habían vivido tradicionalmente. En muchos casos, dichos objetivos presentan un carácter utópico, particularmente en las regiones del litoral y del Nordeste de Brasil, ya que fueron las primeras zonas objeto de la colonización. En estos territorios, fenómenos tales como la asimilación forzosa a una nueva sociedad de base eurodescendiente, así como la deslocalización forzada, desembocaron en la disolución de la identidad ancestral de los pueblos originarios de aquellos territorios.

Mucho tiempo después, la nueva configuración de la sociedad brasileña plantea un dilema a las poetas indígenas, a la hora de reconstruir una identidad cultural específica por medio de la escritura. El dilema que se presenta es el de la manera de expresar una identidad, tradicionalmente basada en la herencia cultural y en las enseñanzas de unos antepasa-

dos asentados en sus territorios ancestrales, cuando, hoy día, sus aldeas y territorios como tales han dejado de existir. Este dilema, entendido como la disociación entre la herencia cultural y el espacio físico, constituye una de las constantes en las biografías de las poetisas indígenas brasileñas que se expresan en portugués.

Actualmente, la mayor parte de estas escritoras se inserta en este amplio sector de población que vive, e incluso ha nacido, en las grandes urbes brasileñas, compartiendo espacio con el resto de la sociedad del país. Para denominar a este sector de población el portugués de Brasil acuña el expresivo vocablo de *desaldeados*. En este sentido, los *desaldeados* estarían formados por aquellos descendientes de los pueblos originarios que fueron forzosamente desplazados, y que hoy día residen mayoritariamente en las periferias de las grandes urbes. A lo largo de esta diáspora, que en ocasiones se extiende por generaciones, estos descendientes fueron perdiendo gradualmente su identidad étnica y, en muchas ocasiones, cultural.

Frecuentemente, estos *desaldeados* apenas cuentan con sus rasgos faciales como triste recuerdo de la pertenencia a los pueblos de sus antepasados, que hoy día dejaron de existir. Precisamente por esta cuestión, la profesora y poeta Graça Graúna interpreta la concepción identitaria en la poesía indígena como una noción asociada y derivada de la memoria del exilio, integrándola en lo que se conoce como “literatura de diáspora”⁴⁵. Así, este hecho de la separación del territorio originario será una de las bases de la construcción identitaria plasmada en las poesías de autoras indígenas.

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

7.1. LA IDENTIDAD HÍBRIDA.

En un género tan personal como es la poesía, adquiere pleno sentido que las vivencias de las autoras tengan un claro reflejo en su producción poética. Por ello, autoras como Olivieiri-Godet interpretan la poesía de mujeres indígenas como la representación de una “literatura de alteridad”, propia de la creación literaria de diáspora⁴⁶. Según, la autora, en este tipo de escritura de desplazados, el territorio, o la ausencia de un territorio, sentido como algo propio, supone un elemento fundamental. Así, partiendo de las vivencias en el entorno urbano en el que residen, estas poetisas indígenas van a interrogarse sobre su lugar y su identidad. Y es que, como señala la poeta Márcia Kambeba, las personas necesitan un arraigo con su territorio, de tipo material o simbólico, ya que este espacio configura la construcción identitaria de la persona⁴⁷. Sin embargo, tal y como indica el escritor indígena Aílton Krenak, tras haber sido ignorados durante siglos, los indígenas “descubrieron que a pesar de que eran simbólicamente los dueños de Brasil, ellos no tenían ningún lugar para vivir en ese país. Tendrían que hacer que ese lugar exista día a día”⁴⁸.

En diversos estudios del ámbito académico y en obras poéticas, este tipo de producción literaria ha sido calificada

46 OLIVEIRI-GODET, R.,: “Graça graúna: A poesia como estratégia de sobrevivência”. *Interfaces Brasil/Canadá*, 17 (3), 2017.

47 SILVA, M., *Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururukari-Uka*, [Tesis de Maestría, Universidade Federal do Amazonas], Manaus, 2012.

48 KRENAK, A., *Índios do Brasil*, Azougue, Rio de Janeiro, 2015.

como representante de una identidad híbrida. En este contexto, el hibridismo se manifiesta en la relación del poeta con un territorio sin una identidad cultural propia, en el contexto de una sociedad poscolonial. Estaríamos, por tanto, ante un lugar, desde el punto de vista cultural e ideológico, situado en posición fronteriza. En dicho lugar, los descendientes de aquellos indígenas *desaldeados*, ocupan una posición híbrida en la que no son ni “de aquí”, ni “de allí”. Ante esta indefinición, esta posición híbrida, permite a estas personas situarse, desde el punto de vista identitario, en un lado o en otro, aunque, con frecuencia, sientan en primera persona el rechazo por la posición adoptada.

Esta disociación entre la identidad y el espacio físico, en cuanto espacio vital, tiene una evidente plasmación en la obra literaria de Eliane Potiguara. Esta pionera de la poesía indígena, nacida en Rio de Janeiro es descendiente de una familia del pueblo indígena potiguar que fue desplazada, a principios del siglo pasado, de sus territorios originarios. La mayor parte de su vida se ha desarrollado en la gran capital carioca, oyendo desde la infancia los relatos que le contaba su abuela acerca de la vida, mitos y cultura de sus ancestros. El hecho de poseer unos rasgos faciales característicos de los pueblos indígenas, así como un sentimiento íntimo que le vincula con aquellos ancestros, sitúa a la poeta en el centro del dilema de identidad que señalábamos anteriormente. Este dilema lo expone Potiguara a la sociedad brasileña en poemas como “Brasil”, cuando, de modo expresivo, pregunta:

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

E meus segredos? (...)
Que faço com a minha cara de índia?
E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?
Brasil, o que faço com a minha cara de índia?
Não sou violência
Ou estupro
Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.⁴⁹

[¿Qué hago con mi cara de india? / Y mi cabello / Y mis arrugas / Y mi historia / Y mis secretos (...) / ¿Qué hago con mi cara de india? / ¿Y mi sangre / Y mi conciencia / Y mi lucha / Y nuestros hijos? / Brasil, ¿Qué hago con mi cara de india? / No soy violencia / o violación / Soy historia / Soy guerrera / Barriga brasileña / Vientre sagrado / Pueblo brasileño.]

Las comunidades de sus antepasados dejaron de existir. El idioma potiguar dejó de ser hablado. Ya solo permanecen los rasgos físicos de unas caras que esconden en sus arrugas aquella identidad originaria que la poeta reivindica ante la sociedad de Brasil. A falta de un espacio físico en el que asentar sus raíces, la poeta apenas cuenta con la conciencia de pertenecer a una cultura indígena que siglos de opresión colonial han acabado por enterrar en el olvido por el resto de la sociedad. Esta realidad provoca una situación de angustia vital reflejada por Potiguara en su poema titulado “Pankararu”:

49 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*, 2ª ed., Projetos Especiais, Lorena, 2018, p. 32.

Sabe meus filhos...
Nós somos marginais das famílias
Somos marginais das cidades
Marginais das palhoças...
E da história?
Não somos daqui
Nem de acolá...
Estamos sempre ENTRE
Entre este ou aquele
Entre isto ou aquilo!
Até onde aguentaremos, meus filhos?⁵⁰

[¿Sabem hijos míos? / Nosotros somos marginados de las familias / Somos marginados de las ciudades / Marginados de las chozas... / ¿Y de la historia? / No somos de aquí / Ni de allí... / Estamos siempre ENTRE / Entre este y aquel / Entre esto y aquello / ¿Hasta dónde aguantaremos, hijos míos?]

Cabe señalar que la propia autora destaca la palabra “ENTRE” utilizando letras mayúsculas para situar a los lectores frente la cuestión central de la poesía. Potiguara se presenta como una *desaldeada* desde el punto de vista de la identidad. En lo físico, la pérdida del espacio de sus ancestros es un hecho consumado y la recreación de un pasado idealizado supone una utopía que no encaja dentro de la lógica reivindicativa de la poesía indígena. El sentimiento de desarraigo en lo referido al espacio físico y a la identidad queda reflejado en la denuncia que Potiguara realiza de la marginación de los *desaldeados*, tanto en el entorno urbano como en la “choza”, entendida como aquella aldea indígena que en la que la poeta nunca llegó a vivir. En este sentido Potiguara describe su experiencia vital cuando escribe:

50 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*, 2ª ed., Projetos Especiais, Lorena, 2018, p. 63.

Soy una indígena, no vivo en aldea, vivo en contexto urbano. Incluso porque sería una hipocresía vivir ahora en una comunidad, ya que crecí y me crié en otro contexto. Nací en Rio de Janeiro, tengo una base ancestral, incluso espiritual, en mi familia indígena, pero soy una persona de ciudad.⁵¹

En este aspecto, la experiencia vital de la poeta se puede interpretar, a través de sus poemas como lucha por recuperar una identidad indígena marcada y condicionada por el recuerdo de la pérdida de un territorio que no conoció y por el de la dispersión traumática del pueblo de sus ancestros. El resultado es el de una experiencia vital híbrida en el aspecto identitario, marcada por el doble desarraigo con respecto al contexto urbano en el que se desarrolla su vida y al contexto indígena que dejó de existir.

En el caso de la autora Graça Graúna se puede apreciar una experiencia vital análoga, reflejada en su producción poética. Graúna nació en una pequeña aldea del Estado de Rio Grande do Norte, próxima al territorio de sus antepasados indígenas. Con diez años de edad, emigrará a la ciudad pernambucana de Recife, en donde desarrollará su actividad literaria y académica hasta nuestros días. Esta experiencia situará a la poeta en una posición identitaria híbrida que se revelará a la sociedad a través de sus trabajos académicos y de la creación poética. Dicha posición identitaria híbrida será uno de las bases inspiradoras de su producción poética que se iniciará con la publicación, en el año 1999, de una recopilación de poesía titulada, precisamente, *Canto Mestizo*. Un sentimiento constante que aparece presente en las poesías de esta autora es el lamento por el territorio perdido du-

51 POTIGUARA, E., (2004): *Metade cara, metade máscara*, São Paulo, 1ª ed, Global, São Paulo, p. 34.

rante el proceso colonial. De modo sucinto la autora refleja este sentimiento de pérdida en su poema “Terra à vista”:

Perdidos no perdido
os filhos da terra
sem barco
sem arco
sem lança
sem onça
Jogados no mundo
os filhos da terra.
Só o silêncio dos deuses
pelos (des)caminhos.⁵²

[Perdidos en lo perdido / los hijos de la tierra / sin barco / sin arco / sin lanza / sin jaguar / tirados en el mundo / los hijos de la tierra. / Solo el silencio de los dioses / por los (des)caminos.]

Ante la extinción de la organización territorial sobre la que los indígenas reproducían su cultura ancestral, apenas queda “o silêncio dos deuses”, como metáfora de una desaparición en términos culturales, y una diáspora por la vida en esta nueva realidad poscolonial denominada Brasil. En una posterior recopilación de poesía, titulada *Tear da Palavra*, Graúna incluye un poema con el título “Entre-lugar” en el que se describe este sentimiento identitario híbrido, caracterizado por el desarraigo frente a un espacio en el que la poeta no encuentra sus raíces desde el punto de vista espiritual, cultural, e incluso afectivo:

De um lado
a palavra
de outro
o silêncio
estreando realidades conhecidas.

52 GRAÚNA, G., *Canto mestizo*. Blocos, Maricá, 1999, p. 50.

A pá lavra o abismo
que vai de mim
ao outro.⁵³

[De un lado / la palabra / de otro / el silencio / estrenando realidades conocidas. / La pala labra el abismo / que va de mí / al otro.]

En estos breves versos la poeta sitúa en posición de confrontación a la palabra, interpretada en este poema como la construcción intelectual de la sociedad capitalista poscolonial, a partir de la que se organiza Brasil, y el silencio, interpretado como la posición a la que la sociedad colonial y poscolonial ha relegado a los pueblos indígenas a lo largo del periodo de construcción del país. Esta posición quedará marcada por la pérdida de sus territorios originarios, con la consiguiente diáspora y la desaparición de numerosas lenguas y culturas indígenas. A falta de estas bases sociales, apenas resta el silencio y el sometimiento al que la nueva sociedad brasileña somete a los pueblos originarios, estableciendo un «abismo» entre ambos. La metáfora del abismo es destacada por la autora al realizar un juego de palabras, cuando se refiere a «la pala» como instrumento creador del abismo entre los indígenas y el resto de la sociedad, ya que, como se puede ver en el poema, en portugués el término “pala” es “pá”. Al estar seguido por el verbo “lavar”, el resultado es “pá lavra”, lo que sitúa al sistema poscolonial como constructor de aquel abismo que deja incommunicados a los indígenas con el resto de la sociedad.

En la poesía escrita por mujeres indígenas encontramos otros casos, en los que el sentimiento de desarraigo territorial es sobrevenido. Este sentimiento lo vemos reflejado en los poemas de aquellas autoras que tuvieron que dejar sus comunida-

53 GRAÚNA, G., *Tear da palavra*. M.E. Belo Horizonte, 2007, p. 11.

des indígenas para pasar a residir en las grandes ciudades, en busca de mejores oportunidades económicas y profesionales, o por meros azares de la vida. En el contexto urbano, estas poetas acabarán por descubrir una nueva sociedad detentora de unos valores de los que poco, o nada, comprenden, y con los que no se identifican. La autora Auritha Tabajara, en su poema de carácter autobiográfico titulado *Coração na aldeia pés no mundo*, nos describe este choque cultural cuando escribe:

Agora, lá na cidade,
era mocinha inocente.
Sorria para todo mundo
Que pasasse à sua frente,
Mas a maldade do povo
Se fazia ali presente. (...)
Vivo na grande cidade,
Mas não esqueço o que sei.
Difícil é viver aqui,
Por tudo que já passei
Coração bom permanece;
a essência fortalece
Ante o pranto que chorei.⁵⁴

[Ahora, allí en la ciudad, / era jovencita inocente. / Sonreía a todo el mundo / que pasara a su frente, / pero la maldad del pueblo / se hacía allí presente. / (...) Vivo en la gran ciudad, / pero no olvido lo que se. / Difícil es vivir aquí, / Por todo lo que ya pasé / corazón bueno permanece; / la esencia fortalece / ante las lágrimas que lloré.]

En este texto, la autora expresa, a partir de su experiencia vital el conflicto identitario vivido tras salir, en plena pubertad, de su pueblo natal y establecerse en una ciudad donde aquellos valores indígenas con los que fue educada no tienen

54 TABAJARA, A. *Coração na aldeia. Pés no mundo*, Uk´a, São Paulo, 2008, pp. 16, 36.

presencia. Ante este desamparo, la poeta encuentra un apoyo espiritual en su cultura ancestral, expresada a través de la idea de la “essência” y de la permanencia. Realmente, el poema de Tabajara supone una clara representación de los conceptos a partir de los cuales se desarrolla la poesía de mujeres indígenas, como son los de la existencia y la resistencia identitaria frente a las adversidades de la vida en sociedad.

Este desarraigo sobrevenido, derivado del choque cultural también lo encontramos presente en la obra poética de Márcia Kambéba. Esta autora, originaria de la región amazónica relatará en numerosos poemas los sentimientos íntimos que le suscita su transición vital, desde su pueblo indígena hasta la gran ciudad. Una de las consecuencias inmediatas de esta nueva realidad cultural será la necesidad de ocultar las señas externas de su identidad indígena, como medio de supervivencia, en favor de los estándares sociales urbanos, tal y como lo expresa en su poema titulado “Identidade”:

Minha indianidade
Meu caminho na cidade
Meus cabelos longos
carregam minha identidade (...)
Mas o preconceito é vilão,
E vem feroz como jaguar,
Como flecha acertou o meu ser,
E meu cabelo o “branco” me fez cortar.
Para conseguir um emprego,
Essa dor tive que passar,
Cortei não só o cabelo,
Mas a magia que nele podia mostrar.⁵⁵

[Mi indianidad / Mi camino en la ciudad / Mi cabello largo /
carga con mi identidad / (...) Pero el prejuicio es villano, / Y

55 KAMBÉBA, M. *O Lugar do Saber*, Casa Leiria, São Leopoldo, 2018, p. 31.

viene feroz como el jaguar, / Como flecha acertó en mi ser, /
Y mi cabello el “blanco” me hizo cortar. / Para conseguir un
trabajo, / ese dolor tuve que pasar, / corté no solo el cabello, /
sino también la magia que en él podía mostrar.]

En este contexto, la referencia al corte de pelo supone mucho más que una opción estética. Realmente, el cabello constituye uno de los signos externos más evidentes de la identidad de las mujeres del pueblo Kambeba, al que pertenece la poeta, una característica compartida con otros pueblos originarios de América. De este modo, la referencia al corte del cabello, puede ser entendido, no solo como una realidad biográfica, sino también como una metáfora del corte de identidad derivada del desplazamiento desde la aldea indígena hacia un territorio urbano en el que las señas de identidad cultural indígena no tienen aceptación social, especialmente en el terreno laboral, como expresión más representativa del sistema mercantilista poscolonial.

Otro ejemplo representativo de esta situación en la obra poética de Márcia Kambeba lo encontramos en su poema bilingüe titulado: “Ay Kakuyri Tama (Eu Moro na Cidade)” en el que la autora expone una verdadera declaración de principios en lo que se refiere a la relación entre identidad y territorio, cuando escribe:

Eu moro na cidade
Esta cidade também é nossa aldeia,
Não apagamos nossa cultura ancestral,
Vem homem branco, vamos dançar nosso ritual. (...)
Em convívio com a sociedade,
Minha cara de “índia” não se transformou,
Posso ser quem tu és,
Sem perder a essência que sou,
Mantenho meu ser indígena,
Na minha Identidade,

Falando da importância do meu povo,
Mesmo vivendo na cidade.⁵⁶

[Yo vivo en la ciudad / Esta ciudad también es nuestra aldea, / No apagamos nuestra cultura ancestral, / Ven hombre blanco, vamos a bailar nuestro ritual. (...) / En convivencia con la sociedad, / Mi cara de “india” no se transformó, / Puedo ser quien tu eres, / Sin perder la esencia de lo que soy, / Mantengo mi ser indígena, / En mi identidad, / Hablando sobre la importancia de mi pueblo, / Incluso viviendo en la ciudad.]

En estos versos la poeta nos revela una concepción dinámica de la territorialidad, a través de la apropiación del entorno urbano en el que reside, cuando escribe que: “Esta cidade também é nossa aldeia”. Esta apropiación supone un rechazo a la automarginación en la que incurren en numerosos casos los indígenas emigrados a las grandes ciudades de Brasil. A través de esta afirmación, la autora realiza un llamamiento a una interacción a través del diálogo con aquella cultura urbana que le rodea: “Vem homem branco, vamos dançar nosso ritual”. Este llamamiento es bidireccional, así, por una parte, la autora abraza el nuevo territorio como parte de la vida de los indígenas que allí viven, pero, por otra parte, invita a la sociedad eurodescendiente a conocer, respetar e incluso participar en la cultura de estos indígenas, simbolizado por el acto de “dançar nosso ritual”.

Realmente este llamamiento a una aproximación bilateral entre culturas constituye uno de los principales motivos de realizar una edición bilingüe, en tupí y en portugués, de la recopilación en la que se incluye este poema. Para la poeta, este conocimiento mutuo y aproximación entre culturas no supo-

56 KAMBEBA, M. *Ay Kakyri Tama. (Eu moro na cidade)*. Grafisa Gráfica, Manaus, 2013, p. 23.

ne una amenaza para la identidad indígena. La fortaleza de su identidad permite que la convivencia multicultural sea posible, sin que ello suponga la disolución de su esencia indígena. Los indígenas han aprendido las duras lecciones de la historia y el secreto de su supervivencia identitaria en el futuro se encuentra en su capacidad de adaptación a la realidad multicultural de Brasil, frente a la marginación y la automarginación ante la sociedad. Esta adaptación la expresa Kambeba cuando escribe: “Posso ser quem tu és, / Sem perder a essência que sou”.

Otra muestra de aquella concepción híbrida en las relaciones entre la identidad y el territorio se puede ver reflejada en la poesía de la autora Lucia Tucuju. Su experiencia vital es representativa de la de otras poetas indígenas. Esta autora es originaria del pueblo indígena Galibi Marworno del Estado de Amapá, sin embargo, reside con carácter permanente en la ciudad de Rio de Janeiro desde hace décadas. En su poema titulado “Afirmação” nos describe este conflicto identitario cuando escribe:

Quem sou eu?
Quem disse que não sou?
Por que preciso viver no mato?
Pintar minha pele com urucum?
Desenhar traços com jenipapo?
Por que não posso ser inteligente?
Não preciso provar quem sou
A aldeia está em mim
Para onde eu for.⁵⁷

[¿Quién soy yo? / ¿Quién dijo que no soy? / ¿Por qué necesito vivir en la selva? / ¿Pintar mi piel con urucú? / ¿Dibujar trazos con jenipapo? / No necesito probar quién soy / La aldea está en mí / Dondequiera que yo vaya.]

57 TUCUJU, L. “Afirmação”, en *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 149.

En este poema, inspirado en su propia experiencia vital, se rebela contra aquellos estereotipos a partir de los cuales una buena parte de la sociedad brasileña continúa interpretando la realidad contemporánea de los indígenas. La autora, en forma interrogativa, denuncia aquellos estereotipos que limitan la condición de indígena a la de unas personas culturalmente atrasadas, y que viven aisladas en la profundidad de la selva, pintando y adornando sus cuerpos con tintes vegetales. Realmente se trata de tópicos extendidos que niegan un vínculo identitario con los pueblos originarios a los cerca de un millón de indígenas *desaldeados* y que viven diseminados por todo el territorio de Brasil, mezclados con el resto de la sociedad. La poeta, sin embargo, transforma el discurso, y nos presenta una transición desde la interrogación retórica hasta la afirmación identitaria, que constituye la idea central y el título del poema. Esta afirmación supone una reivindicación de que la identidad no solo reside en los signos exteriores del indígena, ni en el territorio físico en el que vive, sino en un sentimiento íntimo que acompaña al indígena en su día a día, expresado metafóricamente como “A aldeia está em mim”.

En otros casos, el territorio originario también se mantiene como un elemento de la identidad de la poeta por medio de la memoria. El recuerdo idílico del territorio de la infancia acompaña las vivencias urbanas de la poeta Luana Guaraní. Esta autora originaria de una aldea del Estado de São Paulo y emigrada a la gran ciudad escribe un poema titulado: “Indígena no Contexto Urbano”, en el que el sujeto poético relata su experiencia vital rememorando el territorio ancestral escribiendo:

Sou uma indígena do contexto urbano
E nascida em Mongaguá
Terra de água pegajosa,
Cidade caiçara maravilhosa,
Onde cresci, correndo entre as ondas do mar.
Aprendi que ser indígena é ser em qualquer lugar!
Mesmo que insistam em nos dizer o contrário,
Pois sou resistência na luta diária pelo meu território,
Não legitimada pela constituição de uma nação silenciada.⁵⁸

[Soy una indígena en el contexto urbano / Y nacida en Mongaguá / Tierra de agua pegajosa, / Ciudad caiçara⁵⁹ maravillosa, / Donde crecí, corriendo entre las olas del mar. / ¡Aprendí que ser indígena es ser en cualquier lugar! / Aunque insistan en decirnos lo contrario, / Ya que soy resistencia en la lucha diaria por mi territorio, / No legitimada por la constitución de una nación silenciada.]

Aquel territorio de su infancia dejó de estar presente en su nueva realidad cotidiana, en la gran ciudad de São Paulo. Ante esta situación, el sujeto poético disocia el territorio físico de su identidad indígena cuando afirma que: “ser indígena é ser em qualquer lugar”. A pesar de la ausencia del territorio de sus antepasados, se mantiene viva la memoria de aquellas vivencias y valores adquiridos durante de una infancia idealizada. Estas experiencias crearán un poso en la memoria de la poeta que sirve como fundamento de aquella identidad por cuya conservación resiste y mantiene una “lucha diaria”. Existencia y resistencia nuevamente se funden en este estado identitario.

58 GUARANÍ, L., “Indígena no Contexto Urbano”, en *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 146.

59 Denominación tradicional de los pueblos indígenas del litoral de São Paulo.

7.2. LA RECONSTRUCCIÓN DE UN TERRITORIO A TRAVÉS DE LA POESÍA

El análisis de las poesías de estas autoras nos muestra cómo la tristeza o la nostalgia por el territorio perdido no constituye por sí misma una finalidad, sino que forma parte de un proceso de transición hacia una nueva conciencia identitaria. En esta conciencia, la identidad queda desvinculada del espacio en el que residen las autoras. En numerosos ejemplos se puede apreciar cómo las poetisas construyen un nuevo sentimiento identitario a partir del vínculo o la pertenencia a una cultura ancestral heredada de sus antepasados. En este, aspecto, la poeta Eliane Potiguara fue pionera, manifestando esta idea en poemas como “Eu não tenho a minha aldeia”, del que extraemos los siguientes versos:

Eu não tenho minha aldeia
 Minha aldeia é minha casa espiritual
 deixada pelos meus pais e avós
 a maior herança indígena.
 Essa casa espiritual
é onde vivo desde tenra idade
 ela me ensinou os verdadeiros valores (...)
 Mas eu não tenho minha aldeia
 e a sociedade intolerante me cobra
 algo físico que não tenho
 não porque queira
 mas por que de minha família foi tirada
 sem dó, nem piedade (...)
 Ah! Já tenho minha aldeia
 minha aldeia é Meu Coração ardente
é a casa de meus antepassados
 e do topo dela eu vejo o mundo.⁶⁰

60 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*. 2ª ed. Projetos Especiais, Lorena, 2018, p. 131.

[Yo no tengo mi aldea / Mi aldea es mi casa espiritual / dejada por mis padres y abuelo / la mayor herencia indígena. / Esa casa espiritual / es donde vivo desde la tierna edad / ella me enseñó los verdaderos valores (...) / pero yo no tengo mi aldea / y la sociedad intolerante me exige / algo físico que no tengo / no porque quiera / sino porque a mi familia se lo quitaron / sin lástima, sin piedad (...) / Ah, ya tengo mi aldea / mi aldea es Mi Corazón ardiente / es la casa de mis antepasados / y desde encima de ella veo el mundo.]

En este poema la autora refleja una transición interna, que comienza al principio del poema con un lamento por no poseer más su territorio originario: “Eu não tenho minha aldeia”. Sin embargo, conforme avanza el texto, la poeta parece tomar consciencia de una nueva identidad que refleja en los versos finales cuando indica: “Ah!, Já tenho minha aldeia”. En este proceso se aprecia cómo para la autora, el territorio, entendido como un espacio físico, deja de ser el soporte de su identidad, o la causa de su crisis identitaria. Tal y como indica en el poema, el territorio perdido se transmuta en una “casa espiritual”. Aquí la poeta construye un territorio imaginario que termina penetrando en su corazón, término enfatizado a través del uso de la mayúscula. Este espacio imaginario o casa espiritual, está compuesta por una herencia cultural de las enseñanzas de sus antepasados. Son estas enseñanzas de sus antepasados, personificadas en la figura de su abuela, atendiendo a su biografía, las que permiten a Potiguara crear aquel sistema de “verdaderos valores” con los que trata de dirigir su camino a través del mundo que le rodea.

De este modo, la disociación o el hibridismo identitario deja de tener una connotación limitadora de la personalidad de la poeta. La herencia cultural se convierte en guía para conducir su camino a través de la sociedad y el territo-

rio en el que se desarrolla su vida. Por ello, la poeta resuelve el conflicto identitario planteado al inicio del poema con un apelo a la «casa de mis antepasados» sobre la cual “veo el mundo”.

En las poesías de Graça Graúna, también se pueden encontrar ejemplos que reflejan cómo el lamento por la pérdida del territorio originario y las culturas del pasado no son incompatibles con el desarrollo de un nuevo proceso de reconstrucción identitaria, a partir de la simbolización del territorio. Esta poeta nos presenta esta idea como la de un espacio imaginario, recreado a través de la poesía, en el que el yo poético puede acceder a su naturaleza íntima y a su relación con el mundo. Este espacio es presentado por la poeta en obras como el poema “Canto Peregrino”, escrito en español, la poeta recrea este territorio imaginario:

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. (...)
Yo tengo un collar
de muchas historias
y diferentes etnias.
Si no lo reconocen, paciencia.
Nosotros habemos de continuar gritando
la angustia acumulada
hace más de 500 años.⁶¹

61 GRAÚNA, G., *Tear da palavra*. M.E., Belo Horizonte, 2007, p.11.

En estos versos, la poeta nos describe el recuerdo de un territorio utópico, rodeado de naturaleza pura, como metáfora de aquella América precolonial. Este territorio nos remite a la memoria de un tiempo pasado, acumulada en “Las piedras de mi collar”. Es a partir de esta memoria del territorio ancestral donde comienza la propuesta de construcción o reconstrucción identitaria que la autora dirige, tanto a los indígenas que viven “en el seno de las florestas”, como a aquellos *desaldeados* que acabaron asentados en “los desiertos de las ciudades”.

También cabe destacar la presencia de otros ejemplos poéticos en los que el desarraigo personal de la identidad indígena con respecto al espacio físico vital es suplido por una vinculación identitaria del sujeto poético con todos los territorios en los que se asientan los pueblos originarios en el Brasil contemporáneo. Este es el caso de la autora Potyra Terena, nacida en Brasilia, y descendiente de indígenas del pueblo Terena asentados en la capital del país. En su poema “Ancestralidade Presente nos Biomas” se nos presenta esta vinculación identitaria cuando escribe:

Somos mulheres originárias
Estamos na Amazônia, Caatinga,
Cerrado, Mata Atlântica e Pantanal,
A nossa cultura ancestral.
Em nós existe terra, água, ar e fogo,
São elementos de nossa essência
Porque desde o tempo da coroa já vivíamos em resistência. (...)
Onde quer que vivamos somos território nacional
Um patrimônio cultural anticolonial.⁶²

62 TERENA, P., “Ancestralidade presente nos biomas”, en *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 174.

[Somos mujeres originarias / Estamos en la Amazonia, Caatinga / Cerrado, Bosque Atlántico y Pantanal, / Nuestra cultura ancestral. / En nosotras exista tierra, agua, aire y fuego, / Son elementos de nuestra esencia / Porque desde tiempos de la corona ya vivíamos en resistencia. (...) / Dondequiera que vivamos somos territorio nacional / Un patrimonio cultural anticolonial.]

Aquí, Terena une el sujeto poético con la conciencia de todas las mujeres indígenas del país. Nuevamente, el yo poético colectivo se impone sobre la historia personal. El territorio, tal y como escribe la poeta, existe «donde quiera que vivamos». La propia autora, en su autobiografía describe en breves palabras su idea acerca de la relación entre la identidad indígena y el espacio físico, señalando que: “Lucho, principalmente por la demarcación de nuestras tierras, que es esencial para nosotros, porque no existe territorio si no existe un pueblo. Somos territorio porque somos pueblo, incluso no estando en las aldeas, porque ¡el origen no se apaga!”⁶³. En la línea de las anteriores autoras, para Terena, el espacio vital deja de ser una realidad personal meramente física, para convertirse en una causa reivindicativa. A través de la solidaridad con la lucha de todos los pueblos originarios, la poeta inscribe su historia personal en la causa de un pueblo o, en un sentido estricto, de una realidad panindígena en la que son compartidas reivindicaciones comunes. Esta realidad acaba por constituir un “Patrimonio cultural anticolonial”, en palabras de la poeta, frente al Estado y el resto de la sociedad brasileña.

63 *Idem*, p. 174.

Capítulo 8

La memoria en la expresión identitaria

Sería difícil diseñar un patrón común válido que englobara los grandes procesos coloniales que se han desarrollado a lo largo de la historia. Son notables las diferencias ideológicas y materiales que han inspirado la formación de los grandes imperios en la historia de la humanidad. Sin embargo, en un ejercicio de máxima simplificación se puede afirmar que la base de todos estos procesos coloniales comparte una premisa común, como es la lucha entre los habitantes originarios y los grupos de población procedentes de las metrópolis, por el control de los territorios colonizados y por la extracción de sus recursos naturales. A partir de esta premisa, se desarrollan una serie de hechos históricos que pueden ser contados e interpretados de modos muy diferentes.

El proceso de colonización del territorio de Brasil por parte de los portugueses ha suscitado hasta nuestros días la publicación de un gran volumen de libros, artículos, informes y obras literarias. En estos textos, diferentes autores han tratado de dar una interpretación sintética de multitud de hechos acontecidos a lo largo de un extenso periodo de

tiempo. Este proceso colonial ha sido analizado siguiendo orientaciones muy diferentes e incluso opuestas, en publicaciones de tipo histórico, literario, religioso, político, etc. Ahora bien, a pesar de las diferencias, estos textos presentan un elemento común, como es el de haber sido escritos por escritores de origen o descendencia europea. Este hecho ha favorecido que, a lo largo del tiempo las interpretaciones sobre el pasado de Brasil se hayan visto, de algún modo, influenciadas o, al menos, condicionadas por la presencia de un discurso oficial, con unos postulados que describíamos al comienzo de esta obra, y por su implantación paulatina en el imaginario social. Tal y como señala Eni Orlandi, en la historiografía brasileña, los indígenas siempre fueron representados como individuos sin voz o que hablaban por medio de otros:

Efectivamente, el indio no habla en la historia de Brasil. Él solo habla por medio de los misioneros, de los científicos, de los políticos (...). Él no habla para que no se posicione fuera de ciertos sentidos necesarios para la construcción de una identidad brasileña determinada en la que el indio no cuenta. Se trata de la construcción de sentidos que sirven, sobretodo, a la institución de las relaciones colonialistas entre los países europeos y el Nuevo Mundo⁶⁴.

Como referíamos en el capítulo de esta obra dedicado a la ideología del mestizaje, en Brasil se creó a lo largo del tiempo un imaginario conciliador del proceso de fundación de la nación. El origen traumático de la colonización fue sustituido por la figuración de un territorio integrador, pacificado y unido, en el que evolucionan las tres principales matrices étnicas cuyas relaciones son descritas según una

64 ORLANDI, E., *Terra à vista*, Cortez/Unicamp, Campinas, 1990, p. 59.

óptica que “naturaliza” el proceso de mestizaje. Es decir, la victoria del colonizador y la necesidad de afianzar su posición predominante requería de un discurso pacificador en el que teóricamente todos los otrora enemigos acaban formando parte de un mismo grupo social. Este discurso pacificador requería la ocultación de la memoria de la colonización. Vencedores y vencidos pasarían, en esta construcción ideal, a formar parte de un mismo cuerpo social mestizo cuya memoria comenzaba a partir de su miscigenación.

Durante muchos años esta ha sido la voz dominante y casi exclusiva del discurso político, histórico y literario sobre el pasado de Brasil. Sin embargo, el recurso a la lengua portuguesa, por parte de los y las poetas indígenas permite, por primera vez, escuchar la voz de aquella parte implicada, y a menudo silenciada, en este proceso de colonización. Esta parte estaría compuesta por todos aquellos pueblos indígenas, como parte que fue derrotada en aquel proceso histórico. Siglos después del comienzo de la colonización nos encontramos con una literatura escrita por poetas indígenas en la se nos muestra una visión radicalmente opuesta a aquella representación con carácter conciliador de la creación de Brasil.

En esta visión, el primer hecho que sorprende es que para estas poetas la implantación colonial, a diferencia de la visión eurocéntrica, no se limita a una realidad iniciada y concluida en el pasado, sino que mantiene una proyección hasta el momento actual. Esta proyección se manifiesta en un proceso de apropiación y explotación de los territorios ancestrales de los indígenas y de sus recursos naturales. Este proceso ha promovido unas situaciones de carácter social, político y cultural que han colocado a los pueblos indígenas

en una posición próxima a la extinción identitaria. Ante esta realidad, los autores y autoras indígenas se rebelan, estableciendo una ruptura con aquellos mitos cimentados desde la literatura indianista decimonónica, en la que se representaba la aculturación voluntaria y natural por parte de los indígenas frente a la cultura colonial eurocéntrica, ante su alegada superioridad moral y técnica.

En este contexto, la poesía escrita por mujeres indígenas irrumpirá en el panorama literario brasileño contemporáneo como un conjunto de manifestaciones individuales que parten de unas líneas temáticas comunes. Entre estas líneas que ocupa un lugar predominante la reinterpretación o reescritura de la historia de sus pueblos a través de la poesía en el Brasil contemporáneo. Este ejercicio de reinterpretación del pasado no se limita a una manifestación literaria de denuncia social, sino que se inscribe en un contexto más amplio e íntimamente vinculado a la cosmovisión de estos pueblos indígenas. Tal y como destaca el autor indígena Daniel Mundukuru, la memoria indígena no se limita a la denuncia del pasado, entendida como un elemento desvinculado del presente. Según este escritor, para los pueblos indígenas la memoria es, al mismo tiempo: “pasado y presente que se encuentran para actualizar los repertorios y encontrar nuevos sentidos que se perpetuaran en nuevos rituales que abrigaran elementos nuevos en un movimiento circular perpetuo a lo largo de su historia”⁶⁵.

En este sentido, el examen de la muestra de poesías, utilizada en esta obra nos permite apreciar cómo dicha reescritura

65 MUNDURUKU, D., “Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: o reencontro da memória”, en: J. DORRICO, L. DANNER, H. CORREIA, F. DANNER (Eds.). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção*. Porto Alegre, Fi, 2018, p. 81-83.

tura o deconstrucción de la historia, lejos de ser expresión de un mero lamento por el destino de sus antepasados, supone una herramienta fundamental para la reconstrucción de la identidad indígena en dentro de la sociedad contemporánea. Esta labor de deconstrucción de la historia colonial comienza con la propia denominación de los indígenas como “indios”. Frente a esta referencia genérica se rebela la poeta Márcia Kambeba, en su poema “Índio eu não sou”, cuando escribe:

Não me chame de “índio” porque
Esse nome nunca me pertenceu
Nem como apelido quero levar
Um erro que Colombo cometeu (...).

Esse nome me traz muita dor
Uma bala em meu peito transpassou
Meu grito na mata ecoou
Meu sangue na terra jorrou (...).

Ele veio sem permissão
Com a cruz e a espada na mão
Nos seus olhos, uma missão
Dizimar para a civilização.

“Índio” eu não sou.
Sou Kambeba, sou Tembê
Sou kokama, sou Sataré
Sou Guarani, sou Arawaté
Sou tikuna, sou Suruí
Sou Tupinambá, sou Pataxó
Sou Terena, sou Tukano
Resisto com raça e fé⁶⁶.

[No me llame “indio”, porque ese nombre nunca me perteneció
/ Ni como apellido quiero llevar / Un error que Colón come-

66 KAMBEBA, M., *Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade*. 2^a ed. Pólen, São paulo, 2018, p.27.

tió (...) / Ese nombre me trae mucho dolor / Una bala en mi
pecho traspasó / Mi grito en el bosque resonó / Mi sangre por
la tierra chorreó (...) / Él vino sin permiso / Con la cruz en la
mano / en sus ojos una misión / Diezmar para la civilización /
“Indio” yo no soy / Soy Kambeba, soy Tembé / Soy Kokama, soy
Sataré / Soy Guaraní, soy Arawaté / Soy Tikuna, soy Siruini /
Soy Tupinambá, soy Pataxó / Soy Terena, soy Tukano / Resisto
con raza y fe.]

Kambeba, en este poema, asocia esta denominación de “indio” con el histórico error geográfico de Cristóbal Colón, a partir del cual se origina el tantas veces mitificado encuentro de los ejércitos colonizadores y las misiones evangelizadoras con los pueblos indígenas de América. El problema es que, en realidad, bajo la denominación genérica de “indio” no subyace apenas un error inicial de localización del colonizador sino también connota una ignorancia e incluso una negación de la historia y de la identidad de los pueblos originarios. Como denuncia la poeta, aquella denominación reduce a un todo genérico un universo formado por cientos de pueblos indígenas, poseedores de diferentes lenguas y culturas, que se esparcen a lo largo de un espacio geográfico con una extensión semejante a la de todo el continente europeo. Frente a las connotaciones del término “indio”, Kambeba se rebela con unos versos que en los que el sujeto poético reivindica su cultura e identidad desdoblándose en una diversidad de pueblos originarios de su Brasil natal.

Tal y como referíamos anteriormente, a diferencia de la historiografía occidental que considera la colonización como un proceso político que concluye cuando el territorio objeto consigue alcanzar propia soberanía como Estado independiente, para las poetas indígenas este proceso colonial es una realidad multiforme que, bajo diversas capas, se extiende hasta el momento actual. La diferencia con el pasado

es que actualmente se desarrolla bajo la dirección de unos dirigentes políticos y unas élites económicas, detentores del mismo pensamiento colonial en lo que se refiere a los indígenas. Es decir, el color de la bandera no afecta a la esencia misma del proceso de apropiación y explotación de los territorios indígenas. Esta noción continuista la podemos apreciar en poemas tales como “Era uma vez” de Graça Graúna, en el que escribe:

Um pernil de carneiro
retalhado em fatias
aos que foram chegando
cada vez mais estrangeiros.
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.⁶⁷

[Una pierna de cordero recortada en lonchas / Y los que fueron llegando / Cada vez más extranjeros / En el vaivén de troncos / cuántas naciones sollozando / Y los hombres dañinos seduciendo la taba / Embarazados de malicia / Sedientos de guerra

67 GRAUNA, G., *Tear da palavra*, S.N., Belo Horizonte, 2007, p. 31.

/ Bailan la falsedad / Esterilizan la fiesta / De quinto a quinientos / El oro se encantó / Plastificaron el verde / Pavimentaron el destino. / Y fue sucediendo / Y oscureciendo, / pero por la mañana, bien temprano / más allá de la Gran Agua / vi a un niño soñando / con la hermosa IVY-MARÁEY (Tierra sin males).]

En este poema podemos ver cómo Graça Graúna coloca dos planos temporales en paralelo. Uno es el pasado, marcado por el inicio de la colonización, con la llegada de unos hombres que desconocían el territorio y la sociedad con la que se encontraban, siendo “cada vez más extranjeros”. El trofeo de la conquista es simbolizado por la metáfora de la pierna de cordero, aplicado tradicionalmente a la forma de Brasil. Una vez conquistada, la pierna es trágicamente recortada en lonchas, simbolizando la división administrativa del territorio de Brasil bajo el sistema de Capitanías durante la fase inicial de la colonización por los portugueses.

La autora enfatiza el recuerdo trágico para los indígenas, de este periodo colonial en el que los donatarios de la corona adquirirían poderes plenos sobre los destinos de la población local y sobre los recursos naturales de sus territorios. El pasado se vuelve presente bajo la forma de una colonización continua en el Brasil independiente. Esta continuidad, en lo temporal y en lo sustantivo, es simbolizada por la poeta cuando, metafóricamente, se refiere a la plastificación de la naturaleza y a su pavimentación urbana. La degradación medioambiental supone un proceso especialmente trágico para las comunidades indígenas que tradicionalmente han sustentado su vida a partir de una relación armoniosa con su entorno natural. A pesar de esta visión eminentemente sombría, la autora deja abierta una puerta para la esperanza. Esta esperanza está representada por la figura de un niño indígena que sueña con

la “hermosa IVY-MARÃEY”, que la autora enfatiza usando la letra mayúscula. Se trata de una figura originaria de la mitología del pueblo guaraní simboliza a una Tierra sin males, en el sentido de una tierra prometida, y en la que viven los antepasados en la cosmovisión de este pueblo indígena. La identidad indígena se mantiene viva a pesar de un pasado traumático. Por ello, y la autora mantiene viva a través del sujeto lírico la utopía que está representada en los sueños de este nuevo indígena, representado por un niño.

La idea de la colonización como proceso vivo y continuo la podemos ver igualmente reflejada en el poema titulado “Sou Truká”, escrito por la poeta Joana Truká, en el que escribe:

Sou truká, nascida da jurema
A minha alma corre livre nas matas,
Sobrevivi em meio a tantas injustiças
E pessoas caladas.
Foi pra isso que nasci, pra falar por
Todas as minhas gerações que foram silenciadas.
Sou a herança de toda uma luta que foi travada,
Sou a herança de toda uma cultura que foi violada,
Sou a herança de toda uma nação que lutou contra a
invasão,(...)
Sou eu a sobrevivente da escravidão,
Sou eu a que nasceu de um estupro e da miscigenação,
Sou eu a que até hoje sofre as consequências da colonização⁶⁸.

[Soy Truká, nacida de la jurema / Mi alma corre libre en el bosque / Sobreviví en medio de tantas injusticias / Y personas calladas / Fue para eso por lo que nací, para hablar por / Todas mis generaciones que fueron silenciadas / Soy la herencia de toda una lucha que fue realizada / Soy la herencia de una cultura que fue violada, / Soy la herencia de una nación que luchó con-

68 TRUKA, J., “Sou Truká”, en *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 132.

tra la invasión / (...) Soy yo la superviviente de la esclavitud, /
Soy yo la que nació de una violación y de la miscigenación, / Soy
yo la que sufre las consecuencias de la colonización.]

En estos versos podemos ver reflejado el recurso al sujeto lírico colectivo. La poeta, en nombre del pueblo indígena *truká*, supedita su escritura a la denuncia del trauma colectivo de la colonización utilizando los tres términos fundamentales, como son el silenciamiento, la esclavitud y la violación de las mujeres de su pueblo. Simultáneamente, la autora expresa un vínculo entre aquel trauma del pasado y la realidad actual de su pueblo por medio del uso del concepto de herencia. En el contexto actual, se prolongan las consecuencias de la colonización bajo la forma de la marginación política y cultural de aquellos que lograron sobrevivir a lo largo de “generaciones silenciadas”. Estos indígenas contemporáneos portan la herencia de una cultura que fue violada, en un sentido literal, para las mujeres, y metafórico, para su identidad.

La deconstrucción de la historia a través de los poemas de estas mujeres, no se limita a la denuncia de las atrocidades del pasado, sino que también transmite al resto de la sociedad brasileña un mensaje de existencia y de resistencia identitaria frente al mito de la extinción de estos pueblos en el Brasil independiente. Por ello, el concepto de supervivencia adquiere una relevancia fundamental, ya que establece una continuidad entre aquellos indígenas que en el pasado se enfrentaron a la barbarie colonial y sus actuales descendientes.

Una muestra de esta reivindicación existencial, basada en la resistencia a la asimilación, podemos apreciarla en el poema titulado “Ancestralidade” de Gleice Ferreira, en el que escribe:

Atravessaram o mar
E defloraram as matas
As mulheres
A terra
Pindorama.
Jaci escureceu
Entristeceu
E chorou.
Dominaram os nativos
Extinguiram a sua fé
E a bíblia goela abaixo os enfiou(...)
Só esqueceram que somos raízes.
Resistimos.
Existimos.
Lutamos.
Mesmo nos dias mais sombrios⁶⁹.

[Atravesaron los mares / talaron los bosques / Las mujeres /
La tierra / Brasil / Jaci se oscureció / Se entristeció / Y lloró. /
Dominaron los nativos / Extinguieron su fe / Y la Biblia, debajo
de la garganta les clavó / (...) / Solo olvidaron que somos raíces.
/ Resistimos. / Existimos. / Luchamos. / Incluso en los días
más sombríos.]

En este poema, la autora establece un vínculo entre el destino de los pueblos indígenas y el de su territorio y su mitología. En este sentido cabe interpretar la contraposición que la autora realiza entre el llanto de “Jaci”, en la mitología de los pueblos tupí diosa de la luna y la fecundidad, y la violencia a través de la cual la fe cristiana es impuesta por los colonizadores a los pueblos indígenas, simbolizada por la Biblia, a modo de espada clavada bajo la garganta. Sin embargo, a pesar de la violencia y de la opresión, la ancestral cultura de su pueblo consigue resistir y existir hasta nues-

69 FERREIRA, G., “Ancestralidade”, en *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022, p. 111.

tros días, porque, tal y como reivindica la autora “somos raíces”. A través la palabra, esta autora realiza un llamamiento a la existencia y resistencia de unos pueblos originarios que mantienen el vínculo a su cultura ancestral a través de la memoria de sus antepasados.

El pasado, por ello, se nos presenta como una herramienta para la afirmación de la identidad indígena en la sociedad contemporánea. Ambos planos temporales, pasado y presente, se funden en el marco de una causa reivindicativa panindígena, tal y como lo expresa Márcia Kambeba, en el poema “União dos povos”:

Nós, povos indígenas,
Habitantes do solo sagrado,
Mesmo sem nossa aldeia,
Somos herdeiros de um passado.
Buscamos manter a cultura,
Vivendo com dignidade,
Exigimos nosso respeito,
Mesmo vivendo na cidade.
Somos parte de uma história,
Temos uma missão a cumprir,
De garantir aos *tanu muariry*,
Sua memória, seu porvir⁷⁰

[Nosotros, pueblos indígenas, / Habitantes del suelo sagrado, / Incluso sin nuestra aldea, / Somos herederos de un pasado. / Buscamos mantener la cultura, / Viviendo con dignidad, / Exigimos nuestro respeto, / Incluso viviendo en la ciudad. / Somos parte de una historia, / Tenemos una misión que cumplir, / De garantizar a los nietos, / Su memoria, su porvenir].

70 KAMBEBA, M. Ay *Kakyri Tama*. (Eu moro na cidade). Grafisa Gráfica, Manaus, 2013, p. 35.

A pesar de que Kambeba se destaca por la firme defensa de la diversidad y heterogeneidad cultural de los pueblos indígenas, en este texto el sujeto poético habla en nombre del conjunto de los indígenas expresando un discurso reivindicativo común. La colonización cambió irreversiblemente la organización social de estos pueblos y, por ello, el territorio dejó de ser la base espiritual de su identidad en el Brasil poscolonial. Sin embargo, incluso sin la aldea, como escribe la poeta, se impone una misión vital para los indígenas contemporáneos como es el de la transmitir a las generaciones venideras la memoria histórica de su cultura como base de su identidad, de cara al presente y al futuro. Este futuro aparece simbolizado por la figura de los nietos, o los *tanu muariry*, como son denominados, utilizando de modo intencionado el término tupí en el poema original en portugués.

Realmente, la deconstrucción o reescritura del pasado en esta poesía que analizamos no aporta, por sí misma, una nueva visión que no fuera conocida con anterioridad por los indígenas. Sin embargo, el acto de plasmar esta visión deconstructiva en obras literarias escritas en la lengua nacional, el portugués, puede interpretarse como un llamamiento al diálogo dirigido al resto de la sociedad brasileña. Este llamamiento, en forma interrogativa retórica lo encontramos nítidamente representado en el poema, precisamente titulado “Brasil”, de Eliane Potiguara, en el que se incluyen los siguientes versos:

Que faço com minha cara de índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos? (...)
Que faço com minha cara de índia?

E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?
Brasil, o que faço com minha cara de índia?
Não sou violência
Ou estupro
Eu sou história
Eu sou cunha
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.
Ventre que gerou
O povo brasileiro
Hoje está só...
A barriga da mãe fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo⁷¹.

[¿Qué hago con mi cara de india? / ¿Y mi cabello / Y mis arrugas / Y mi historia / Y mis secretos? (...)/ ¿Qué hago con mi cara de india? / ¿Y mi sangre / Y mi conciencia / Y mi lucha / / Y nuestros hijos? / Brasil, ¿Qué hago con mi cara de india? / No soy violencia / O violación / Yo soy historia / Yo soy guerrera / Barriga brasileña / Ventre sagrado / Pueblo brasileño / Ventre que generó el pueblo brasileño / Hoy está solo / La barriga de la madre fecunda / Y los cánticos que antaño cantaban / Hoy son gritos de guerra / Contra la masacre inmunda.]

En este texto la poeta expresa, en primera persona, el dilema identitario que se presenta ante las poetas indígenas que viven asentadas en las grandes ciudades. Este dilema se deriva de la ausencia del territorio originario sobre el que construir una identidad propia. La propia autora, por su experiencia vital que describíamos anteriormente,

71 POTIGUARA, E., *Metade cara, metade mascara*, Global, Sao Paulo, 2004, p. 32.

se sitúa en el centro de este dilema identitario, compartido por una parte considerable de los indígenas brasileños. Mientras que, en la concepción de una parte importante de la sociedad brasileña, los indígenas son aquellos que viven en la selva, aislados del resto de la sociedad, vistiendo taparrabos y con sus cuerpos decorados con pinturas exóticas, la realidad cotidiana de los indígenas asentados en las ciudades es muy diferente. Es verdad que, básicamente visten y mantienen unos hábitos de vida semejantes a los del resto de la sociedad en la que viven, pero no es menos cierto que muchos de ellos se consideran herederos de la identidad de aquellos indígenas, antepasados suyos, que lucharon contra la colonización y acabaron por ser expulsados de sus territorios de origen.

Ante esta dualidad, en la que sus propios rasgos físicos no tienen ningún significado para el resto de la sociedad, la poeta dirige la pregunta esencial con la que comienza el poema: “Brasil: Qué faço com a minha cara de índia?”. Seguidamente, la poeta, en breves pero certeras palabras, describe los pilares básicos de su identidad: sus rasgos, sus arrugas, como depositarias de su memoria, su conciencia, su lucha, su futuro. Es realmente en el contexto de la lucha por la existencia y resistencia identitaria en el que Potiguara sitúa la realidad actual de los hijos de los pueblos originarios de Brasil. Esta lucha es multiforme y se libra, entre otros ámbitos, a partir de la reinterpretación del pasado colonial, después de cinco siglos de discursos épicos o conciliadores. Ante esta realidad, la poeta se refiere con vehemencia a aquella “masacre inmundada”, en la que los antiguos rituales se convierten en verdaderos “gritos de guerra”. El diálogo se vuelve una necesidad en la sociedad contemporánea porque, tal y como afirma la poeta,

los indígenas forman parte del pueblo brasileño. Una parte esencial, ya que, como indica, en el vientre de las mujeres violentadas se generó un pueblo brasileño que hoy día, en su mayoría, porta genes indígenas en diversa proporción. La historia del proceso colonial trató de extinguir la identidad de los pueblos indígenas. Fue precisamente su resistencia ante aquella masacre colonial la que justifica la existencia identitaria que expresa y reivindica Potiguara en este conmovedor poema.

Esta noción de resistencia histórica es la que subyace a lo largo de la poesía de estas mujeres indígenas como su señal básica de identidad en el tiempo presente. Tal y como lo plantea la poeta Meyriane Costa, en su poema “Índia-Mulher”, es aquella memoria histórica la que legitima su reivindicación identitaria como mujer y como indígena en los albores del tercer milenio:

Silenciosa,
Muitas vezes só se ouve o barulho de seus pés. Que jeitosa!
Do bater de um pilão, no gemido de quem irá trazer mais um
filho de Tupã.
Onde está aquela índia pega na mata?
Cobriram-na história.
E sempre uma repetida canção.
Daquela que nem é negra, nem branca,
A chamam de parda!
Escondida na mata fechada,
No mangue, também encharcada.
Sua história acabou num rio de sangue.
E agora você me conhece?
Não sou índia pra você, porque agora estou vestida, sem vergonha e meu falar é poesia. Ou será...
Porque estou escondida no olhar de quem me ignora, no desdenho do seu preconceito.
Não, não me olhe achando defeito.

Só lhe digo uma coisa.
Sou livre, sou mulher, sou índia!
Não mendigo seu respeito. (Costa, 2021, p. 28)

[Silenciosa, / Muchas veces solo se oye el ruido de sus pies. / ¡Que maja! / Del golpe en un pilón, en el gemido de quien traerá otro hijo de Tupã (Dios). / ¿Dónde está aquella india capturada en el bosque? / La cubrieron en la historia. / Y siempre una canción repetida. / De aquella que no es negra ni blanca, / ¡La llaman parda! / Escondida en el bosque cerrado, / En el manglar, también encharcada. / Su historia acabó en un río de sangre. / ¿Y ahora usted me conoce? / No soy india para usted, porque ahora estoy vestida, sin vergüenza y mi forma de hablar es la poesía. O será... / Porque estoy escondida en la mirada de quien me ignora, en el desdén de sus prejuicios. / No, no me mire encontrando defectos. / Solo le digo una cosa. / ¡Soy libre, soy mujer, Soy india! / No mendigo su respeto.]

En estos versos la autora se refiere a las cuestiones básicas que hemos tratado a lo largo de este capítulo. El poema se divide en dos planos temporales. El pasado está representado por el silenciamiento de la identidad de una mujer indígena que se limita a arrastrar los pies mientras trabaja. Esta mujer arrastra una experiencia vital trágica de esclavitud y de negación identitaria. El Estado la condenó a un cajón de sastre en el que tenían cabida los que no eran ni blancos ni negros, es decir los indígenas. Los supervivientes de la colonización y la asimilación tuvieron que refugiarse en territorios cada vez más apartados de la sociedad colonial. Con la pregunta retórica: “¿Y ahora usted me conoce?”, la autora valoriza el papel de la poesía como herramienta de denuncia del devenir histórico de los indígenas en la sociedad colonial. A partir de aquí el poema se sitúa en el plano del presente. Denuncia los estereotipos que niegan una identidad indígena a la mujer que “está vestida”, es decir, que vive conforme a la usanza de la sociedad poscolonial, que es capaz de escribir poesía. El poema finaliza con un potente

mensaje reivindicativo, afirmando su identidad como mujer libre y como indígena y exigiendo el respeto debido. Difícil, en tan pocas palabras, hablar más alto y más claro de lo que manifiesta Meyriane Costa a través de este poema. Pasado y presente se vuelven un todo inseparable en el mensaje que las poetas indígenas transmiten al resto de la sociedad.

Capítulo 9

Conclusión

A lo largo de esta obra hemos tratado de presentar los aspectos fundamentales de la corriente literaria formada por la poesía escrita por mujeres indígenas en Brasil. La investigación realizada nos ha permitido apreciar como este movimiento se generó a partir del trabajo individual y solitario de una serie de autoras pioneras que, con sus obras, funcionaron como detonante de una explosión creativa de poesía escrita por mujeres indígenas en todo Brasil. El rápido desarrollo de esta corriente literaria se debe a diversos factores. Tal vez, el más relevante de estos factores es el de la presencia de una serie de temas, reflexiones y reivindicaciones, con los que se sienten identificados miles de descendientes de los pueblos originarios de Brasil, y que hoy día se encuentran asentados en la mayoría del país. Es decir, aquellos temas tratados en estas poesías no son más que expresiones, a través de la literatura en portugués, de ideas y sentimientos que anidan en la conciencia de gran parte de estos indígenas contemporáneos desde tiempo secular. En este sentido, la investigación realizada nos ha permitido ve-

rificar que el más relevante de estos sentimientos, reflejado de modo preferente en la poesía que analizamos, es el de la existencia a través de la resistencia, de una identidad indígena. Esta identidad, entendida como elemento diferenciador en el contexto cultural supone la identificación de estos indígenas con la historia, las enseñanzas, la memoria y el territorio de sus antepasados. De este modo, las poetas indígenas reivindican una continuidad y una identificación con la historia de aquellos indígenas que fueron derrotados y silenciados a lo largo del proceso de colonización de Brasil y de la implantación de una nueva sociedad en torno a valores eurocéntricos.

El análisis de este complejo contexto histórico y social nos ha llevado a remontarnos hasta los orígenes de la formación de Brasil. Así, a lo largo de esta obra hemos podido apreciar cómo el proceso de formación de Brasil como nación independiente ha incluido elementos que van más allá de los aspectos meramente políticos. Realmente, el proceso de formación de una nación, entendida como una comunidad de individuos cohesionada en torno a un patrimonio cultural y a un territorio común, implica la formación de una identidad en la que dichos individuos se consideren representados. El problema esencial al que se enfrentaron las autoridades y la intelectualidad brasileña, a la hora de construir un discurso identitario nacional, fue el de tratar de compatibilizar un proceso como fue la implantación colonial europea, cargado de acontecimientos traumáticos para los pueblos indígenas y los esclavos importados de África, con un discurso de carácter integrador y conciliador. En este contexto, la solución a la que recurrieron las élites dirigentes del nuevo país fue la de hacer una tabla rasa, en el sentido histórico, en lo que respecta al pasado precolonial del país.

A partir de la llamada “ideología del mestizaje” el discurso político del país se centró en la extinción de la identidad de los pueblos indígenas en aras de la formación de una nueva sociedad mestiza que reuniría las principales virtudes de los pueblos que la originaron. De esta manera, desde un punto de vista teórico, finalizaba el enfrentamiento que supuso la implantación colonial y en su lugar comenzaba una nueva historia, la del Brasil mestizo e integrador. En esta historia, el indígena continuaba existiendo siempre que se mantuviera alejado de las zonas colonizadas del litoral del país. De este modo, el indígena quedará estereotipado como un individuo con un modo de vida primitivo y exótico y que se refugiaba en las zonas más inaccesibles del interior del país. En cuanto a los indígenas que vivían a lo largo del país, en contacto con el resto de la sociedad, su identidad, cultura y costumbres eran, simplemente ignoradas por el discurso político, en favor del nuevo mestizaje. El problema es que este planteamiento apenas funcionó desde un punto de vista teórico, creando mitos como el de un país sin racismo. En la práctica, la sociedad poscolonial mantuvo las estructuras jerárquicas de poder heredadas del colonialismo y los indígenas, junto con los afrodescendientes, se mantuvieron ocupando los escalafones inferiores de la jerarquía social clasista.

Ahora bien, tras ser repetidamente pronunciado por las autoridades del país, este discurso pretendidamente integrador acabará por penetrar en las temáticas de los escritores, dando origen a la llamada “literatura indianista”. La necesidad o la oportunidad de crear una literatura de carácter épico que contribuyera a afianzar la identidad nacional propició que autores del siglo XIX como José de Alencar o Gonçalves Dias dieran origen a una tradición literaria en la que los pue-

blos indígenas se extinguían culturalmente a partir de su fusión voluntaria con la sociedad poscolonial. El resultado de esta idílica fusión sería el surgimiento de un mestizaje integrador de la esencia de ambas culturas que otorgaba carta de identidad al nuevo Brasil. Una vez implantado en el ámbito político y en el ámbito intelectual, era cuestión de tiempo que estas ideas se implantaran en el imaginario colectivo de gran parte de la sociedad brasileña a través de medios tales como el sistema educativo nacional.

Probablemente, sería un ejercicio tan poco útil como impreciso el tratar de delimitar las características de una corriente literaria como es la formada por la poesía escrita por mujeres indígenas brasileñas. Dado que es una corriente reciente y pujante, entendemos que debe ser analizada desde la perspectiva de un proceso en formación. A lo largo de las últimas dos décadas transcurridas desde la publicación de la obra *Metade cara, metade máscara* de Eliane Potiguara, Brasil ha sido testigo de la aparición de una producción poética en la que se fusionan profundos e importantes aspectos existenciales de una parte de su sociedad, como son los indígenas. Tal y como escribía Graça Graúna, en esta literatura se puede apreciar la presencia de identidades, utopías, complicidades, esperanza, resistencia, historia o diáspora. Estos elementos se presentan, en proporciones variables, como partes de una combinación que da unidad y coherencia temática a la obra poética de mujeres, en muchos casos, alejadas en lo espacial y en lo temporal pero unidas en torno a causas comunes.

Y es que, no todo lo que el “hombre blanco” trajo a Brasil fue negativo. Entre otras innovaciones, trajo la escritura alfabética, un medio a partir del cual se pudo desarrollar la literatura. Con el paso del tiempo y la incorporación de

los indígenas al sistema de educación nacional, éstos comprendieron que la escritura en la lengua del “otro”, es decir, el portugués, podría ser una herramienta asequible y poderosa para difundir aquel conocimiento ancestral que antes se transmitía en las reuniones a la luz de la hoguera o en el ámbito doméstico con los abuelos. Por su parte, la sociedad brasileña eurodescendiente también comprendió, especialmente tras la democratización del país, que Brasil es una realidad multicultural y multiétnica en la que los indígenas deben jugar un papel relevante, aunque solo fuera por su condición de pueblos originarios del país. Para ello, el primer paso debería pasar por el conocimiento de la realidad social, histórica y cultural de estos pueblos. En este sentido se inscribe el creciente interés del mundo académico, especialmente en el ámbito universitario, por aproximarse al conocimiento de los indígenas como una parte constitutiva de Brasil. Por otra parte, los indígenas comprendieron que, con la democratización de Brasil, había llegado el momento de hacer llegar su mensaje reivindicativo al resto de la sociedad. Para ello debían utilizar, entre otras herramientas, el poder de la escritura literaria en la lengua común del país. De este modo podrían contar por sí mismos su historia, sus mitos, su cultura y sus anhelos.

Este mutuo y creciente interés por el entendimiento y el conocimiento entre la sociedad dominante y la dominada constituye, a nuestro entender, el factor determinante que nos explica el pujante desarrollo en este país de una poesía escrita por mujeres indígenas. Una poesía que sirve como certificado de autenticidad de la existencia identitaria de los descendientes de los pueblos originarios, tras más de cinco siglos de resistencia, ante las amenazas de extinción en un mundo supuestamente globalizado.

Bibliografía

- BARROS, R., “Memórias e auto-histórias: Poéticas indígenas de autoria feminina”. *Igarapé*, 14 (2). 2021, pp. 92-105.
- CANDIDO, A., *Formação da Literatura brasileira*, Cultrix, São Paulo, 1969, p. 21.
- CANDIDO, A., *A educação pela noite & outros ensaios*, Ática, São Paulo, 2006.
- COSTA, M., *Poesias de uma potiguara: a letra viva é aquela que fala*, b3n, 2021.
- CRUZ, F., “Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético”, en J. DORRICO, F. DANNER, L. DANNER, (Eds.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*, Fi, Porto Alegre, 2020.
- DANNER, L., DORRICO, J., DANNER, F., “Decolonialidade, lugar da fala e voz-praxis estético-literaria: reflexões desde a literatura indígena brasileira”, *ALEA*, 22 (1), pp. 59-74, 2020.
- FREYRE, G., *Casa-grande & senzala. Formação da Família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Global, São Paulo, 2003.
- GRAÚNA, G., *Canto mestizo*, Blocos, Maricá, 1999.
- GRAÚNA, G., *Tear da palavra*. M.E. Belo Horizonte, 2007.
- GRAÚNA, G., *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, Mazza, Belo Horizonte, 2013.

- KAMBEBA, M. *Ay kakyri tama (Eu moro na cidade)*, Grafisa Gráfica, Manaus, 2013.
- KAMBEBA, M. *O Lugar do Saber*, Casa Leiria, São Leopoldo, 2018
- KAMBEBA, M., *Saberes da Floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- KRENAK, A., *Índios do Brasil*, Azougue, Rio de Janeiro, 2015.
- MARX, K., (2001) “Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. En: Manuscritos econômico-filosóficos. Martin Claret. p. 45-59.
- MUNDURUKU, D., “Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: o reencontro da memória”, en: J. DORRICO, L. DANNER, H. CORREIA, F. DANNER (Eds.). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção*. Porto Alegre, Fi, 2018.
- OLIVEIRA, R., *Identidade, etnia e estrutura social*, Livraria Pioneira, São Paulo, 1976.
- OLIVEIRI-GODET, R.,: “Graça graúna: A poesia como estratégia de sobrevivência”. *Interfaces Brasil/Canadá*, 17 (3), 2017.
- ORLANDI, E., *Terra à vista*, Cortez/Unicamp, Campinas, 1990.
- PERRONE-MOISÉS, B., “Terras indígenas na legislação colonial”. (2000). *Revista Da Faculdade De Direito*, Universidade De São Paulo, 95, 107-120.
- PORTO ALEGRE, M., “Cultura e História: Sobre o desaparecimento dos povos indígenas”. *Revista de Ciências Sociais*, 23 (2), 1992, p. 213.
- POTIGUARA, E., *Metade cara, metade mascara*, Global, Sao Paulo, 2004.
- POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*. 2ª Ed. Projetos, Lorena, 2018.
- POTIGUARA, E., *Metade cara, metade máscara*, 3ª Ed., GRUMIN, Rio de Janeiro, 2019.
- POTIGUARA, E., y V. RATTON (Eds.), *Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas*, Amare, Guarujá, 2022.
- QUIJANO, A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014.
- QUINTERO-RIVERA, M., *A cor e o Som da Nação: a idéia de mestiçagem na crítica musical do caribe hispânico e do Brasil (1928-1948)*. Annablume/FADESP, São Paulo, 2000.

- RIBEIRO, D., *Confissões*. Companhia das Letras, São Paulo, 1997.
- SAHLINS, M., *Ilhas da História*. Zahar, Rio de Janeiro, 1990.
- SANTIAGO, S., “O entre-lugar do discurso latino-americano”, en *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2ª Ed., Rocco, Rio de Janeiro, 2000.
- SEGATO, L., “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”, *Revista Estudios Feministas*, 22 (2), 2014.
- SILVA, M., *Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururukari-Uka*, [Tesis de Maestría, Universidade Federal do Amazonas], Manaus, 2012.
- TABAJARA, A. *Coração na aldeia, pés no mundo*, UK´A, Lorena, 2018.
- VIEIRA, F., “Eu Não Sou Sua Princesa: um diálogo entre mulheres”, *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 8 (2), 2019.
- VIEIRA, F., “As literaturas indígenas de mulheres na produção de novas cartografias de (r)existência”, en L. LIMA y A. MACHADO (Eds.), *Oralidades, escritas e identidades: culturas indígenas*, Boa Vista, Roraima, 2023.