



## INTERSECCIONALIDADE E MULTIPLICIDADE FEMININA EM CORDEL: *CORAÇÃO NA ALDEIA, PÉS NO MUNDO*



## INTERSECCIONALITY AND FEMALE MUTIPLICITY IN *CORDEL: CORAÇÃO NA ALDEIA, PÉS NO MUNDO*

Marcia Geralda de ALMEIDA  
Universidade Estadual de Maringá, Brasil

Géssica Francielle Nunes de PAULA  
Universidade Estadual de Maringá, Brasil

RESUMO | INDEXAÇÃO | TEXTO | REFERÊNCIAS | CITAR ESTE ARTIGO | AUTORIA

RECEBIDO EM 23/02/2023 • APROVADO EM 01/11/2023

DOI: <https://doi.org/10.47295/mgren.v12i2.772>

---

### Resumo

---

Este artigo apresenta uma leitura da obra *Coração na aldeia, pés no mundo*, da escritora e cordelista indígena Auritha Tabajara. À luz da teoria da interseccionalidade, esta análise compreende três momentos da obra, os quais se inter-relacionam e se complementam. Verificou-se que diversas categorias da diversidade humana são mobilizadas para sustentar as relações de poder e opressão da mulher indígena, por meio dos domínios de poder cultural, estrutural, disciplinar e interpessoal. Esses domínios de poder acionam raça, classe, gênero, etnia, religião, orientação sexual para determinar os limites, os contornos da feminilidade indígena, nos moldes da concepção eurocentrada de mulher. Entretanto, o cordel de Auritha rejeita esse padrão e sua literatura resiste.

---

## Abstract

---

This article presents a reading of the book *Coração na aldeia, pés no mundo*, by the indigenous writer and cordelist Auritha Tabajara. In the light of the intersectionality theory, this analysis comprises three moments of the book, which interrelate and complement each other. It was found that several categories of human diversity are mobilized to sustain the power relations and oppression of indigenous women, through the domains of cultural, structural, disciplinary and interpersonal power. These power domains mobilize race, class, gender, ethnicity, religion, sexual orientation to determine the limits, the contours of indigenous femininity, along the lines of the Eurocentric conception of woman. However, Auritha's cordel rejects this pattern and her literature resists.

---

## Entradas para indexação

---

**Palavras-chave:** Literatura Indígena. Literatura de Cordel. Auritha Tabajara. Interseccionalidade.

**Keywords:** Indigenous Literature. Literature Cordel. Auritha Tabajara. Intersectionality.

---

## Texto integral

---

### Introdução

Desde a invasão e colonização da terra denominada pelos portugueses como Brasil, os povos originários que sobreviveram às diversas formas de violência do processo colonizador continuam lutando por direitos como a preservação e demarcação do território indígena, a recuperação e a preservação de sua cultura ancestral etc. Assim, esses povos têm buscado caminhos alternativos de re-existência diante dos diversos ataques às suas identidades, inclusive lutando pelo direito à vida, conforme garante a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988). A literatura tem sido um desses caminhos, pois possibilita que os povos originários transmitam suas narrativas orais e ancestrais, além de permitir que eles relatem a história da colonização, a partir da própria perspectiva, recuperando e desvelando séculos de silenciamento e apagamento histórico. Desse modo, assim como o ativismo político e a busca pela formação acadêmica, a literatura significa resistência, uma vez que o indígena adota a ferramenta da escrita para lutar contra o apagamento produzido pela narrativa do colonizador.

De acordo com a pesquisadora Julie Dorrico (2015, p. 14), da etnia macuxi, “através da ferramenta escrita, tida secularmente como superior e que teria sido a base epistemológica e política para a marginalização das culturas indígenas e de suas práticas simbólicas orais”, os povos indígenas não só reafirmam sua identidade como também disseminam sua cultura e tradição e contam sua história de acordo com a perspectiva originária, portanto “a literatura indígena é um local de resistência e de reafirmação, de criação e de recriação da identidade indígena” (DORRICO, 2015, p. 15).

Uma das precursoras da literatura indígena no Brasil, Eliane Potiguara, discorre sobre essa mobilização indígena, em seu livro *Metade cara, metade máscara*, ao afirmar que “Trezentos milhões de povos indígenas no mundo inteiro estão em estado de alerta na defesa de sua identidade, participando de fóruns nacionais, internacionais, participando do Fórum Permanente para Povos Indígenas [...]” (POTIGUARA, 2018, p. 106). A própria autora afirma que sua escrita é bastante voltada para o feminino, o que se evidencia em seu texto: “A revolução – a transformação, repetindo – começa dentro de casa, dentro da mente, dentro dos corações”, assim, ela exorta: “Mulheres indígenas, criem suas organizações sob seus tetos sagrados e deixem os homens de suas famílias aprenderem com as guerreiras que vivem em nós” (POTIGUARA, 2018, p. 107).

Assim como Eliane Potiguara e Julie Dorrico, muitas outras mulheres originárias – como Márcia Wayna Kambeba, Shirley Djukurnã Krenak, Aline Rochedo Pachamama, Graça Graúna, Sônia Guajajara - têm buscado maneiras de reivindicar os direitos de seus povos. A exemplo disso, a deputada Joênia Wapichana foi a primeira indígena eleita para o Congresso Nacional, em 2018, e a líder indígena Sônia Guajajara concorreu à Vice-Presidência do Brasil ao lado do candidato Guilherme Boulos (ALEIXO, 2019); em 2022, Sônia Guajajara foi eleita Deputada Federal e anunciada como Primeira Ministra dos Povos Indígenas. A estudante de Ciências Sociais da etnia Maxacali, Laís dos Santos, fala sobre a conscientização realizada com as mulheres de seu território, a fim de promover o protagonismo feminino, por meio da negação da inferioridade e pela afirmação da igualdade de direitos da mulher originária (ALEIXO, 2019). A estudante de direito Txai Suruí foi a primeira mulher indígena a discursar na Conferência sobre mudanças climáticas da ONU, COP 26, em 2021.

Entre essas várias mulheres fortes que atendem ao clamor de Eliane Potiguara está Auritha Tabajara, mulher indígena, nordestina, cearense, escritora cordelista, contadora de histórias, terapeuta holística com aprofundamento em ervas medicinais. Seu nome no registro civil é Francisca Aurilene Gomes Silva, mas a autora prefere o nome ancestral dado pela avó.

Auritha Tabajara é o meu nome ancestral, por ter chorado na barriga da minha mãe; fui chamada assim pela primeira vez por minha avó, parteira, benzedeira, marinheira e contadora de histórias. Auritha Tabajara significa pedra de luz e é essa luz que quero ser por onde eu passar e dentro da escrita dos meus textos (TESTA; FERREIRA, 2021, p. 281, grifo nosso).

Portanto, tendo em vista o olhar feminino e indígena sobre o cordel, este artigo propõe uma leitura da obra *Coração na aldeia, pés no mundo*, publicada pela UK'A Editorial, em 2018, com foco na pluralidade identitária da mulher indígena a despeito dos estereótipos que lhe são atribuídos. A partir do conceito de interseccionalidade, propõe-se refletir acerca das especificidades das demandas da mulher indígena e verificar de que maneiras o cordel de Auritha expõe e problematiza as questões de gênero, raça, classe, etnia e orientação sexual, o que permite perceber como essas categorias são mobilizadas e entrelaçadas como ferramentas de opressão que sustentam as relações de poder, à medida que determinam padrões a serem seguidos.

## Interseccionalidade: domínios interseccionais de poder

Este estudo possui caráter bibliográfico e abordagem qualitativa e baseia-se na teoria da interseccionalidade, um conceito que começou a ser discutido nos anos 60 e se estabeleceu na década de 1990 no meio acadêmico.

Collins e Bilge (2021) afirmam que a interseccionalidade está relacionada com a diversidade dos sujeitos, de maneira que as categorias raça, classe, gênero, etnia, entre outras, são entrelaçadas para funcionar como uma rede de sustentação das relações de poder, o que as autoras denominam de relações interseccionais de poder que interferem e determinam, implícita ou explicitamente, as interações sociais. Nas palavras das autoras, as categorias gênero, classe, sexualidade, etc. “[...] se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações de poder interseccionais afetam todos os aspectos do convívio social” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 17).

Para que essas categorias se entrelacem e funcionem de forma homogênea, existem quatro domínios de poder – estrutural, cultural, disciplinar e interpessoal (COLLINS; BILGE, 2021); o domínio estrutural de poder “refere-se às estruturas fundamentais das instituições sociais, como mercado de trabalho, moradia, educação e saúde” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 22), as quais atuam na normalização das desigualdades sociais.

O domínio disciplinar de poder, por sua vez, “refere-se à aplicação justa ou injusta de regras e regulamentos com base em raça, sexualidade, classe, gênero, idade, capacidade, nação e categorias semelhantes” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 28), assim, o indivíduo é disciplinado a se enquadrar nos moldes da roupagem social que lhe foi imposta. Isso faz lembrar o condicionamento realizado na ficção pós-apocalíptica distópica de Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*, em que os indivíduos são levados a aceitar e amar a classe social à qual foram condicionados a pertencer desde o nascimento; assim, o domínio disciplinar é utilizado como mecanismo de poder que normaliza e sustenta as desigualdades sociais, por meio do condicionamento mobilizado na instituições escolares e religiosas, por exemplo, que atuam “disciplinando” o indivíduo, em função da manutenção de determinada forma de sociabilidade.

O domínio cultural de poder “ênfatisa a crescente importância das ideias e da cultura na organização das relações de poder” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 25), desse modo, a música, a dança, a arte como um todo funcionam como mecanismos desse domínio de poder. O domínio interpessoal de poder diz respeito à maneira como os sujeitos vivenciam a convergência de poder estrutural, cultural e disciplinar. Segundo Collins e Bilge (2021, p. 26-27):

A interseccionalidade reconhece que a percepção de pertencimento a um grupo pode tornar as pessoas vulneráveis a diversos tipos de preconceitos, mas, como somos simultaneamente membros de muitos grupos, nossas identidades complexas podem moldar as maneiras específicas como vivenciamos esses preconceitos.

Para Collins e Bilge (2021, p. 35):

[...] a desigualdade social não se aplica igualmente a mulheres, crianças, pessoas de cor, pessoas com capacidades diferentes, pessoas trans, populações sem documento e grupos indígenas. Em vez de ver as pessoas como uma massa homogênea e indiferenciada de indivíduos, a interseccionalidade fornece estrutura para explicar como categorias de raça, classe, gênero, idade, estatuto de cidadania e outras posicionam as pessoas de maneira diferente no mundo.

No que concerne à literatura de cordel, é necessário tecer algumas considerações sobre esse gênero literário e sua predominância na região Nordeste do Brasil, onde Auritha nasceu. A denominação cordel é relativamente recente e remete à maneira como os autores expunham suas obras, ou seja, seus textos eram pendurados numa corda ou barbante para exposição. Segundo Sombra (2012, p. 12) *apud* Innaco (2014, p. 24):

[...] os vendedores de cordel levavam junto com os folhetos, vários rolos de barbante e que, ao chegar à praça ou feira, eles esticavam essas cordinhas (ou cordéis) entre dois postes ou árvores e nelas penduravam as folhas soltas ou os livrinhos abertos na página central. Interessante ressaltar que o autor narra que em suas andanças pelo Ceará, Pernambuco e Paraíba, conversou com leitores mais idosos, e todos foram unânimes em afirmar, que até a década de 1960, nunca tinham ouvido a expressão 'Literatura de Cordel'. Para eles os livrinhos se chamavam 'folhetos de feira' ou apenas 'folhetos'.

A dissertação de Innaco (2014, p. 23) menciona alguma relação entre a literatura de cordel e as cantigas medievais feitas por trovadores, com auxílio de instrumentos musicais, para contar "histórias de todo tipo: de aventuras, romances de paixão e lendas de reis valentes como a do Rei Carlos Magno e seus doze cavaleiros". Segundo a autora, a versificação era a forma utilizada pelos trovadores para memorizar as diversas histórias que contavam, mas, após a invenção da imprensa, em 1440, eles começaram a distribuir suas histórias impressas, ao fim de suas apresentações.

Na Península Ibérica, em meados do século XVI, esses impressos distribuídos pelos trovadores eram denominados de "pliegos sueltos, na Espanha, e folhas secas ou volantes, em Portugal. Já no Brasil, as primeiras obras surgiram durante o período da colonização, em Salvador, Bahia, primeira capital do país, irradiando-se, então, por todo o Nordeste" (INNACO, 2014, p. 15). Os primeiros cordelistas brasileiros a publicarem os folhetos de cordel como são conhecidos atualmente foram Leandro Gomes de Barros, Ugolino Nunes da Costa e Germano da Lagoa (INNACO, 2014).

Destaca-se a predominância da autoria masculina que, a despeito de algumas mudanças, ainda prevalece no século XXI. Segundo o artigo publicado pela revista *online* Piauí, somente "a partir dos anos 1970 se tem notícia de cordéis assinados por mulheres" (2020), uma vez que, antes disso, elas não podiam assiná-los. Nessa época, Maria das Neves Baptista Pimentel (1913-1994) encontrou uma



maneira de publicar seus versos adotando como pseudônimo o nome do esposo, Altino Pimentel. Assim, ela se tornou a primeira mulher a publicar um cordel, no Brasil.

Atualmente, cordelistas como Jarrid Arraes, Paola Tôrres, Izabel Nascimento, Julie Oliveira, Ivonete Morais e Auritha Tabajara têm lutado para conquistar seu espaço na literatura de cordel, bem como para promover novos debates e perspectivas sobre esse gênero literário. Auritha, por sua vez, conta que cresceu ouvindo os tios lerem poesias e cordéis, como as de Patativa do Assaré e Leandro Gomes de Barros, além de ouvir as histórias contadas pela avó. Ela lembra que percebia, ainda criança, que entre os autores das histórias que os tios liam não havia nenhuma mulher e que ela decidiu que quando crescesse seria uma escritora de cordel (TABAJARA, 2018).

Assim, a resistência de Auritha inicia-se pela própria adoção do cordel, tendo em vista que se tratava de um estilo dominado por homens. A fala da autora revela uma dessas questões interseccionais ao destacar a ausência de mulheres cordelistas em seu tempo de menina, ou seja, a categoria gênero como uma ferramenta de segregação da mulher.

Compreende-se que a autora traz em sua obra diversas reflexões sobre as demandas da mulher indígena. A partir da teoria da interseccionalidade, este artigo evidencia as especificidades dessas demandas ao mesmo tempo que reflete acerca da negação do pensamento hegemônico que homogeneiza e objetifica a figura feminina. Desse modo, a releitura do cordel de Auritha Tabajara será dividida em 3 partes que estão inter-relacionadas, a saber: a) Infância: com os pés no mundo; b) Adolescência: objetificação e hiperssexualização no meio urbano; c) Maturidade: os pés na aldeia e a descoberta de si.

### **Itinerário de uma identidade feminina originária sempre em (des)construção**

Esta releitura de *Coração na aldeia, pés no mundo* parte da ideia de que diferentes categorias são mobilizadas como instrumentos de poder e opressão da mulher indígena.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que o título *Coração na aldeia pés no mundo*, por si só, é bastante significativo e permite ao menos duas reflexões iniciais. Primeiro, o fato de que o indígena não deixa de ser indígena por sair da aldeia e ir morar na cidade, pois sua ligação com a ancestralidade não se restringe ao espaço físico, mas é parte de quem ele é. Assim, a própria Auritha afirma que por intermédio da literatura busca “tirar a falsa impressão de que quando estou com roupas e pinturas tradicionais, estou fantasiada, posto que isso faz parte da minha identidade e não de performance [...]” (TABAJARA, 2018, Orelha do livro). Nesse sentido, Tabajara (2018, Orelha do livro) afirma o desejo de “[...] desconstruir estereótipos atribuídos às mulheres indígenas, uma vez que não perco minha ancestralidade morando na cidade e usando tecnologia”.

Ademais, a expressão ‘coração na aldeia’ possui um significado profundo de relação com a terra, com a natureza, ao passo que ‘pés no mundo’ remete à necessidade de sair da aldeia por diversos motivos como: busca de formação, desapropriação de terras pelo governo, impossibilidade de viver na aldeia por

conta das terras improdutivas, assim como o avanço dos latifundiários, do garimpo e dos desmatamentos ilegais e o “banditismo promovido por capangas do agronegócio, que, para estabelecer o terror e a desesperança nas comunidades, estupram as mulheres indígenas, espancam e assassinam jovens, idosos e idosas e crianças” (OLIVEIRA, 2018, p. 194). E como não falar, ainda, da forma com que essa existência que se afirma mulher Indígena, na sociedade como um todo, é vista dentro de seu próprio convívio como um corpo violável que luta para ter voz em sua própria defesa e em defesa dos demais corpos violados dentro de seus territórios. Nesse sentido, muitas vezes, a mulher se vê obrigada a deixar o seu espaço e buscar mais uma forma de resistir aos ataques contra seu corpo-território fora desse espaço.

Em segundo lugar, a expressão ‘coração na aldeia’ expressa, também, a saudade da uka<sup>1</sup>, que significa casa em nheengatu, e de tudo o que ela significa, isto é, a família, a ancestralidade e o contato com a Mãe-terra, visto que o contexto urbano, cheio de arranha-céus, limita o contato com a natureza. Por outro lado, o indígena deslocado da aldeia (com os pés no mundo) sofre com a discriminação e a violência urbana, tratado como preguiçoso, submetendo-se a trabalhos mal remunerados ou à fome. Essa questão é mencionada por Eliane Potiguara (2018, p. 50):

Nós tínhamos nossas terras e fomos acuados para as cidades! Não somos culpados. De vítimas, passamos a ser discriminados como oportunistas! Vinte anos depois, organizações já levantam a bandeira dos indígenas ressurgidos, nordestinos, inclusive desaldeados e descendentes, como no caso da Bahia. Algum dia reconhecerão a importância política dos indígenas desaldeados pela violência ou pela migração.

A partir da fala de Eliane Potiguara, destaca-se a importância da interseccionalidade para esta releitura, uma vez que, no caso da mulher originária, além das categorias raça, classe e gênero, é preciso considerar também a etnia, a ancestralidade e a espiritualidade - em lugar da religiosidade-, tendo em vista a necessidade de resgate e preservação cultural, linguística e histórica. Pensar as pautas indígenas requer uma descolonização epistemológica, o que exige um exercício contínuo de descolonização da mente (COLLINS; BILGE, 2021). A descolonização da mente requer um trabalho árduo e incessante e, ainda que não seja possível ver na curva das violências um pontinho de luz, somente falando e nomeando as práticas de extermínio da identidade da mulher indígena, é possível pensar na cura de um corpo-território atravessado pelo medo, vergonha, dor e fome.

---

<sup>1</sup> Utilizamos o termo uka com base no livro CURSO DE LÍNGUA GERAL (NHEENGATU OU TUPI MODERNO) A LÍNGUA DAS ORIGENS DA CIVILIZAÇÃO AMAZÔNICA, do professor Eduardo de Almeida Navarro. Conforme o livro: “Algumas irregularidades: 1) Certas palavras têm forma absoluta sem prefixo: uka (ruka, suka) - casa. Não recebe nunca t- na forma absoluta (não se diz tuka): Uka puranga. - A casa é bonita. Se ruka puranga. - Minha casa é bonita. Suka puranga. - A casa dele é bonita. Aintá ruka puranga - A casa deles é bonita” (NAVARRO, 2011, p. 33).

No subtópico seguinte, apresenta-se a primeira parte da reflexão proposta neste artigo, a fim de evidenciar de que maneira os domínios interseccionais de poder estão presentes na vida da personagem desde seu nascimento.

### a) **Infância: com os pés no mundo**

O início do cordel de Auritha conta a história do nascimento da personagem e sua saída da aldeia quando tinha apenas 13 anos de idade. Este subtópico focaliza esse momento da vida da personagem e enfatiza como as categorias raça, classe, gênero, nacionalidade, espiritualidade e etnia se entrelaçam e estruturam as relações sociais e sustentam as relações de poder. Enquanto mulher, indígena, nordestina e lésbica, Auritha concebe a própria literatura como “autoexpressão e resistência” (TABAJARA, 2018, Orelha do livro).

Dessa forma, nessa primeira parte do livro (páginas 6 a 15), a autora fala sobre o respeito pela natureza, pela mata e pelos animais, o que está inteiramente ligado à etnia e só pode ser entendido sob esse prisma, já que para a visão ocidental a natureza é um recurso, ao passo que, para o indígena, a natureza é um avô, um irmão, e o ser humano é parte e não proprietário dela (KRENAK, 2019). Assim, a primeira estrofe do cordel começa invocando a autorização da natureza, situada no verso como sujeito, por meio das iniciais maiúsculas.

Peço aqui, Mãe Natureza,  
Que me dê inspiração  
Pra versar essa história  
Com tamanha emoção  
*Da princesa do Nordeste*  
*Nascida lá no sertão* (TABAJARA, 2018, p. 6, grifo nosso).

Verifica-se também o tom bem-humorado e irônico, ao afirmar que, embora jamais tenha existido princesa no Nordeste, ela é a princesa do sertão. Dito de outro modo, a estrofe vai na contramão da necessidade de adequar-se ao padrão dos contos de fadas, para reafirmar a identidade e o pertencimento indígena. Ademais, Auritha também destaca a sabedoria dos mais velhos da aldeia e o grande respeito por eles, os conhecimentos medicinais da mulher indígena, a ancestralidade, a espiritualidade, bem como os preconceitos sofridos na escola e o estereótipo de feminilidade, ao qual ela não tem a menor intenção de se adequar; porém, o fato de haver um padrão de princesa em si já é um problema que revela as imposições do gênero e da nacionalidade sobre a personagem do cordel. Aqui é possível entender que a violação do corpo-território é uma forma organizada sistematicamente para controlar essa existência. Os seres deste espaço não conseguem uma continuidade efetiva de vida, porque um ou outro sempre está sendo violentado. Nesse caso, a nossa casa está sendo destruída (a mãe natureza), então, não é possível que esse corpo, que é ligado à sua mãe pelas raízes ancestrais, resista por muito tempo.

Quando se fala em princesa  
É de reino encantado,  
Nunca, jamais, do Nordeste  
Ou do Ceará, o Estado



Mas mudar de opinião  
Será bom aprendizado (TABAJARA, 2018, p. 6).

Conforme Martins (2020, p. 266), Auritha “quebra, ao longo de suas produções, o estereótipo da ‘mulher indígena’ construída no imaginário social como um povo atrasado e não desenvolvido”. Essa quebra de estereótipo aparece nessa sextilha, em que a autora propõe questionar a figura da princesa enquanto idealização da mulher perfeita, concebida nos moldes ocidentais de beleza e graça.

Desse modo, o cordel de Auritha não apenas rejeita o papel de princesa dos contos de fadas como também desloca o papel da princesa indígena. Por um lado, porque o conto de fadas idealiza e infantiliza a mulher, que deve ser delicada e frágil e ficar à espera de um príncipe que a salve; ao contrário disso, a cordelista mostra que a mulher poder ser forte, corajosa e, às vezes, ela precisa salvar a si mesma do próprio príncipe.

Por outro lado, a figura da princesa indígena, por muito tempo, esteve ligada à subserviência, a exemplo de Iracema de José de Alencar, que rejeitou sua origem e se apaixonou pelo colonizador, a ponto de posicionar-se contra seu próprio povo. Outro exemplo é Pocahontas, a princesa indígena que teria salvado um colonizador inglês da morte e intermediado as relações entre ele e seu povo, e cuja história foi transformada em mito e romantizada pela nação estadunidense. Na verdade, embora ela tenha realmente salvado o inglês John Smith, posteriormente, ele foi ferido e enviado para a Inglaterra (ALMEIDA, 2020); então, a princesa cujo nome real é Matoaka, “é presa em cativeiro, onde conhece o plantador de tabaco Rolfe, que dá sua liberdade em troca de casamento e de sua conversão ao Cristianismo; logo depois, é levada para a Inglaterra para ser apresentada a corte como bom selvagem” (ALMEIDA, 2020, p. 32). Pocahontas teve um filho e morreu aos dezessete anos, uma história nem um pouco romântica. Observa-se que essas duas visões a respeito da mulher indígena são idealizadas e objetificadoras, porque estão a serviço do projeto colonizador, e mais uma vez a raça, o gênero, a religião, a classe social são unificados para funcionar como meios de opressão e dominação.

Auritha permite repensar o gênero, a feminilidade e a origem, uma vez que além de mulher e indígena, a personagem da história é nordestina, o que parece impor uma condição de inferioridade, mas ela rejeita esse parâmetro que não cabe em sua visão de mundo. Percebe-se também que o cordel expressa o desejo de ensinar/transmitir um modo de ver o mundo distinto da perspectiva ocidental, uma visão que convida a respeitar o que é diferente. Segundo Collins e Bilge (2021, p. 109), a luta indígena tem “o objetivo de descolonizar a mentalidade colonizada (domínio interpessoal do poder)”. Conforme as autoras, esse domínio de poder está relacionado com o “modo como os indivíduos vivenciam a convergência de poder estrutural, cultural e disciplinar. Esse poder molda identidades interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade, nação e idade que, por sua vez, organizam as interações sociais” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 30).

Ao discorrer sobre os feminismos indígenas, Collins e Bilge (2021, p. 109) afirmam que as relações de poder com as quais as mulheres originárias têm lidado incluem “o colonialismo, o patriarcado, a supremacia branca e a pobreza. É

importante ressaltar que os feminismos indígenas situam a prática anticolonial no centro de sua organização e de seus discursos”.

Quando questionadas sobre a existência de um feminismo indígena no Brasil, não há um consenso fechado entre as mulheres originárias, visto que a base epistemológica do feminismo parte de uma concepção eurocêntrica da mulher, a qual não atende às suas especificidades, como é o caso da lei Maria da Penha, dado que as mulheres indígenas sofrem com a violação do seu corpo-território e com a violência doméstica em razão do alcoolismo, mas também são vítimas da violência decorrente de invasões e conflitos por território (ALEIXO, 2019). O que se pode afirmar, entretanto, é que existe um movimento de mulheres indígenas em busca de seus direitos, o qual está sempre relacionado com as demandas da comunidade, tais como: a demarcação territorial, a luta por políticas públicas que atendam às suas necessidades, a preservação da Mãe-Terra, o resgate e preservação da cultura e da língua. Isso destaca o quanto a categoria etnia é importante para repensar as necessidades da mulher originária e suas comunidades.

Outra questão que deveria ser considerada urgente no âmbito das violências contra o corpo da mulher indígena é a forma como esse ser humano considera as existências que estão ao seu lado, ou seja, como ela vê o corpo-território do outro em relação ao seu. Por que a mulher indígena resiste tanto em oferecer "(in) justiça" a si mesma? Quem mantém a coletividade viva entre os seus? Onde está a pauta que se apresenta como cerne de um diálogo de cura para - nós - mulheres indígenas?

A sextilha exposta mais adiante também remete à infância da personagem e evidencia como a religião, entrelaçada com o gênero e a classe social, funciona como um domínio estrutural e cultural de poder, à medida que a estrutura social impõe o registro civil como determinante da existência do sujeito e a cultura da fé cristã impõe um modelo de feminilidade que anula e desrespeita a identidade originária. A despeito disso, os povos originários adotam e utilizam os nomes de suas respectivas etnias, como forma de resistência a essa imposição.

Essa questão do registro civil é cara aos povos originários. O relato da escritora e artesã Telma Pacheco Tãmba Tremembé permite perceber essa imposição como mecanismo de apagamento histórico e cultural.

Quando chegando ao cartório meu pai disse meu nome Tãmba, o moço do cartório disse que não podia colocar esse nome, e não disse por quê é claro, meu pai falou, pois coloque Tânia e ele disse é muito parecido e perguntou o nome das minhas irmãs mais velhas que eu, meu pai respondeu Joevania e Joelma, o moço do cartório falou: - Vamos trocar as iniciais e fazer outro nome e finalmente o moço do cartório colocou meu nome de Telma. [...] Essa ordem foi dada aos cartórios como forma de nos eliminar, não só com os massacres do meu povo, mas também legalmente, para que nunca fôssemos reconhecidos como indígenas (TREMembé, 2019, p. 31).

Apesar de ter sido registrada como Antonia Telma Pacheco de Oliveira, a escritora adota o nome Telma Pacheco Tãmba Tremembé, realizando o desejo do pai, em um ato de resgate e reafirmação identitária. O mesmo processo de

apagamento é evidenciado e, ao mesmo tempo, rejeitado, no cordel de Auritha Tabajara.

Mas, para se registrar,  
Seguiu a modernidade  
Com o nome de Francisca,  
Pois, para a sociedade  
*Fêmea tem nome de santa*  
*Padroeira da cidade* (TABAJARA, 2018, p. 9, grifo nosso).

Apesar da adoção do nome de santa, a personagem afirma: “Ante as adversidades, Pai Tupã a protegia” (TABAJARA, 2018, p. 13). Essa estrofe revela a luta indígena pelo direito à preservação de sua crença, espiritualidade e ancestralidade, o que é garantido pela Constituição Federal de 1988 e pela Declaração dos Direitos Humanos de 1948. De acordo com Collins e Bilge (2021, p. 134), essa declaração garante a liberdade e os direitos a todos os seres humanos, “sem distinção de qualquer tipo, como raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou outro”. Logo, o fato de a grande maioria dos sujeitos originários serem registrados com nome de origem aportuguesada ou latina configura uma violação desses direitos. É muito comum que os nomes “da moda” atualmente se fixem por meio do imaginário colonial sobre os corpos indígenas. Levada pela atualização do capitalismo e suas armas de extermínio, a configuração dessa violência é engenhosa, mais do que antes, quando o poder não escondia o rosto. Agora, apesar do grande avanço em retomar a consciência de origem, ainda lutamos numa batalha sem fim para reforçar e assumir o orgulho dos nomes originários que dizem quem somos. Uma luta incessante contra o controle e subjugação da identidade.

Além da violência da imposição da fé cristã como determinante da humanidade do sujeito indígena, suas práticas espirituais ainda são vistas com grande preconceito, desrespeitadas e classificadas como ritual demoníaco, em razão do quanto o domínio cultural de poder está enraizado nas relações sociais, isto é, a prática espiritual aceitável é a da cultura dominante. Desse modo, a mulher originária luta pelo direito de professar a sua fé, de afirmar sua identidade e etnicidade, de preservar sua língua e sua cultura, as quais foram negadas e apagadas em virtude do funcionamento homogêneo das relações interseccionais de poder.

Enfim, a romantização dos contos de fadas e o ideal de feminilidade, a imposição do registro civil e do cristianismo atrelados à negação da espiritualidade ancestral são imposições que se estabelecem como formas de dominação e poder, desde a infância da personagem. Portanto, conforme essas reflexões, essa primeira parte do cordel de Auritha enriquece a literatura brasileira de uma maneira necessária e ampla. Na sequência desta leitura, o próximo tópico discorre sobre a segunda parte da obra, demonstrando como as relações interseccionais de poder continuam funcionando na vida da personagem.

### **a) Adolescência: objetificação e hiperssexualização no meio urbano**

Esta parte do livro (páginas 16 a 24) remete à adolescência da personagem, em que é possível verificar o entrelaçamento das categorias gênero, identidade, raça e classe social. A personagem vai embora da aldeia e passa por dificuldades como fome, assédio, exploração do trabalho. Na estrofe seguinte, a questão do gênero pode ser percebida pela hipersexualização e pelo assédio.

Um cabra meio de longe,  
Desde cedo observava.  
Veio se achegando aos poucos,  
Fez que uma fruta comprava,  
*E, como um lobo faminto,*  
*Para a mocinha olhava* (TABAJARA, 2018, p. 17, grifo nosso).

Novamente, percebe-se uma referência aos contos de fada no final da estrofe, ou seja, o conto de *Chapeuzinho Vermelho* utilizado ironicamente. Essa referenciação pode ser lida como uma atitude anti-patriarcalista que, ao mencionar um conto que inicialmente objetivava controlar os corpos femininos, sob o argumento de protegê-los, rejeita a reificação do corpo da mulher. Arelada a essa questão de gênero, a mulher originária ainda precisa lidar com questões religiosas, pois, apesar da adesão aos costumes ocidentais, permanece no imaginário social a figura do indígena nu, o que é visto como sinal de primitivismo. Entretanto, é preciso considerar que a vergonha e a necessidade esconder o corpo é uma imposição cultural ocidental baseada na religião como instrumento de controle, dominação e poder.

A esse respeito, Marize de Oliveira (2018, p. 196) faz uma importante reflexão ao afirmar que:

A falta de acesso a informações relacionadas à questão indígena foi uma política estabelecida pelo Estado brasileiro para negar a identidade indígena e estabelecer a partir da ignorância uma campanha de desqualificação dessa cultura e desses povos. Assim, criou-se o preconceito e o processo de desindigenização. Esse processo faz com que o povo brasileiro desconheça o quão indígena é, em sua hospitalidade e alegria, em sua alimentação e seus costumes, na forma de pensar o mundo e também no idioma português recheado de palavras do tupi-guarani.

Quando Marize se refere a uma política de desindigenização, pode se pensar em um domínio estrutural e disciplinar de poder, ou seja, uma estrutura social que nega a existência e os direitos indígenas atrelada a uma campanha de desqualificação desses povos. Portanto, nesse âmbito, as categorias raça, etnia e nação estão funcionando para sustentar essas relações de poder.

A questão da hipersexualização e do assédio ainda é tratada em outras estrofes como a seguinte.

*Eram aqueles olhares*  
*Bem em sua direção,*  
*E voltados ao seu corpo*  
*Que lhe davam aflição*

Pois era mesmo bonita  
De acelerar o coração (TABAJARA, 2018, p. 20, grifo nosso).

Em uma entrevista organizada por Isabela Aleixo, a estudante de ciências sociais, Laís dos Santos discorre a respeito desse assunto, além de mencionar outras pautas indígenas como a mortalidade infantil, a violência doméstica e outras questões expostas a seguir.

A nossa principal pauta é a demarcação de terras. Não só das mulheres indígenas, mas do movimento indígena. Se não temos nosso território, não temos nada. Além disso, tem a questão da violência contra a mulher indígena e de como isso se atrela ao racismo por causa da hipersexualização e do estereótipo. O estupro das indígenas é uma forma de dominação do não indígena, uma forma de deslegitimar, de desestruturar e desequilibrar toda a aldeia. Não é só uma violência física e psicológica, é uma forma de violência racial, que tem um caráter de superioridade do homem branco diante dos povos indígenas (ALEIXO, 2019, online).

Nas duas estrofes seguintes, é evidente o entrelaçamento das categorias raça, classe e gênero, à medida que a fala do deputado revela uma visão patriarcalista, objetificadora da identidade da personagem, ao tratá-la como propriedade e não como sujeito.

E seu Milsin a levou  
À casa de um deputado  
Este, quando a recebeu,  
Disse, bastante animado:  
*“Ela será uma doméstica  
Na capital do estado!”* (TABAJARA, 2018, p. 22, grifo nosso).

Seguindo mais alguns passos,  
Encontrou no corredor,  
*Sua esposa, loira e nova,*  
Disse: “Olha, meu amor,  
*Um presente pra você  
E pra mim o seu senhor”* (TABAJARA, 2018, p. 22, grifo nosso).

Ao escrever sobre o feminismo negro, Carla Akotirene afirma que Sojourner Truth foi pioneira na articulação das categorias raça, classe e gênero. De acordo com Akotirene (2019, p. 20-21), “No pensamento de vanguarda de Sojourner Truth, raça impõe à mulher negra a experiência de burro de carga da patroa e do marido [...] porque deve fazer o que ambos [...] querem, como se faltasse vontade própria e, o que é pior, capacidade crítica”. A partir da fala de Akotirene, é possível refletir sobre como o pensamento patriarcal é evidenciado no cordel de Auritha, mostrando que no contexto urbano a mulher indígena sofre não só pela saudade de sua terra e sua gente e pelo preconceito em relação a sua origem e etnia, mas



também passa pela objetificação, tanto por parte do homem, quanto da mulher não indígena.

A autora do cordel faz questão de utilizar a expressão ‘seu senhor’ que pode remeter tanto ao domínio do corpo feminino indígena, quanto ao domínio do corpo feminino não indígena, muito embora a mulher branca esteja em uma classe social diferente da indígena. Além das categorias gênero, raça, classe, etnia, pode se acrescentar a essa reflexão a categoria escolaridade, pois a dificuldade do indígena de aprender conforme os padrões ocidentais, que desconsideram sua cultura e suas epistemologias, resulta na exploração de sua força de trabalho. No terceiro e último subtópico, a seguir, este artigo discorre sobre o processo de maturidade da personagem, demonstrando como ela segue desconstruindo os estereótipos impostos à sua identidade e sobre seu corpo-território.

### **b) Maturidade: os pés na aldeia e a descoberta de si.**

Essa parte do cordel (páginas 25 a 40) trata do retorno da personagem para a aldeia, após os sofrimentos vividos no contexto urbano, seu casamento e separação, a maternidade, bem como sua autodescoberta enquanto mulher lésbica. Nessa parte da história, é possível perceber as categorias gênero, classe e orientação sexual sendo problematizadas.

Primeiramente, quanto ao gênero e à classe, destacam-se as estrofes em que a personagem conta como o ex-marido a denunciou ao conselho tutelar por abandono das filhas, quando ela desenvolveu um quadro de depressão, em decorrência da perda de um filho, e foi embora para São Paulo.

No processo que andava  
Da minha separação,  
*Ele pleiteava a guarda*  
Porque queria pensão,  
*Mesmo com casa e salário -*  
*Do Estado funcionário -*  
Já eu, sem nenhum tostão (TABAJARA, 2018, p. 35, grifo nosso).

Resumindo minha história  
Ou seja, pra encurtar:  
*Ele, sim, ganhou a guarda;*  
*Pensão tive que pagar*  
Mesmo sem estar comigo,  
A caçulinha em abrigo  
Já era um bem-estar (TABAJARA, 2018, p. 36, grifo nosso).

Entende-se que nessa situação há um domínio estrutural de poder, uma vez que a lei beneficiou o marido, determinando que a mãe pagasse pensão, embora ele tivesse mais condição financeira que ela, além de desconsiderar o sofrimento da mulher ao perder um filho. Nesse caso, o domínio estrutural de poder revela o patriarcalismo, ou seja, a ideia de que é inconcebível que uma mulher deixe sua casa e sua prole com o pai, ao passo que o histórico de homens que abandonam

seus filhos sem qualquer remorso ou preocupação é tão ou mais antigo que o próprio conceito de família.

A respeito de questões legais, a advogada Potyra Tê Tupinambá revela as inseguranças em relação ao respeito aos direitos indígenas. Assim, ela relata o seguinte:

Eu já levei mulheres à delegacia e, mesmo com nível superior e a carteira da OAB na mão, não me senti à vontade dentro da delegacia da mulher de Ilhéus, onde fui atendida por um homem. Imagina uma parente minha, que já está fragilizada, já sofre preconceito por ser indígena, chegar a uma delegacia dessas (ALEIXO, 2019, online).

Conforme Potyra, o gênero é uma questão relevante quando se trata de leis. Segundo Marize Oliveira (2018, p. 195), embora os papéis de gênero existissem entre os povos originários, na maioria das aldeias, não havia machismo como há no meio urbano. “Homens e mulheres estavam sempre juntos, nos eventos sociais e políticos da aldeia ou fora dela, o que começou a mudar recentemente. O contato mais próximo de homens e mulheres indígenas com não indígenas acabou por influenciar várias etnias”.

Dentro das aldeias, as mulheres ocupam lugar de liderança, como é o caso da cacique Maria Arian Pataxó, do povo Tupinambá de Olivença, que é um povo matriarcal (ALEIXO, 2019). Entretanto, hoje, os relatos de indígenas sobre machismo são muitos, e isso é evidenciado na obra de Auritha, em que não só o homem branco oprime a mulher, mas também o homem indígena.

No que tange às categorias gênero e orientação sexual, a sextilha a seguir revela a questão LGBTQIAP+. Porém, a auto identificação da autora enquanto mulher lésbica foi um processo que demandou tempo.

Auritha tinha um segredo  
Que não podia contar  
Somente pra sua avó  
Se encorajou a falar  
Não gostava de meninos  
E não sabia lidar (TABAJARA, 2018, p. 27).

De acordo com Martins (2020, p. 268), no livro *Coração na aldeia, pés no mundo*, essa transição entre a identificação e o entendimento a respeito da lesbianidade é marcada formalmente pela mudança na cor das xilogravuras que eram pretas e “passam a ficar avermelhadas, mostrando um renascimento interno da autora”. Para ele, “não há como falar da luta pela representatividade feminina, sem falar da representatividade indígena ou LGBT. A luta pelos direitos é interseccional” (MARTINS, 2020, p. 269).

Esse processo de entendimento de si da autora aparece em outro cordel, de maneira mais amadurecida, o que remete à noção de identidade como algo que se constrói e não algo que se tem, algo em constante processo de mudança (COLLINS; BILGE, 2021). Segundo as autoras:

A ideia – que hoje se tornou senso comum – de que a identidade individual é moldada por múltiplos fatores que se destacam diferentemente de um contexto social para outro deve muito à premissa da interseccionalidade a respeito das identidades interseccionais. Em nível elementar, uma pessoa não precisa mais se perguntar: “Sou primeiro chicana, mulher ou lésbica?” A resposta “sou simultaneamente chicana e mulher e lésbica” expande esse espaço de subjetividade e abrange múltiplos aspectos da identidade individual (COLLINS; BILGE, 2020, p. 213).

Quando entrevistada por Zezão Castro, no canal Zezaocordelizando, do *YouTube*, Auritha foi questionada sobre a aceitação de sua obra no meio literário e acadêmico. Segundo ela, o meio acadêmico ainda se mostra conservador, não em relação ao cordel indígena, que é uma novidade, mas em relação às temáticas abordadas. A autora conta que foi convidada a participar de um evento em uma universidade, e a coordenação alertou que ela não falasse sobre lesbianidade, pois ela havia sido convidada para falar sobre cordel. De forma educada, ela aceitou a orientação e, no dia do evento, iniciou sua fala com os seguintes versos.

Nasci em setenta e nove  
 Antes do amanhecer  
 A parteira foi me benzer  
 Assim conta minha avó  
 Que eu abri um olho só  
 Disposta a minha missão  
 Sem ter no bolso um tostão  
*Sorrindo bem satisfeita*  
*Com olhar de perfeita*  
*Eu já nasci sapatão!* (ZEZAOCORDELIZANDO, 2022, online, grifo nosso).

Desse modo, Auritha revela mais uma face da feminilidade indígena, bem como outra demanda da mulher originária. A sextilha exposta anteriormente mostra como a lesbianidade aparece para a personagem como um problema, quase como um erro e não uma condição que independe da escolha, por isso ela só conta seus sentimentos para a avó. Essa visão heteronormativa, assim como a necessidade de usar vestimentas para esconder o corpo, é uma herança ocidental cristã, ao passo que em muitos povos originários a existência de indivíduos que desempenhavam papéis de gênero mistos era natural. Portanto, percebe-se, nesse caso, a intersecção entre gênero, orientação sexual e religião engendradas em um domínio cultural de poder. Em contrapartida, Auritha coloca em seu fazer literário toda a potência da voz da mulher indígena, fala de violência e liberdade, em resposta a esses domínios interseccionais de poder, conforme se verifica na estrofe seguinte.

Eu creio que chega um tempo  
 Que não irá precisar  
*Da mulher ter que gritar*

*Para se livrar do agressor*

Que a vida seja amor

Para cada situação

Que esse meu coração

*Seja para quem eu quiser*

*Inclusive de outra mulher*

Eu já nasci sapatão (ZEZAOCORDELIZANDO, 2022, online, grifo nosso).

Auritha conta que após terminar de declamar esse cordel, houve uma discussão bastante produtiva a respeito da luta LGBTQIAP+, entretanto ela precisou se posicionar a respeito da própria identidade e contra o conservadorismo, para que sua voz fosse ouvida, assim como ela deseja que as vozes de muitas outras mulheres silenciadas sejam ouvidas também. Em certa medida, essa postura da cordelista foi possível devido ao seu processo de amadurecimento pessoal, bem como pela literatura de cordel que se apresenta como uma possibilidade de abordagem da qual a autora tem domínio.

De acordo com Martins (2020, p. 269), “Auritha desconstrói a ideia da mulher indígena fragilizada, imagem recorrente reforçada pelos discursos midiáticos e conservadores”. Ela dá o seu recado de forma poética, profunda e sem deixar de tocar em assuntos que lhe são importantes e necessários.

### **Considerações Finais**

O artigo apresentou reflexões sobre o livro de cordel *Coração na aldeia, pés no mundo*, de Auritha Tabajara. Realizou-se uma leitura da obra em três momentos que consideram a infância, a adolescência e a maturidade da personagem, bem como as questões interseccionais relacionadas a cada um desses momentos. Verificou-se a intersecção das categorias raça, classe, gênero, etnia, nacionalidade, escolaridade, orientação sexual, espiritualidade e religiosidade em toda a obra.

Observou-se que, de diferentes maneiras e em momentos distintos, essas categorias estão entrelaçadas e sustentam as relações de poder que oprimem a mulher originária. Por outro lado, observou-se que a obra de Auritha não se curva às imposições da visão de mundo ocidental e propõe sempre a desconstrução dos estereótipos. Assim, destacamos que, diante dos desafios da sociedade ocidental e da luta pelos próprios direitos, a mulher indígena está sempre em processo de desconstrução e reconstrução, em um movimento de despir-se dos estereótipos impostos pelo olhar do outro, tanto o olhar do outro indígena quanto o não indígena, num processo constante de descoberta e fortalecimento de si mesma.

A teoria da interseccionalidade pode ser utilizada para interpretação de outras obras literárias, pois lança luz sobre questões ignoradas pela cultura dominante. Obras como *Eu sou Macuxi* e outras histórias, de Julie Dorrico, *Raízes do meu ser*, de Telma Pacheco Tãmba Tremembé, *Ay Kakyri Tama (Eu moro na cidade)*, de Márcia Wayna Kambeba, *Guerreiras - M'baima miliguapy: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia*, de Aline Rochedo Pachamama são exemplos de obras de escritoras indígenas que podem trazer reflexões frutíferas e inovadoras por meio da interseccionalidade, uma vez que tratam de

temas como ancestralidade, natureza, origem, cultura e linguagem pela perspectiva dos povos originários, além de serem exemplos de resistência.

---

## Referências

---

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019

ALEIXO, Isabela. *Existe feminismo indígena? Seis mulheres dizem pelo que lutam*. Portal Geledés. 02 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/#:~:text=Ind%C3%ADgenas%20debatem%20quest%C3%B5es%20como%20viol%C3%Aancia,Penha%20n%C3%A3o%20contempla%20suas%20especificidades&text=As%20mulheres%20est%C3%A3o%20na%20linha,visibilidade%20e%20espa%C3%A7o%20como%20lideran%C3%A7as>. Acesso em: abr. 2022.

ALMEIDA, Raija Maria V. de. *O mito de Pocahontas na Disney Renaissance: das narrativas de um mito fundador aos dilemas identitários dos Estados Unidos na década de 1990*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, 1988.

COLLINS, Patrícia Hill.; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CORDELIZANDO com mestres e mestras. [s.l.:s. n]. 2022. 1 vídeo (1:20:41). Publicado pelo canal zezaocordelizando. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uJLFOTMTdx4>. Acesso em: 24 mar. 2022.

DORRICO, Julie S. *Autoria e performance nas narrativas míticas indígenas amondawa*. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.

INNACO, Juliana de Paula. *Cordel: um levantamento crítico, histórico e cultural*. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras) – Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARTINS, João Guilherme de C. *Questões de gênero em forma de cordel: análise da obra “Coração na aldeia, pés no mundo”, de Auritha Tabajara*. *RIF*, Ponta Grossa/Pr, v. 18, n. 41, p. 265-271. Jul./dez. 2020.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno) a língua das origens da civilização amazônica*. 1 ed. São Paulo: Paym Gráfica e Editora, 2011.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. *Feminismo indígena*. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Explosão feminista*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2018. p. 192-207.

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



TABAJARA, Auritha. *Coração na aldeia, pés no mundo*. 1 ed. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2018.

TESTA, Eliane Cristina; FERREIRA, Soraima Moreira Alves. Coração na aldeia, pés no mundo: Entrevista com Auritha Tabajara. *Revista Letras Raras*. Campina Grande, v. 10, n. 3, p. 279-283, set. 2021.

TREMEMBÉ, Telma Pacheco Tãmba. *Raízes do meu ser: meu passado presente indígena*. Fortaleza: Caixeiro Viajante de Leitura, 2019.

---

### Para citar este artigo

---

ALMEIDA, Marcia Geralda de; PAULA, Géssica Francielle Nunes de. Interseccionalidade e multiplicidade feminina em cordel: Coração na aldeia, pés no mundo. *Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli*, Crato, v. 12, n. 2, p. 221-239, maio-ago. 2023.

---

### Autoria

---

**Marcia Geralda de Almeida** é graduada em Letras Português/Inglês. Mestra em Estudos Literários. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá. E-mail: [marcialmeida57@gmail.com](mailto:marcialmeida57@gmail.com); ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7093-893X>.

**Géssica Francielle Nunes de Paula** é graduada em Letras Português pela Universidade Estadual de Maringá. Especialista em Gestão Escolar Indígena. Atua como docente na Escola Estadual Indígena Yvy Porã. E-mail: [gehnunes1991@gmail.com](mailto:gehnunes1991@gmail.com); ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-9919-6006>.