

AMANDA BEZERRA DOS SANTOS
(Amanda Pankararu)

**A retomada das indígenas:
reflorestando o lugar de mulher**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação Humanidades, Direitos e outras Legitimidades, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Ciências.

LINHA DE PESQUISA:
CORPORALIDADES, ALTERIDADES, TERRITÓRIOS E MODOS DE
EXISTÊNCIA

ORIENTADORA: Profa. Dra. Marília Librandi

São Paulo
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

D722r Dos Santos (Pankararu), Amanda
A retomada das indígenas: reflorestando o lugar de
mulher / Amanda Dos Santos (Pankararu); orientadora
Marília Librandi - São Paulo, 2023.
93 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo.

1. Indígenas. 2. Feminismos. 3. Gênero. 4.
Mulheres. 5. Corpos. I. Librandi, Marília, orient.
II. Título.

Dedicatória

Especialmente à todas as minhas ancestrais que tiveram suas vozes silenciadas, mas também para as mulheres do meu tempo que estão implicadas na construção de uma sociedade livre de opressões.

Agradecimentos

Primeiramente quero agradecer a força encantada que abriu os caminhos para que eu fizesse uso do meu corpo para transitar no espaço acadêmico e demarcá-lo também como um território ancestral de sabedorias.

Agradeço especialmente minha mãe Maria do Carmo e meu pai Gilberto que sempre reforçaram o nosso pertencimento ao povo Pankararu, bem como realizaram todo investimento de cuidado com muito amor, me incentivando a compreender a importância dos estudos no meu desenvolvimento.

Agradeço aos encontros com admiráveis parentas nas andanças de luta que sempre possibilitam o despertar da minha ancestralidade.

Agradeço à minha avó Edvirgens e meu avô João que resistiram com suas identidades Pankararu nesse Estado que tanto apaga a existência dos nossos povos.

Agradeço à querida Marília que com sua gentileza e sensibilidade na temática fez com que todos os processos tivessem a leveza necessária para que eu estivesse confiante e conseguisse chegar até o fim, pois ela sempre me motivou a acreditar na significância do resultado alcançado.

Agradeço o empenho das professoras e companheiras de luta que compuseram a banca de qualificação e também estarão na defesa, querida parenta Márcia Mura e admirável Lúcia Rangel, compreendo que os apontamentos fornecidos na qualificação foram fundamentais para a finalização dessas escritas.

Por fim, agradeço a cada encontro experienciado no percurso até aqui, identifico que as trocas cotidianas com mulheres, de modo geral, sempre me instigaram a repensar o meu lugar, que, no fim, é o “nosso” lugar na construção de um modo de vida que permita o movimento de corpos-territórios em sua expansão máxima sem repressões e subjugações.

Epígrafe

Mulher!

Vem, irmã
bebe dessa fonte que te espera minhas
palavras doces ternas.
Grita ao mundo
a tua história
vá em frente e não desespera.

Vem, irmã
bebe da fonte verdadeira
que faço erguer tua cabeça
pois tua dor não é a primeira
e um novo dia sempre começa.

Vem, irmã
lava tua dor à beira-rio
chama pelos passarinhos

e canta como eles, mesmo sozinha
e vê teu corpo forte florescer.

Vem, irmã
despe toda a roupa suja
fica nua pelas matas

vomita o teu silêncio
e corre – criança – feito garça.

Vem, irmã
liberta tua alma aflita
liberta teu coração amante
procura a ti mesma e grita:
sou uma mulher guerreira!
sou uma mulher consciente!

Potiguara, Eliane, 2018.

RESUMO

DOS SANTOS, Amanda Bezerra (Pankararu). **A retomada das indígenas: reflorestando o lugar de mulher**. 2023. 93 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Programa de Pós Graduação Humanidades, Direitos e outras Legitimidades, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

A partir da vivência de mulher indígena (Pankararu) em contexto urbano passei a me interessar sobre o tema da desigualdade de gênero, já bastante discutido em termos teóricos e como ação política na sociedade ocidental. Tal curiosidade veio a ser problematizada em termos mais sistemáticos e me levou a pensar em uma pesquisa que partisse das seguintes questões: Como são os impactos na construção do lugar social dos corpos femininos indígenas? Como as indígenas mulheres têm reagido frente ao cenário de luta? Como têm se organizado as percepções das indígenas mulheres quanto à desigualdade de gênero? Identifico que há espaços cada vez mais consolidados no interior da luta indígena construído apenas por mulheres como a Marcha Nacional das Mulheres Indígenas e a Articulação Nacional Das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Baseando-me na compreensão da relação corpo-território como aspectos fundantes para as dinâmicas indígenas, a sistematização aqui proposta discute esses aspectos retomando as concepções de escritas indígenas e de autores/autoras que discutem a decolonização, bem como a análise do material da I e da II Marcha de Mulheres Indígenas produzido pela ANMIGA. A partir das categorias corpo e território são discutidas as proposições das indígenas mulheres identificadas na análise do conteúdo audiovisual e no manifesto produzido na marcha. A pesquisa tem o intuito de fortalecer as narrativas apresentadas nesses espaços para contribuir no reflorestamento epistêmico sobre o lugar social de mulher, sendo o reflorestar um chamado constante realizado pela luta indígena.

Palavras-chave: indígenas; mulheres; corpo; território; invasão; colonial;

ABSTRACT

DOS SANTOS, Amanda Bezerra (Pankararu). **The Indigenous Women “Retomada”:** reforesting Women’s Places 2023.

By living as an indigenous woman (Pankararu) in an urban context, I became interested in the issue of gender inequality, which is already widely discussed in theoretical terms and as a political action in Western society. This curiosity came to be problematized in more systematic terms and led me to think about a research project based on the following questions: What are the impacts on the construction of the social place of indigenous female bodies? How have indigenous women reacted to the scenario of social struggle? How have indigenous women's perceptions of gender inequality been organized? I have identified that there are increasingly consolidated spaces within the indigenous struggle built solely by women, such as the National March of Indigenous Women and the National Articulation of Indigenous Women Warriors of Ancestry (ANMIGA). Based on an understanding of the body-territory relationship as fundamental aspect for indigenous dynamics, the systematization here proposed discusses these aspects by returning to the conceptions of indigenous writings and authors who discuss decolonization, as well as the analysis of the material from the I and II Indigenous Women's March produced by ANMIGA. Based on the categories of body and territory, the proposals of the indigenous women identified in the analysis of the audiovisual content and in the manifesto produced at the March are discussed and analyzed. The research aims to strengthen the narratives presented in these spaces in order to contribute to the epistemic reforestation of the social place of women, reforestation being a constant call made by the indigenous struggle.

Keywords; native indigenous; women; body; territory; invasion; colonialismo;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

História de vida e Percurso da pesquisa.....	9
Método indígena: mostrando os frutos.....	17
Apresentação dos capítulos.....	21

CAPÍTULO 1: CORPO INDÍGENA: PRIMEIRO TERRITÓRIO COLONIZADO

1.1 Breve conceituação sobre gênero.....	25
1.2 A violência de gênero no contexto dos povos indígenas.....	26
1.3 O conceito de “colonialidade” e o sistema colonial de gênero.....	29
1.4 O silenciamento das indígenas.....	34
1.5 “As outras dos outros”: As indígenas.....	35
1.6 Corpoterritório.....	40

CAPÍTULO 2 - EM BUSCA DE NÓS NESSE LUGAR DE OUTROS- FEMINISMOS DECOLONIAIS

2.1 Um olhar interseccional para as mulheres indígenas.....	48
2.2 Impacto colonial de gênero nas indígenas.....	51
2.3 O agenciamento da sororidade no feminismo indígena	52
2.4 A tentativa de esvaziamento da potência das indígenas.....	54

CAPÍTULO 3 – REFLORESTANDO MENTES- A RETOMADA EM AÇÃO

3.1 Colhendo os frutos- seleção dos materiais das marchas.....	59
3.2 Movimento Indígena no Brasil- A articulação nacional das indígenas.....	60
3.3 O Acampamento Terra Livre: Marcha das Mulheres Indígenas e ANMIGA.....	65
3.4 O território é nosso corpo.....	68

Considerações- Semeadura.....	77
--------------------------------------	-----------

Referências

Referências do material coletado.....	88
Referências Bibliográficas.....	89

INTRODUÇÃO

História de vida e percurso da pesquisa

Desde a infância cresci ouvindo parentes afirmando com convicção: “você é índia!”. A frase sempre me soava esquisita porque todas as vezes em que eu ouvia isso, a imagem que aparecia no meu imaginário de criança era a dos desenhos e discussões evidenciados na minha rotina escolar, transcorrida na escola estadual Manoel Cação, localizada na periferia de Mauá (SP). Aquela figura caricata era um “Outro” ser que aparecia também no clipe da música da Xuxa; afinal, um “índio” no pensamento eurocêntrico do não-indígena é “pessoa seminua que fala errado e tem uma postura selvagem”. Lembro-me que, na escola, meus pais sempre divulgavam nossa origem indígena Pankararu e eu não conseguia me dissociar daquela figura. Sempre que o assunto aparecia, mais habitualmente no mês de abril, tornava-me alvo de piada e me sentia desagregada dos grupos de crianças porque, ao me identificarem como “Índia”, eu era integrada a uma categoria, a do “Outro”, do ser “selvagem”, lugar que a cultura eurocêntrica construiu para a população indígena. Não me sentia confortável sobre o assunto, mas no âmbito familiar era comum ouvir meus avós paternos, Maria Edvirgens Batista dos Santos e João Batista dos Santos contarem das suas dinâmicas na aldeia do Brejo dos Padres, em Pernambuco, e da saudade que eles tinham do seu território originário.

Entre as lembranças das diversas vezes em que fui até a aldeia, lembro da sensação de liberdade de brincar no “quintal” (denominado pelos parentes de terreiro) até o anoitecer, recordo-me principalmente de participar dos rituais e de sentir uma ambivalência: ora eu me sentia tão semelhante e pertencente ao povo, ora buscava identificar diferenças para que compusessem o “Outro”, com a tal “cara de índio” que tanto me cobravam nos espaços frequentados do contexto urbano.

Conforme orientação da parenta e professora Marcia Mura, tive contato com o livro do Daniel Munduruku (2014) “Foi vovó quem disse”? Há uma narrativa de um curumim que vai começar a ir para a escola na cidade e ele diz: Minha avó disse que eu não sou índio, sou Munduruku. Através dessa leitura pude compreender que, na verdade, nunca tive dilemas quanto a minha identidade Pankararu, mas internalizei o

dilema que a sociedade do não-indígena me apresentava constantemente, que era estar dentro dos parâmetros das descrições eurocêntricas que taxava meu povo, bem como outros povos originários como um segmento estereotipado denominado de “índios”.

Esse dilema me acompanhou ao longo dos anos. Eu participava de atividades na cidade de São Paulo com uma tia, Maria das Graças Batista dos Santos, que atuava pela causa indígena. Nesses episódios, eu não compunha a categoria “Outro”, mas sim éramos “Nós”, dançando toré (dança circular cultuada entre os indígenas do nordeste) e sentindo materializar a origem da minha família. Quando retornava à escola não indígena, entretanto, sentia a necessidade de ocultar essa parte da minha identidade porque “usava óculos, tinha celular, morava na cidade” e todos meus amigos me diziam que eu não tinha a tal “cara de índio”. Eu me perguntava, como seria essa “tal cara de índio?”

No interior da dinâmica familiar, buscava entender o movimento que meu avô e avó fizeram, pois eles sempre contavam sobre a vinda à São Paulo não como uma escolha, mas como uma falta de escolha. Tenho lembranças significativas do meu avô apresentando toantes (canção ritualística indígena do Nordeste), emocionado, verbalizando que sentia falta de sua terra. Ao fim da vida, quando o Alzheimer já havia se intensificado e ele não conseguia se comunicar por meio de palavras, apenas por expressões, ao perguntarmos sobre a aldeia ou mencionar o nome de parentes de lá, meu avô gritava e chorava entristecido, ele sempre mencionava o desejo de retornar ao seu território e ficar permanente por lá. Perceber essa tristeza do meu avô era sentir que parte de sua história tinha sido roubada quando foi empurrado para o estado de São Paulo em 1960, demandado a investir toda sua energia e sabedoria nas construções dessa cidade. Ele e minha avó sempre contavam essa vinda como uma obrigação e havia uma insatisfação no fato de terem se afastado fisicamente das tradições, do povo e do território.

Entrei na faculdade de Serviço Social a partir de um programa de reserva de vagas para indígenas na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), o Programa Pindorama. Nas reuniões para os bolsistas indígenas e nos encontros do coletivo de indígenas do contexto urbano, costumávamos compartilhar as angústias, os nossos receios quanto a dificuldade enfrentada em sala de aula, os desafios na interação com os não indígenas de classes privilegiadas e as bandeiras de lutas de

cada povo. Desse modo, conseguia me sentir cada vez mais fortalecida para dizer em outros espaços sobre minha origem.

A autoafirmação indígena nas instituições não é um movimento confortável de se efetivar. Pois, quando relembro minha infância e adolescência, percebo que o impedimento era o fato de achar que ao me declarar indígena e compor a tal “cara de índio” exigida pela sociedade não-indígena era, no fim, legitimar o rótulo de que minha identidade pertencia a um “Outro” grupo: o de seres primitivos, dominados e selvagens demais para esse mundo “moderno”, no qual a perspectiva colonialista ainda impera.

Para mim (penso que também para muitos outros indígenas), era como se eu precisasse dizer que esse mundo — o da cidade, dos espaços de poder, da universidade e do mundo do trabalho bem remunerado — não era o meu lugar, não caberia minhas raízes, minha ancestralidade e identidade. Afinal, a identidade indígena socialmente exigida era necessariamente associada ao nudismo e ao “selvagerismo”, ou seja, somente ao que condizia à descrição da narrativa colonialista. Portanto, associar-se à identidade indígena era também legitimar que o meu lugar era “Outro”, apenas o do isolamento junto dos demais “Outros”. Esse lugar que, é subjugado e inferiorizado no imaginário do não indígena.

Cabe destacar que há uma narrativa colonial que determina uma associação pejorativa para as parentas indígenas que vivem em “isolamento”, como se houvesse um “atraso”. É construída uma perspectiva pela imposição colonial sobre o “desenvolvimento”, portanto todas aquelas que se recusam ou não estão inseridas nessa dinâmica estão “atrasadas”. E esse é o lugar socialmente construído para as indígenas, o do “atraso”. Portanto, nessa distorção colonial aquelas/es que de algum modo se apropriaram das tecnologias, e vivem na cidade “perderam sua identidade”, situação que o contexto da trajetória dos meus avós e o meu, em decorrência deles, traduz explicitamente que a vivência em contexto não-indígena é consequência de exclusões e reflexos das intrusões em nossos territórios originários. Contudo, essa dinâmica não reduz o grau de pertencimento ao nosso povo originário.

Ao me tornar adulta fui tomando conhecimento do meu lugar social enquanto uma mulher, especificamente como uma mulher que trazia consigo sua ancestralidade indígena. Minha primeira atuação como estagiária durante a formação em Serviço Social foi no atendimento às mulheres que sofriam violência doméstica. Nesse

contato, fui me apropriando da existência da estrutura que separa e coloca os corpos em lugares desiguais a partir de um determinante biológico.

E, no movimento de escuta da resistência de mulheres que estavam construindo saídas de ciclos de violência, eu também fui consolidando meu interesse em buscar entender como os atravessamentos dessa estrutura perpassavam as trajetórias femininas e determinavam lugares sociais tão desiguais. Desse modo, passei a aprofundar meus estudos e a me guiar pelos espaços que discutiam esse recorte temático.

Paralelamente, mantinha uma permanência ativa nos movimentos indígenas, em São Paulo, em especial, atuei na construção do coletivo CAPISP- Comissão de Articulação dos Povos Indígenas de São Paulo, e participava de ações da Organização Opção Brasil, ao mesmo tempo em que seguia vivenciando o contexto do meu povo na aldeia e no contexto urbano de São Paulo.

As duas lutas, a de mulheres e a dos povos indígenas, pareciam convocar minha presença e, por vezes, percebia um distanciamento das bandeiras dos movimentos feministas no que se referia às defesas dos movimentos indígenas. Em contrapartida, em setembro de 2018, eu participei do Encontro de Mulheres Indígenas na aldeia do Jaraguá, e havia uma presença crescente nos espaços específicos para as indígenas mulheres discutirem e proporem uma luta em torno das situações que atingiam com mais enfoque as indígenas, como questões relacionadas à participação política e o acesso às políticas públicas.

Percebia que o aumento do movimento destes corpos femininos nos territórios e na sua interação com não-indígenas sofria situações de violência e isso causava desdobramentos nas comunidades. Ou seja, era preciso criar estratégias para a proteção desses corpos femininos, que sofriam de maneira acentuada e especificavam os reflexos das dissonâncias entre mundos (indígena e não-indígena). Lembremos com dor e revolta o caso do assassinato de Daiane Kaingang (Daiane Girá Sales), que foi violentada sexualmente e teve seu corpo dilacerado em agosto de 2021.¹

¹ “Na última quarta-feira (04), um crime bárbaro foi cometido no Setor Estiva, na Terra Indígena do Guarita, em Redentora, no Rio Grande do Sul, contra uma jovem parenta de 14 anos. Daiane Gria Sales, do povo Kaingang, foi encontrada morta em uma plantação nos arredores da comunidade, suas partes íntimas estavam dilaceradas”. (APIB, 2021).

Desse modo, retomei minha pergunta inicial da infância, a tal “cara de índia” de algum modo existia? Percebi que a tal “cara de índia”, para além de um estereótipo construído na historiografia reproduzida nas escolas, fazia-se existente significativamente também no plano simbólico como uma composição de um “objeto não interessante, não importante e ruim”, portanto, como uma “fase superada na humanidade”. Assim, expressões como, “fazer um programa de índio” são comumente usadas sem causar espanto.

Diante disso, senti a necessidade de unir tais lutas, pois era impossível cogitar a libertação de todas as mulheres, se o “todas” não comportava as mulheres semelhantes a mim, as mulheres que me inspiravam, as mulheres que vieram antes, as mulheres que foram originárias desse território do qual fazemos parte e defendemos.

Em um encontro de indígenas em contexto urbano, estávamos discutindo sobre o alto consumo de álcool/outras drogas nas aldeias² e os prejuízos relacionais que isso estava causando, e me lembro que um parente lamentou a constância da polícia militar nas aldeias. As indígenas mulheres, em sua aldeia de origem, vinham acionando a polícia militar devido aos constantes casos de agressões sofridas de seus companheiros. O homem indígena, que expunha o caso, problematizou que a presença da polícia na aldeia interferiria na lógica de auto-organização do povo quanto a tais problemas, visto que, segundo ele, “sempre foram resolvidos com as normas tradicionais de seu povo”. Ele disse ainda que a abertura dada pelas mulheres poderia também dar margem para exposição e, conseqüentemente, punição (nos moldes da sociedade não-indígena).

Tal problematização me fez refletir: como nós, mulheres indígenas, estávamos incorporando as agendas de reflexão e mobilização coletivas do debate sobre desigualdade entre homens e mulheres? Além disso, como isso se dava sem relevantes interferências na autonomia cultural/social dos nossos povos? Eu questionava se eram situações que passaram a ocorrer a partir da inserção cultural do Ocidente no pós-invasão ou se já havia insatisfações das mulheres originárias, que se fortaleceram com a interação das mulheres do Ocidente.

² “Na comunidade indígena Xukuru do Ororubá 93% dos indivíduos ou seus familiares faziam uso de bebidas alcoólicas e cerca de 90% das vezes gerava algum problema com relação ao próprio consumidor ou a terceiros.” (MEDEIROS, 2011).

Foi com essas indagações que passei a me debruçar sobre o que outras parentas estavam construindo de reflexões na Abya Yala³, no que se refere ao circular das mulheres nesses entre-mundos. Um eixo que passou a despertar cada vez mais interesse era refletir sobre a possibilidade de que a invasão colonial também possuía um marco relacional de poder atrelado ao gênero. Anne McClintock, em sua obra *O couro Imperial*, de 2010, mostra como essa situação atingiu mais abruptamente as indígenas mulheres. Passei, então, a pensar sobre como as indígenas mulheres haviam se tornado um alvo importante no processo de colonização, pois para proteger a vigência do projeto colonial, se fazia necessário eliminar as ameaças mais perigosas, sendo essa ameaça potente identificada nas indígenas mulheres.

Deparei-me com as escritas dessa autora e de outras autoras/autores que constroem suas reflexões em oposição à centralidade europeia na produção de conhecimento, e que (re)contam as histórias de invasões e opressões, os chamados estudos decoloniais. Estudos que fazem análises críticas do processo de limpeza étnica, da erotização dos corpos e das diversas violências direcionadas aos corpos originários. Nessa perspectiva, comecei a me concentrar nas especificidades do enfoque nos corpos considerados femininos, e a refletir sobre a potência ameaçadora contida nesses corpos.

Recordo que entre as minhas idas e vindas da aldeia e do constante contato com minha avó Maria Edvirgens, eu percebia que as mulheres tinham um lugar social de destaque no nosso povo, uma vez que, nas histórias contadas, sempre apareciam as parteiras e as mais velhas como pessoas sábias e constantemente requisitadas para lidarem com questões que afligiam a comunidade, principalmente no que se relacionava à saúde do povo. Além disso, algumas indígenas mulheres eram escolhidas para serem as guardiãs nos rituais tradicionais do povo, e eram enaltecidas e reconhecidas como verdadeiras lideranças.

Sendo assim, na participação dos movimentos indígenas e conhecendo outras indígenas mulheres, fui adensando minha inquietação, pois verifiquei que essas mulheres sábias com grande potência haviam sido reduzidas pela imposição colonial. Assim, eu faço uso da “perspectiva do sistema colonial de gênero”, conceito discutido

³ Abya Yala na língua do povo Kuna significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”, segundo a Enciclopédia Latinoamericana. Tem sido utilizado como oposição ao nome América, sem do uma oposição e crítica, justamente para não legitimar a visão colonizadora que traz o nome de Américo Vespúcio para nomear nosso território, nossa casa comum.

pela autora María Lugones (Durham: Duke University, 2008) para pensar o lugar destinado a essas mulheres como sendo ainda mais inferiorizado e subalternizado.

Nos diversos encontros com as parentas, eu percebia discursos de revolta com a desorganização ocorrida pela imposição colonial. Elas evidenciaram, em seus relatos, um saudosismo de quando não havia interações externas. Era notável que, no funcionamento dessas dinâmicas (anteriores à invasão), não se tinha uma preocupação em definir os papéis sociais ou em buscar uma legitimidade sobre o lugar que as mulheres ocupavam no interior dos seus povos e que isso era algo trazido pelo mundo não-indígena. Passei a ouvir com frequência relatos de como a violência atravessava seus corpos e como essa violência era identificada como algo vindo de fora. Era evidenciado que o estabelecimento de diferentes papéis sociais estava sendo incorporado como estratégia de manutenção da sobrevivência do povo na interação com não-indígenas. Elas falavam sobre a necessidade de os homens trabalharem fora da aldeia, do consumo de álcool/drogas e da necessidade de negociarem com não-indígenas.

Sendo assim, em um dos encontros entre indígenas mulheres conheci Julieta Paredes, uma mulher boliviana, indígena Aymara com discurso potente, que destacava em suas falas/escritas a construção de um feminismo que contemplasse as especificidades das indígenas mulheres, um feminismo que partia de um lugar comum a essas mulheres e que ela denomina de “Feminismo Comunitário”. Nos discursos/escritas de Julieta Paredes fortaleci minha compreensão de que o ser mulher indígena era algo indissociável de ser um povo, uma vez que uma dimensão importante para indígenas é a comunidade. Temos consciência da comunidade como uma constante na convivência e organização de muitos povos, diferente da individualidade imposta pela dinâmica colonial. A convocação de Julieta para a ideia de que as mulheres da Abya Yala já estavam construindo um feminismo pioneiramente, “não na academia, mas na prática social desde os processos de invasão”, me fez perceber que o feminismo com o qual me deparei ao perceber mulher na condição desigual da estrutura da sociedade patriarcal, não daria conta de explicar e propor estratégia de libertação para todas as mulheres.

A partir disso, passei a notar que não havia uma preocupação do feminismo hegemônico na esfera pública em compreender e rememorar como a invasão atravessou os corpos indígenas, e eu também não percebia um esforço desses

mesmos feminismos em construir estratégias de defesa de direitos que contemplassem as indígenas mulheres.

Em contrapartida, os coletivos de indígenas mulheres se mostravam cada vez mais consistentes ao discutirem questões específicas sobre os corpos femininos indígenas, em um movimento sempre atrelado à pauta principal das comunidades que era a luta em defesa do território.

Em agosto de 2021, fiz parte da maior mobilização indígena da história: o Acampamento Terra Livre - Luta Pela Vida. Nessa experiência, pude sentir com o meu próprio corpo minha ancestralidade pulsando, visualizando como os nossos povos têm sabedorias vivas, resistentes e diversas. Foi incrível me sentir parte dessa construção de retomada histórica que permanece há mais de 500 anos estabelecendo uma real unidade de oposição à lógica imposta pelo colonialismo: a da destruição de vidas. Desse modo, fortalece a percepção de que é impossível estabelecer uma transformação social sem que tais povos estejam protagonizando o processo de luta. Pois, os principais agentes de defesa da vida (em suas mais diversas formas) são nossas populações repletas de sabedorias.

Método indígena: mostrando os frutos

Diante da ênfase da parenta Márcia Mura Maciel no exame de qualificação “precisa mudar o rumo da canoa e a remada”, quando ela se referiu a importância em trazer para o centro do estudo os saberes indígenas, evidenciou-se uma necessidade de não seguir o roteiro padrão da academia em apresentar primeiro o panorama teórico que faz interface com o objetivo da pesquisa para somente ao final apresentar os principais frutos dos estudos.

Há a compreensão de que os frutos colhidos nos estudos são as concepções presentes nas narrativas indígenas. Sendo assim, esses já haviam sido alimentos para mim durante toda a minha trajetória, conforme já apresentado anteriormente, pois há o contato constante com esses saberes que são transmitidos pela oralidade e ancestralidade.

Esse conhecimento não vem via cristianismo vem via ancestralidade indígena, é repassado pelos mais velhos não apenas por meio da oralidade, mas do fazer das tradições, pois as crianças aprendem a caçar e a pescar indo junto com os mais velhos ou sozinhos para as pescarias ou para as caçadas. É um aprender fazendo, observando os movimentos, escutando os sons e sentindo os cheiros da natureza, e tudo isso vem da ancestralidade indígena. (MACIEL,2016, p.638)

Aprender fazendo, sentindo e ouvindo as mais velhas é um pressuposto frequente na vivência das comunidades indígenas, assim como a autora Márcia Mura Maciel (2016, p.638) apontou em sua tese de doutorado sobre o relato de um indígena quanto à sua relação com os perigos da natureza. Em concordância com o aprendizado pela ancestralidade, eu consigo me recordar das diversas convocações que essas mais velhas já me fizeram durante minha experiência de contato com meu povo e com outros povos indígenas.

As categorias importantes para discutir o lugar da mulher na perspectiva indígena estão apresentadas nos capítulos. No entanto, antes mesmo do processo dessa escrita, tais concepções já tinham sido assimiladas pela minha ancestralidade.

Durante a organização das concepções captadas nas narrativas foi possível identificar, nas falas das parentas, a voz também da minha avó. Maria Edvirgens que sempre convoca as filhas e as netas a aprenderem sobre essa vinculação do nosso corpo com o território, bem como sobre a percepção de que a organização da aldeia promove saúde, em contradição ao viver distanciado desse território.

Maria Edvirgens costuma dizer que “precisamos ir para o lugar de onde somos, lá no Brejo”, sempre ensinando que lá é “lugar bom de se viver”. É assim, com o vocabulário dela e com a memória do meu avô dizendo “Ô fiota, nós não pode esquecer que somo índio, somo índio forte”, sendo reforçado por todas as demais trocas orais que tive nas andanças da luta, mesmo sem a palavra “corpo ou território” estarem diretamente presentes, fui aprendendo com os pensamentos indígenas que essas categorias para nossos povos têm sentidos diferentes dos pensamentos eurocentrados.

Como a proposta é ecoar as vozes indígenas de forma que possam também ser assimiladas pelos não-indígenas, que tem no seu aprender um instrumento principal que é a escrita, os próximos capítulos serão discorridos sobre esse debate em diálogo com essas narrativas.

No entanto, como o convite principal deste estudo é um reflorestamento, decidi-se apresentar, primeiramente, os frutos, a partir de uma imagem que concentra todo o trabalho empenhado nos estudos, imagem essa que está implicada em toda a discussão presente nos três capítulos.

Destaca-se que a imagem escolhida foi retirada da convocação da II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas de 2021, compreendendo que ela sintetiza de forma visual a concepção “corpoterritório”.

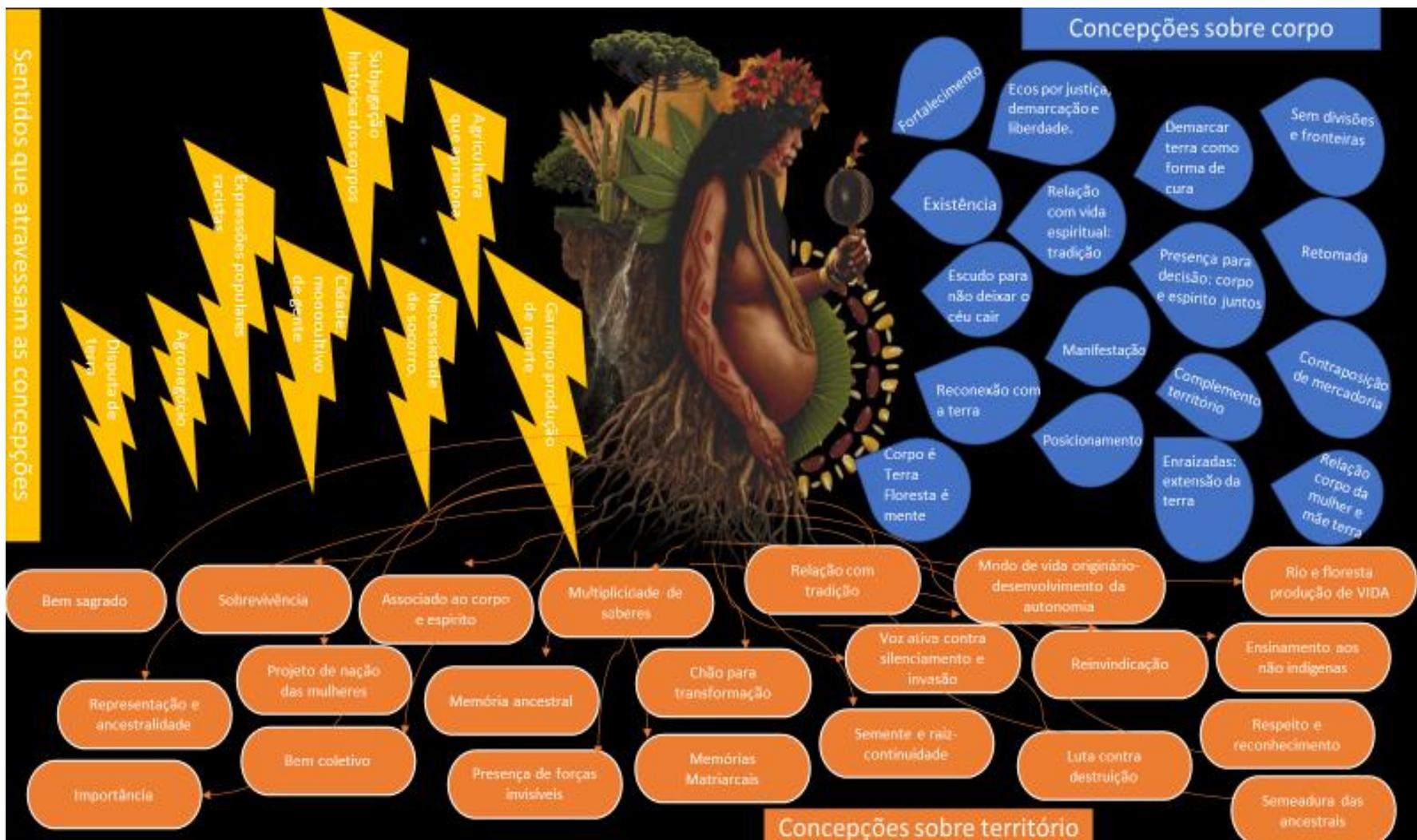
Desse modo, foram extraídos os sentidos associados às palavras corpo e território, quando essas apareceram nas narrativas coletadas nos materiais: manifestos textuais e audiovisuais das Marchas Nacionais das Mulheres Indígenas, 2019 e 2021. Diante disso, esses sentidos foram colocados na imagem abaixo para ilustrar como essas palavras aparecem compondo categorias importantes para construção dos pensamentos indígenas

Utilizando a cor azul, fazendo um comparativo com a água para mostrar como a concepção de corpo é nutriente imprescindível para essa vinculação do corpo-território, visto que 70% do corpo humano é água e esse é o elemento também principal para manutenção da terra. No que se refere às concepções de território, foi

utilizada a cor marrom na intenção de mostrar como essas raízes que estão ligadas ao corpo equivalem às sementes que promovem a continuidade desse território. Por fim, a cor amarela representa os atravessamentos do pensamento colonial que, como raios de fogo, atingem essas concepções e esses corpos-territórios atrapalhando a sobrevivência desses.

Sendo assim, essas narrativas serão discutidas com mais profundidade no terceiro capítulo, bem como a categorização realizada e utilizada para a imagem estará na íntegra nas considerações finais.

Figura 1: Mapa de concepções indígenas sobre corpo e território



Fonte: Imagem central foi o logo utilizado na 2ª Marcha Nacional das Mulheres Indígenas-ANMIGA (2021).

Apresentação dos capítulos

Provocada pelo questionamento a respeito de como se deram os impactos das perspectivas impostas pela invasão colonial sobre os corpos indígenas e, a partir da compreensão de que tais perspectivas coloniais são interpeladas pela desigualdade de gênero, o interesse especial de meu estudo de mestrado é discorrer sobre como aquelas percepções construíram o lugar social dos corpos femininos indígenas. A escrita deste estudo é fruto do percurso de uma indígena mulher, que vivenciou, na trajetória de resistências, o encontro com sabedorias indígenas. Há, assim, uma preocupação primordial em fortalecer as narrativas sobre a nossa reação a esse lugar construído e imposto a nós.

Minha escrita insere, inclui e recupera as reações indígenas em um cenário de lutas, compondo e ecoando a convocação para que se construa florestas nos corpos; florestas cujas raízes estejam fincadas na terra, ou seja, que possibilitem a sementeira contínua para projetos de vida. Há também um posicionamento na minha escrita de utilizar a referência sempre no feminino (as indígenas) já que o estudo tem como foco as indígenas, entendendo que o termo também poderá se referir aos povos e pessoas indígenas, de maneira genérica.

Sendo assim, proponho nesta pesquisa discutir inicialmente, no **capítulo 1**, sobre o aspecto de “O corpo como o primeiro território colonizado”. Tal capítulo reflete sobre os sistemas impostos pela colonização e que atravessam o imaginário social sobre o que representam nossos corpos femininos indígenas. O primeiro eixo colocado em discussão é uma **breve conceituação de gênero**, com a intenção de explanar as principais reflexões hegemônicas em torno do conceito. Na sequência, para aproximar esse debate que, majoritariamente, não contemplava as realidades indígenas, evidencia-se o eixo da **violência de gênero no contexto dos povos indígenas** para introduzir a interlocução que muitas indígenas têm realizado com o enfrentamento da desigualdade de gênero. O terceiro tema do primeiro capítulo apresenta a discussão do **conceito de colonialidade e o sistema colonial de gênero** à luz do conceito da colonialidade inaugurado por Anibal Quijano e da retomada crítica desse conceito por Maria Lugones. Esse eixo constrói o argumento de que os corpos femininos indígenas carregaram e carregam grandes potências de sabedoria ancestral, sendo considerados os principais seres que são extensões da mãe terra, não só vem da mãe terra como também são parte que a compõem. Analisa-

se como o atravessamento da perspectiva patriarcal, imbuído nos processos de invasão/exploração dos territórios colonizados, repercute nos corpos femininos indígenas. Desse modo, evidencia-se que esses corpos se tornaram alvo principal da dominação dos colonizadores. Utiliza-se ainda a reflexão de Anne McClintock, que construiu uma análise contundente sobre a ideia de megalomania dos colonizadores ao tratar a invasão das terras e toda a colonização por uma percepção de feminização. Na ênfase de demonstrar que a dinâmica de invasão estava associada à intolerância da diferença com uma legitimação de aniquilação dos corpos, em especial os corpos femininos indígenas pela potência de geração de vidas e de multiplicação de sabedorias é que há a apresentação do quarto tema, **o silenciamento das indígenas**.

Se os corpos femininos indígenas foram sendo compreendidos como territórios atraentes e significativos para invasão e dominação, portanto, para efetivação desse processo foi indispensável a construção de um lugar social inferiorizado para esses corpos, por isso, o quinto tema discutido é **“As outras dos outros”**: As indígenas, amparada pela discussão de Lélia Gonzalez sobre o racismo latino-americano para com negros e indígenas. Esse tema trata da dimensão destinada pela lógica colonialista para esses corpos. Identificamos a importância social que as indígenas possuem nas dinâmicas dos povos indígenas, e como isso foi captado pela visão colonizadora, que se mostrou (e ainda se mostra) empenhada em associá-las ao perigo e a promover a subjugação desses corpos, esvaziando os lugares originários potentes que esses ocupavam (e ainda ocupam na resistência). Como contrarresposta a isso, trazemos as percepções de Celia Xakriaba sobre a pintura e a percepção do lugar da mulher na ritualística do povo Pankararu.

Para aprofundar o argumento da potência existente nos corpos femininos indígenas (temida pelos colonizadores), o sexto tema **“Corpoterritório”**, evidencia as discussões sobre algumas das percepções indígenas, utilizando as narrativas de Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Elisa Urbano, Julieta Paredes, Leticia Tukano, entre outras indígenas e indigenistas, no que se refere ao bem viver, ao território, a perspectiva coletiva e sobre o circular dos corpos femininos indígenas e sua extensão com a terra. Importante refletir sobre como os povos indígenas lidaram e lidam com essas invasões e quais são as estratégias de sobrevivência e de re-volta para a proteção das suas dinâmicas originárias.

No capítulo 2, a discussão será em torno das tentativas de contemplar as especificidades das indígenas na luta ampla de defesa das mulheres. Desse modo, a

reflexão retomada a partir dos feminismos hegemônicos, é por **“Uma Busca de Nós no Território de Outros- Feminismos Decoloniais”**. O primeiro eixo, **o olhar interseccional para as mulheres indígenas**, apresenta as discussões dessa construção, utilizando pensamentos de Kimberle Creenshaw e a discussão sobre o Feminismo Comunitário proposta por Julieta Paredes. No entanto, no que tange a diversidade indígena e como contraponto das estruturas de análises eurocêtricas apresentadas nos temas anteriores, evidencia-se a necessidade de que é preciso compreender que houve **um impacto colonial de gênero** sobre os povos indígenas, portanto, nesse segundo tema são apresentadas reflexões a partir da análise de que não é possível pensar em uma libertação dos resquícios coloniais utilizando estratégias de ocidentais. Ou seja, é preciso superar também o pensamento eurocêntrico para pensar nas especificidades indígenas, por isso, serão abordadas autoras que evidenciam uma perspectiva denominada de decolonial ao pensar nos lugares sociais das mulheres não-brancas e em feminismos contra-hegemônicos.

Se faz necessário pensar sobre como as indígenas estão retomando a valorização das potências de seus corpos na exaltação de seus saberes, compondo o movimento decolonial a partir da concepção do reflorestar e constituindo pensamentos de tensionamentos, por isso, **“O agenciamento da sororidade no feminismo indígena”** será a proposta de reflexão desse terceiro tema.

No quarto tema deste capítulo, será discutida **a tentativa de esvaziamento da potência das indígenas**, pois se faz necessário compreender que a posição alcançada pelos povos indígenas dentro do mundo ocidental foi uma construção efetuada pelo derramamento de sangue na defesa de suas percepções, uma vez que muitos povos resistiram com suas lógicas autônomas de governança no interior de suas aldeias. Sendo assim, como as reflexões de Rita Segato e de Oyèrónke Oyewùmí mostram, a imposição colonial imbuída pelo binarismo conflitua com as organizações indígenas, sendo as construções de gênero culturalmente construídas e não condizentes com muitas das realidades indígenas.

Como finalização desta escrita a partir dos recortes evidenciados ao longo dos dois capítulos, **no capítulo 3** são aprofundadas as categorias de análise (corpo e território) construídas em interlocução com os discursos evidenciados de indígenas mulheres no material textual e audiovisual produzido na I e na II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas em Brasília na direção de **“Reflorestar” mentes** e de **conceber a Retomada em Ação**. No primeiro eixo, será apresentado como foi realizada a coleta

nos manifestos e nos audiovisuais até conseguir **colher os frutos** na seleção dos materiais das marchas, no segundo eixo é apresentado o histórico do **Movimento indígena no Brasil** e como foi se compondo a luta das indígenas circunscrita na luta dos povos indígenas, **A articulação nacional das indígenas**.

O terceiro eixo abordará o nascimento das instituições indígenas, especialmente sobre a origem da **Marcha das Mulheres Indígenas** derivadas da grande mobilização nacional que é o **Acampamento Terra Livre**. Utiliza-se da referência de Braulina Baniwa com seus textos e apontamentos sobre a construção dos espaços prioritários para as vozes das indígenas como a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), ecoando a perspectiva de que é preciso reflorestar para ressignificar.

O quarto eixo do terceiro capítulo se concentra em apresentar as narrativas identificadas nos materiais selecionados, que discutem as concepções de corpo e território, após essas categorias terem sido abordadas nos capítulos anteriores. Desse modo, evidencia-se as reflexões que lideranças indígenas têm feito sobre essas categorias no movimento de mulheres para o reflorestamento e a composição com as mulheres não-indígenas na luta contra os projetos de morte, apresentando-se contra especialmente alguns dos fortes instrumentos como o patriarcado e a exploração da mãe terra.

Destaca-se que se optou em romper com uma das normas de formatação adotando maior espaçamento e tamanho de fonte para citações, visto que é de interesse que as narrativas fiquem em evidência ao longo das escritas.

É com o objetivo de ampliar as vozes indígenas e convocar também não-indígenas para realizarem o reflorestamento de mentes na direção do fortalecimento dos projetos de defesas da manutenção de vidas que essa pesquisa foi escrita, por isso nas considerações apresenta-se todas as narrativas coletadas nos materiais utilizados.

CAPÍTULO I

CORPO INDÍGENA: PRIMEIRO TERRITÓRIO COLONIZADO.

1.1. Breve conceituação sobre gênero

Partindo do pressuposto de que o ser homem e o ser mulher são construções históricas, é importante recorrer às reflexões já elaboradas sobre noções de gênero, e pensar nas contribuições de autoras que discorrem sobre o conceito. De antemão, sabe-se que a compreensão e utilização do conceito de gênero não é uniforme no interior das diversas linhas teóricas dos estudos feministas e, por isso mesmo, não temos a pretensão de aprofundar a complexidade envolvida nesse debate, apenas referimos o que mais importa para nossa dissertação no momento.

Resgatando a precursora do conceito, Gayle Rubin, antropóloga norte-americana, em sua conhecida obra, “O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a “Economia Política do Sexo” (RUBIN, 1975), vemos que a autora se preocupava em entender como a sociedade intervém sobre a matéria prima biológica para a produção dos sujeitos sociais, usando a perspectiva marxista sobre a transformação do humano em mercadoria. Ela denomina o sistema de dominação chamado “sexo/gênero”, o conjunto de arranjos produzidos pelo Homem para controlar o poder social, levando a mulher, enquanto “fêmea da espécie humana”, a se transformar em uma “mulher domesticada”, evidenciando, assim, que a sexualidade biológica é transformada em produtos da atividade humana.

Um “sistema de sexo/gênero”, numa definição preliminar, é uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas. (RUBIN,1975, p.3).

Desse modo, Rubin traçou uma linha divisória entre cultura e natureza, algo que foi criticado anos mais tarde por outras autoras que aprofundaram este debate.

A historiadora estadunidense influenciada pela linha foucaultiana, Joan Scott, trouxe para o debate que o “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira

de significar as relações de poder” (SCOTT,1989, p.21), ou seja, entende-se que o movimento da apropriação das diferenças sexuais entre homens e mulheres e a hierarquização no interior das relações de poder fazem dessas diferenças biológicas uma desigualdade social. Este processo de reconhecimento e propagação da compreensão sobre as diferenças é algo socialmente construído para a manutenção dessas relações. Portanto, para ela não é possível desconsiderar a discussão sobre o corpo e as relações de poder. Assim, homens e mulheres não são categorias fixas, mas variáveis na medida em que o processo de construção social dessas categorias se modifica. Em conformidade com tais concepções é possível perceber os reflexos de situações que decorre dessa categoria, sendo uma das expressões maiores a violência de gênero.

1.2. A violência de gênero no contexto dos povos indígenas

Na sociedade não-indígena a violência de gênero contra as mulheres é amplamente debatida. Inclusive, há discussões constantes no que tange à ampliação das políticas públicas para atendimentos às mulheres vítimas dessa violência.

Verificamos que as mulheres indígenas também estão inseridas nessa discussão, e endossam tal pauta majoritariamente, visto que o número de coletivos indígenas composto só de mulheres tem aumentado e ganhado visibilidade midiática, assim como as denúncias e discussões relacionadas à violência contra a mulher indígena. Note-se a aterradora estatística de aumento na violência de 495%(!) obtida em uma das grandes comunidades indígenas do Brasil, em 2016:

No Mato Grosso do Sul, estado com a segunda maior população indígena do País, com 72 mil pessoas, os casos de violência contra a mulher indígena aumentaram em aproximadamente 495%. Em 2010, o número era de 104 agressões físicas. Já em 2014, foram relatadas 619 agressões. Só neste ano, o levantamento da Secretaria de Segurança Pública do mesmo estado mostrou que o número de denúncias de violência contra a mulher na região cresceu 23,1% no primeiro semestre de 2016 em relação ao mesmo período no ano passado. (ROSA, 2016).

Evidencia-se, como conquista dos processos de mobilização, a utilização dos mecanismos legislativos como a Lei nº 11.340/2006 (“Lei Maria da Penha”). Assim

como os movimentos feministas (não-indígenas), os movimentos indígenas evidenciam, em seus encontros e discussões, a questão da ampliação dessa resposta estatal aos seus casos de violência de gênero. Nesse sentido, já houve produção de material específico para tais comunidades, buscando dar visibilidade a tais conquistas para a mulher indígena.

Figura 2: Cartilha sobre a Lei Maria da Penha feita na língua Terena



Fonte: Folha Uol, 2016.

No entanto, no contexto dos povos indígenas, a problemática que se faz presente é ainda mais complexa, uma vez que não basta o aprimoramento desses mecanismos, mas o que está em tensão é o fato de lidar com a utilização desse mecanismo jurídico sem que a autonomia da comunidade fique comprometida. Ou seja, reconhecer que há violência contra as mulheres nas sociedades indígenas e que muitas das indígenas têm recorrido à Lei Maria da Penha, não pode virar um instrumento que coloque em perigo a autonomia política e cultural de cada comunidade, já que, no caso, as indígenas estariam reivindicando a proteção, portanto, uma espécie de intervenção estatal.

É essencial identificar que os povos indígenas já possuíam mecanismos tradicionais para lidar com situações de conflitos na interação humana. Nesse sentido, verifica-se que o contato de uma cultura com outra pode acelerar transformações já iniciadas internamente. Em contrapartida, é possível dizer que as dinâmicas de conflitos e insatisfações de indivíduos (comum em qualquer interação humana) passam a ser transfigurados enquanto uma violência estrutural com a invasão colonial de estrutura de poder revestindo as relações a partir do gênero impondo-se nessas

dinâmicas. Desse modo, incita-se a necessidade de criar espaços específicos de articulação entre as indígenas para dar vazão a essas insatisfações.

Cabe destacar que o modo de produção imposto nesse processo tem como norte a acumulação de riquezas e se baseia na propriedade privada, portanto tem a violência como um elemento intrínseco. Diante disso, é importante compreender como o fenômeno da violência se incorpora nas relações sociais, como Octavio Ianni evidenciou:

Sob vários aspectos, a violência é um evento heurístico de excepcional significação. Revela o visível e o invisível, o objetivo e o subjetivo, no que se refere ao social, econômico, político e cultural, compreendendo o individual e o coletivo, a biografia e a história. (...)

Nasce como técnica de poder, exercita-se também como modo de preservar, ampliar ou conquistar a propriedade, adquire desdobramentos psicológicos surpreendentes no que se refere aos agentes e às vítimas. Entra como elemento importante da cultura política com a qual se ordenam, modificam ou transformam as relações entre os donos do poder e os setores sociais subalternos, os governantes e a população, as elites e as massas. (IANNI, 2002, p.8).

Nessa direção, compreendemos que a violência é um nutriente presente no desenvolver da sociedade ocidental. Não se trata de romantizar as dinâmicas dos povos originários, nem partir da premissa de que antes da invasão não havia situações problemáticas e que causavam insatisfações a alguns de seus membros. O que está posicionado é que a invasão colonial e os valores intrínsecos ao seu modo de produção causaram desorganização e afetaram as tecnologias tradicionais, e comprometeram a autonomia cultural dos povos que sofreram esse processo.

Concebe-se que nenhuma sociedade está isenta de modificações ao longo dos anos, principalmente no que tange ao trato com questões que interfiram na dignidade humana, visto que como Boaventura de Souza Santos alegou “Todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana” (SANTOS, 2001, p.19).

Sendo assim, as estruturas de poder e definição dos papéis sociais são altamente mutáveis, pois todas as culturas têm versões específicas para lidar com conflitos eminentes da interação humana. Permite-se identificar que há significativos ganhos no aspecto de ampliar a concepção de proteção da dignidade humana quando se refere ao contato de um sistema cultural com outro, sobretudo quando tal contato não se dá de maneira impositiva.

O importante a refletir é que o reconhecimento e valorização da consolidação de demandas advindas da interação étnica só pode e deve se dar a partir dos indivíduos que façam parte daquela respectiva cultura, ou seja, não é natural que uma cultura se imponha diante da outra como mais favorável ou suficiente por indivíduos que não tenham se socializado a partir dessa determinada cultura. Há compreensões ritualísticas/simbólicas que trazem à tona significados específicos para os participantes e produtores daquela cultura, e que jamais devem ser desconsiderados.

Logo, pensar nas pautas das indígenas evidenciadas no cenário atual, é também pensar na diversidade étnica e nos devidos significados que cada reflexão recebeu dentro da organização social de origem de tais corpos femininos, uma vez que o processo de socialização originário sofreu impactos com a imposição da violência de gênero causada pela invasão.

1.3 O conceito de “colonialidade” e o sistema colonial de gênero

Compreende-se que a égide do Estado Democrático de Direito se deu por um apagamento da resistência indígena e na propagação de diversas violências para com uma significativa parcela da população ameríndia originária dessas terras. Além disso, não há uma memória coletiva presente na sociedade ocidental sobre a violência sofrida pelos povos indígenas. Isso se expressa desde o enaltecimento das figuras de torturadores/assassinos (estátuas e nomes de ruas) até a não referência das sabedorias desses povos dentro dos espaços de produção/reprodução do conhecimento. Sendo assim, o fortalecimento dessa instituição se estruturou/estrutura a partir da manutenção das mortes: de vidas (genocídio), de saberes (epistemicídio) e de culturas (etnocídio).

Problematizar o processo de colonização, entendendo-o como um processo de dominação, foi um exercício recente na construção do conhecimento por autores/autoras pós-coloniais. Tais autores/autoras fizeram o exercício de resgatar os saberes e especificidades locais na construção de um pensamento mais autônomo,

que visa à emancipação da ciência. Portanto, é relevante conceber que, para além do colonialismo como dominação política-econômica de um povo sobre outro (superado após o rompimento das colônias), há o conceito bastante significativo que explica com criticidade a situação também dos povos indígenas na historiografia do Brasil e a permanência da subjugação desses povos, sendo o conceito de “colonialidade” desenvolvido pelo conhecido autor peruano Anibal Quijano (1992), que define:

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça”. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder. (QUIJANO, 2002, p.1).

O autor revela a criação de um sistema de poder baseado na legitimação da superioridade de um segmento “racial” sob outro, no sentido de que um segmento subjuga e nega a existência dos povos dominados. Assim, se constrói a impossibilidade dos povos indígenas de Pindorama⁴, por exemplo, gerarem um conhecimento que seja reconhecido pela racionalidade formal e faça parte do regimento do Estado Nação, visto que, na sociedade capitalista, a distribuição do poder e a divisão do trabalho se deu a partir do critério racial (homens brancos no topo e indígenas/negros na base).

Se faz notório que a colonialidade é uma dimensão da modernidade, na medida em que esse movimento eurocêntrico de inferiorizar, subjugar e hierarquizar as

⁴ Nome designado pelos povos originários ao país, em contraponto a palavra Brasil (nome dado pelos colonizadores); terra de palmeiras.

populações dos dominados no processo de invasão colonial foi significativamente estratégico, atravessando as dimensões do poder, do ser e do saber. Identifica-se que para os povos indígenas, assim como os negros, tiveram seus fenótipos, suas descobertas intelectuais e culturais inferiorizadas e primitivizadas.

Nesse sentido, é fundamental retomar e dar visibilidade aos processos de tentativas dos povos indígenas em desvelar essa violência estrutural com seus indivíduos, destacando que as indígenas mulheres em todo esse decurso foram ainda mais afetadas.

É possível refletir sobre o fato de que houve nas invasões coloniais uma identificação erotizada de corpos como possíveis “colaboradores” para o adensamento do processo colonial, sendo assim identificados os considerados “sujeitos masculinos”, compreendendo que as relações dos colonizadores eram pautadas de forma racializada e categorizada pelo gênero.

Nessa direção, os “sujeitos masculinos”, ainda que compusessem como corpos contribuintes indiretos desse processo, não obtinham um denominador comum de igualdade humana. Pois, mesmo como contribuintes, na perspectiva colonial, eles permaneciam sendo os “Outros”, seres que “careciam de humanidade”. Entretanto, se fazia necessário categorizá-los de algum modo para a consolidação do processo civilizatório que estava em consonância com a consolidação da dominação masculina.

Em conformidade a essa análise, e utilizando-se do aprofundamento da categoria colonialidade do poder de Quijano, é possível refletir a partir do pensamento da filósofa argentina María Lugones sobre o fato de que as fêmeas dos territórios invadidos foram marcadas profundamente por esse processo, o que ela definiu como um sistema colonial de gênero⁵, pois:

As fêmeas excluídas por e nessa descrição não eram apenas subordinadas, elas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais

⁵ “Entender os traços historicamente específicos da organização do gênero em seu sistema moderno/colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para entendermos como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade, quanto o patriarcado são característicos do que chamo o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade, e o patriarcado estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero.” (LUGONES, 2008, p.78).

pequenos. As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher-tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global. (LUGONES, 2008, p.94).

Nessa direção, os corpos identificados como diferentes, e os que não serviam diretamente na consolidação desse processo, aqueles corpos da categoria residual que não compunham os “Outros”, tinham legitimação hierárquica para serem invadidos:

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistêmico (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas **e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas**). (LUGONES, 2014, p. 937, grifo meu).

Nessa categorização que a expansão imperial foi introjetando nos territórios colonizados é perceptível que alguns corpos, os considerados pela imposição colonial mais similares ao que seria “mulher”, mas distante do referencial de feminilidade europeia, não foram contemplados na contraposição do homem branco europeu. Sendo assim, pode-se compreender que na categoria “Outros” havia aqueles que serviram diretamente à lógica de instalação civilizatória atravessada pelo poder do macho, ou seja, o contraponto do homem branco europeu. E havia os demais corpos que podem ser analisados como composição de outra categoria, a do “Outros dos Outros”, como bem evidenciado por Grada Kilomba ao pensar o lugar social de mulheres negras (KILOMBA, 2019, p.38).

Essa intolerância da diferença disseminada pela égide colonial pode ser pensada no Brasil como uma legitimação da aniquilação dos corpos das indígenas e de todos os saberes que elas carregavam, uma vez que tais corpos com a potência da geração de vidas e de multiplicação de sabedoria poderiam ser pensados como

alvo principal de dominação em virtude da evidência de seus mistérios e limites. Esses corpos carregados de sabedoria ancestral aniquilados era o apagamento de parte significativa também da trajetória de um povo.

Não se trata de identificar a intensidade das desigualdades de gênero do período pré ou pós invasão colonial, mas de construir diálogos mais íntimos com as múltiplas identidades construídas, bem como desvelar o monopólio eurocentrado do conhecimento e compreender quais são as estratégias que esses corpos utilizaram/utilizam para se libertarem das amarras do sistema colonial de gênero, visto a persistência em determinar seus lugares sociais. A socióloga nigeriana Oyèrónke Oyewùmí evidencia em suas reflexões a necessidade de buscar essa dimensão de libertação ao seu povo:

A ideia de que a África pode escolher se quer ou não abraçar o Ocidente é uma metáfora inapropriada. O ponto é que a África já está presa em um abraço com o Ocidente; o desafio é como nos libertarmos. É um problema fundamental porque, sem esse afrouxamento necessário, continuamos a confundir o Ocidente com o Eu, portanto nos vemos como o Outro.
(OYÊWÚMÍ, 2021, p.59).

Oyèrónke Oyewùmí, em 1997, explanou em sua obra *A invenção das mulheres* a respeito da categoria “mulher” ser uma invenção da imposição colonial frente ao povo lorubá. Retomar sua reflexão de que gênero como categoria socialmente construída não se comporta da mesma maneira no tempo e no espaço, reportar essa compreensão aos povos indígenas é mostrar a urgência de dissociar o que ainda resiste de sabedoria ancestral, e analisar o que foi tão temido pelo afronte dos colonizadores.

Para essa construção de dissociação é possível pensar que as hierarquias entre seres impostas pela invasão colonial se chocaram com as dinâmicas e percepções mais horizontais dos povos indígenas. E é a partir da anulação de vida que o processo de colonização foi ganhando ainda mais consistência.

Na expansão colonial, o mecanismo de reconhecimento da diferença desses “Outros” não se deu na chave de buscar aspectos comuns para humanizá-los, mas sim diferenciá-los consistentemente para favorecer a dominação.

Portanto, a percepção de animalização dos colonizadores em relação aos povos colonizados pode ser percebida também pela chave da sexualização dos corpos, ou seja, o medo dos colonizadores de serem devorados sexualmente, visto que o olhar erotizado os mobilizou para a construção de estratégias compensatórias em relação à potência encontrada. Verifica-se na intenção deles de reinscreverem as origens da reprodução humana nesses territórios, garantindo a exaltação de suas análises.

Durante séculos, os continentes incertos - foram concebidos pelo saber europeu como libidinosamente eróticos. As histórias dos viajantes estavam eivadas de visões da monstruosa sexualidade de terras distantes, onde, segundo a lenda, os homens exibiam pênis gigantes e as mulheres copulavam com macacos; dos seios dos homens tornados femininos fluía o leite, e as mulheres militarizadas cortavam os seus. Viajantes da Renascença encontravam uma audiência voraz e lasciva para suas histórias picantes, de tal forma que, muito antes da era do alto imperialismo vitoriano, a África e as Américas já se tinham tornado o que pode ser chamado de pornotrópicos para a imaginação europeia - uma fantástica lanterna da mente na qual a Europa projetava seus temores e desejos sexuais proibidos. (MCCLINTOCK, 1954, p.44).

O “sintoma familiar da megalomania masculina europeia” como bem pontuado por Anne McClintock (1954, p.48) é o que prevaleceu, enquanto principais agentes de “civilização” dos povos colonizados, o domínio masculino desses colonizadores em “desbravar as terras” e toda capacidade autoritária fundamentada na feminização das terras se materializou na contenção violenta desses territórios. Posto isso, é possível pensar que a contenção violenta foi reverberada intensamente nos seres que se mostrassem como seres extensivos dessas terras consideradas femininas, portanto na realidade do Brasil seriam as indígenas.

1.4 O silenciamento dos indígenas

Se a luta dos povos indígenas foi silenciada em grande parte da historiografia brasileira, no que se refere à presença das indígenas, seus sofrimentos e seus

protagonismos dentro desse processo de invasão foram duplamente silenciados (enquanto originárias do território invadido e enquanto seres categorizados como fêmeas), visto que a versão romantizada dos estupros entre colonizador e as indígenas foi perpetuada pelo viés da erotização.

Lembra-se que tal silenciamento reflete o lugar social, econômico e político, no qual a construção da historiografia se deu. Michel Certeau em sua obra, *A Escrita da História*, de 1975, explanou:

A historiografia tende a provar que o lugar onde ela se produz é capaz de compreender o passado: estranho procedimento, que apresenta a morte, corte sempre repetido no discurso, e que nega a perda, fingindo no presente o privilégio de recapitular o passado num saber. Trabalho da morte e trabalho contra a morte. (CERTEAU, 1975, p.12).

Na direção do pensamento desse autor, o desejo de não perder o passado implica em escolher o que será legitimada enquanto verdade histórica. Posto isso, tal deslocamento está diretamente associado ao lugar social de quem escreve e com quais movimentos essa escrita está aliada. O conjunto de reflexões produzidas sobre os povos indígenas estava a serviço de uma lógica predominante de colonização e tais produtores da verdade histórica estabelecem uma relação com o objeto revelado imbuído desse exercício colonizador. Portanto, as escritas sobre esses corpos se mostram reveladoras e ao mesmo tempo colonizadoras.

Direcionar essa análise ao que ocorreu com o reconhecimento das epistemes dos povos indígenas do Pindorama é compreender que o lugar social dos colonizadores, principalmente enquanto homens, imprimiu determinadas marcas que serviram como instrumentos de destruição das potências desses corpos, e focalmente nos corpos considerados mais inferiores, os femininos.

1.5 “As outras dos outros”: As indígenas

A falsa ideia de que há uma igualdade social dada pela evolução civilizatória cristalizou fortemente ao longo dos séculos, sendo essa a análise vigente observada, inclusive, na própria construção das legislações e políticas, pois, ainda nos dias de

hoje, não admitindo que a construção social e cultural do país se deu com a omissão do significativo genocídio ocorrido com os povos indígenas e se utilizou da dominação das indígenas. Assim diz Lélia Gonzalez:

Desse modo, a afirmação de que somos todos iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil), é internalizado com a conseqüente negação da própria raça e da própria cultura. (GONZALEZ, 1988, p.15).

No empenho de reconstituir a fragmentação das suas identidades impostas pela ideologia do branqueamento, e com um posicionamento contundente de reconhecer tal apagamento, é que as indígenas passam a reivindicar a possibilidade da retirada dos rótulos coloniais dos seus corpos. Sendo essa movimentação repercutida diretamente, também na legitimidade cultural dos seus respectivos povos, visto que o sistema colonial de gênero foi efetivo na imposição de papéis femininos de inferioridade hierárquica em algumas dinâmicas indígenas.

Verifica-se que o legado estigmatizante quanto aos corpos das indígenas e aos papéis femininos construídos e a elas atribuídos são inerentes ao discurso colonial, mas a consolidação do projeto colonial fez com que esse discurso atravessasse as múltiplas especificidades étnicas, ainda que em intensidades diferentes.

A vigência do projeto colonial impôs fronteiras simbólicas e concretas nos territórios invadidos, verdadeiras barreiras limitantes. No plano material, o circular na

terra ficou restrito aos vínculos construídos por meio do processo produtivo mercantil. E no plano subjetivo, a promoção de estímulo aos sonhos e a reprodução de saberes orais foram sendo abolidas, bem como as considerações desses para o processo de interpretação da vida. Portanto, dialogar sobre esses saberes, sensações, sonhos e intuições foram se tornando hábitos ridicularizados e esvaziados de sentido, sendo na maioria das vezes as indígenas, as guardiãs e executoras dessas sabedorias.

Entre os povos de língua jê, as mulheres têm papel de bastante destaque. O espaço delas é a casa familiar, que fica nos limites da aldeia circular. Embora esse local possa ser visto como distante do centro decisório, que é o centro da aldeia e o lugar social dos homens, nunca uma decisão é tomada na comunidade sem antes as ouvir.

(PREZIA, MAESTRI, GALANTE, 2019, p. 85).

O autor e as autoras citadas evidenciam uma perspectiva de preponderância feminina na dinâmica das aldeias que faz presente em muitas etnias. Algumas atividades essenciais e sagradas são realizadas por pessoas que são escolhidas por intermédio espiritual. O próprio povo Pankararu tem muitas mulheres como guardiãs de símbolos sagrados da espiritualidade, como por exemplo, os Praiás⁶.

A pintura corporal, como já vimos, é outro traço importante nas culturas indígenas. É uma atividade principalmente feminina. Não só a pintura é importante, como também a preparação da tinta. É o que relata Célia, do povo Xacriabá (MG): Consideramos que cada passo no preparo da tinta é tão importante quanto pintar o corpo; tudo faz parte do ritual de se pintar. (FREIRE, R. Bessa, 2018, p.12)

Verifica-se que a pintura corporal indígena com a invasão colonial foi reduzida majoritariamente a um adorno que compõe uma fantasia, entretanto para os povos indígenas a pintura e a vestimenta têm relação com a vinculação a um povo e com o

⁶ Entidades protetoras que formam o “sistema dos encantados”. Estão ligadas as famílias de pessoas que recebem a “semente”, que é o sinal concreto de uma escolha espiritual. Quem foi agraciado com a semente pode “levantar o Praiá”, que consiste em mandar fazer a vestimenta da entidade tornando-se ele o protetor da família.

acesso a uma dimensão espiritual. Desse modo, quem protagoniza esse processo em muitas etnias são os corpos femininos. Essa valoração tem muita significância para dinâmica da aldeia.

No entanto, na sociedade que busca o “des-envolvimento retirar o envolvimento entre os seres” (KRENAK, 2020, exposição oral) as representações realizadas por meio do corpo humano em manifestação de interação com os demais seres são consideradas primitivas apontando uma necessidade de substituição para algo que tenha o esvaziamento de sensações. Por isso, há uma latente necessidade dessa sociedade em determinar por meio de expressões de subjugação qual é o lugar social dos seres que insistem em praticar tais manifestações.

Era preciso, em nome de Deus e do rei, destruir toda a base da cultura indígena de forma radical, pois ela não compactuava com a lógica de circulação de riquezas e de acumulação de bens, essência do empreendimento colonizador.

(DEL PRIORE, 2001, p.34).

Esse projeto de destruição embasado nos valores cristãos e no empreendimento colonizador pontuado pela autora se mostra ainda em curso quando se identifica expressões que se perduram até os dias atuais como “programa de índio” com significado popular de “desconforto, armadilha, algo que teve um desfecho ruim”, elas endossam a perspectiva da colonialidade, onde há uma determinação do lugar social compreendido e legitimado hegemonicamente, no que diz respeito a dinâmica desses povos.

Se a sociedade ocidental tem um lugar subjogado para os povos indígenas, essa mesma sociedade ainda é regida pela lógica da centralidade no homem, portanto destina um lugar social às mulheres. No entanto, a categorização a partir do gênero na imposição colonial diferenciou os corpos femininos dos masculinos, e com o referencial de patriarca constituiu a classificação social dos povos, também demarcando a partir de uma concepção cristã os que seriam dignos de humanidade e os que não seriam.

Nessa escala centrada e definida a partir do homem ocidental, os corpos femininos indígenas foram ainda mais apartados. Na perspectiva dicotômica homem/mulher imposta, não havia como meta colonial a humanização dos corpos encontrados. Portanto, é possível compreender que, com a normativa sendo o homem

ocidental branco, sua inversão humana é a mulher branca, bem como a inversão não humana preparada para colonização são os corpos considerados masculinos. Diante dessa equação, não há lugar social para os corpos femininos indígenas. Pois esse processo, conforme a autora apontou: “A consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulheres colonizadas’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher foi colonizada e nenhuma fêmea colonizada era uma mulher” (LUGONES 2010. p. 745).

Em conformidade com a afirmação da autora, a colonização em sua essência não traduzia esses corpos como dignos de humanidade, pois a própria concepção “do ser mulher” se distancia desses corpos, visto ser uma conceituação construída a partir da inversão normativa do “ser homem”. Desse modo, a premissa do corpo indígena como primeiro território colonizado é a percepção de esvaziamento da categoria corpo humano na imposição a esses povos, uma vez que, no ocidente, a concepção de humanidade é valorada e determina poder de um ser em detrimento de outros seres (não humanos).

A autora Rita Lourdes de Lima (2010), ao tratar sobre a construção do imaginário judaico- ocidental cristão sobre as mulheres, apresenta em suas escritas o temor da sabedoria dos corpos femininos e a instrumentalização a partir do ideário cristão para legitimar o extermínio desses corpos e a deslegitimação desses saberes.

A medicina⁷ nascente da época, preocupada em se legitimar e deslegitimar as mulheres - que cuidavam do parto, alívio de doenças através de poções e ervas -, ratifica o pensamento cristão acerca das mulheres, reforçando a ideia de que o saber da curandeira era perigoso. A capacidade das mulheres de prepararem poções e ervas passou a ser associada à sua capacidade de associar-se ao mal. Diante da figura da mulher, que o imaginário cristão considerava maléfica, foi relativamente fácil estabelecer a caça às bruxas e, neste sentido, ao sexo feminino. (LIMA, 2010, p.5).

Posto isso, esvaziar o sentido elevado que essas dinâmicas originárias davam aos corpos femininos se mostrava um instrumento eficaz na ampliação do projeto

⁷ Note que a prática de administrar ervas e poções é antiga, mas a medicina, como instituição científica, se inscreve também no quadro de modificações e descobertas científicas a partir do Renascimento.

colonial (ocidental e cristão), uma vez que tal projeto intrínseco ao patriarcado compreendia a dominação do feminino como pressuposto para o êxito.

É possível presumir que o temor sobre as potências encontradas, bem como a preocupação em não ter o projeto colonial fracassado faziam parte do projeto em curso, e uma prática permanente foi/é o esvaziamento das potências reveladas. Portanto, distanciar esses corpos da categoria humano e imputá-los à categoria de perigo se mostrava eficaz nessa perspectiva.

1.6 Corpoterritório

Na oposição do percurso de reduzir e apagar tais potências dos corpos indígenas, essas populações utilizaram/utilizam como estratégia de sobrevivência a expansão das suas subjetividades e reafirmam sobre os pertencimentos territoriais a partir de suas percepções afrontando a concepção de vida utilitária.

A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos. (...)

O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. (KRENAK, 2019, p.30-31).

Reflete-se pela explanação de Ailton Krenak que a expansão importante para esses povos é a experiência íntima que amplia a subjetividade, mas que é norteada a partir das diferenças no coletivo.

Nas populações indígenas, o “Outro” não é configurado pela dicotomia da ameaça/ajuda, mas, sim, como fundamento da identidade do “eu”. Verifica-se tal reflexão na análise proposta por Eduardo Viveiros de Castro sobre os rituais de canibalismo dos tupinambás:

Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador

assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o “eu” se determina como “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”. Tal definição pretendia resolver uma questão muito simples: o quê, do inimigo, era realmente devorado? Se não era sua substância – pois se tratava de um canibalismo ritual, onde a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo dos inimigos —, só podia, então, ser sua posição, isto é, sua relação ao devorador, e, portanto, sua condição de inimigo. O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implicaria assim um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo. (VIVEIROS, 2014, p.323).

Nesse sentido, é possível constituir uma premissa de que o processo de invasão colonial só se consolidou porque os povos indígenas que habitavam as terras tinham a compreensão de que o “Outro” se apresentava como uma possibilidade de expandir o seu “Eu”, portanto, não se tratava de uma ingenuidade infundada, mas se materializava como uma concepção de mundo, que identificava a necessidade da interação e afetação das conexões com os demais seres. Afinal, para esses povos há a perspectiva de que todos os seres são personificações manifestadas em diferentes corpos, portanto pedras e rios são “gentes” também, o que constrói uma dinâmica de vida que os indivíduos estão em constante mutação a partir das interações incorporadoras com os demais seres, sem limitações e hierarquias.

Se, na lógica colonizadora, a anulação do “Outro” e a subjugação do saber é uma etapa necessária para evolução humana, nos pensamentos indígenas isso não se sustenta, uma vez que é na diferença que há a expansão do “Outro” para o “Eu-Outro”. É possível pensar que é também na dissolução da categoria imposta às indígenas, “A Outra do Outro”, que a hierarquização de gênero tem sido questionada dentro da dinâmica dos povos indígenas.

Mais um ponto divergente e significativo entre os colonizadores e os povos indígenas era a questão territorial, pois o discurso colonial insistia em defender a

concepção de propriedade privada na lógica da expansão do projeto colonial, o que contradizia o pertencimento territorial desses povos.

Para as populações indígenas, a ligação com o território estava sempre relacionada com a vinculação com a terra, com o percurso traçado pelos seus ancestrais e da interdependência com os demais seres (humanos e não humanos). Assim como, o grande sábio nos lembra: “Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não de índio” (KOPENAWA, 2015, p.36). Distante da percepção de propriedade, a lógica de ocupação no local territorial estava diretamente relacionada com o movimento que o território (corpo) fazia nesse lugar considerado comum.

Na construção de trajetória dessa passagem territorial, alguns corpos tinham a capacidade de interagir e retroalimentar tais territórios, a partir da possibilidade de gerar outros corpos. Inclusive, com capacidade de multiplicar a dinâmica desses territórios, movimentando essas relações entre seres.

Essa potência de compreender a interação com os seres e a terra como essência vital se torna uma ameaça para um projeto de sociedade que tem a produção de coisas mortas como direção⁸, conforme abordado por Ailton Krenak (Constelação de Saberes, 10/2020).

Por isso, é significativo lembrar que a expansão colonial não tinha como meta no projeto reconhecer “outros” modos de vida, afinal, ao reconhecer vida em “outros” comprometeria a consolidação das relações pelo viés da mercadoria, ou seja, inviabilizando o processo pelo quais essas relações assumem “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 147).

Diante disso, enquanto o espaço doméstico racializado imposto pela sustentação da lógica colonial se fortalece da perpetuação da colonialidade, os povos indígenas, especialmente as indígenas dessas populações, insistem em compor uma frente de tensão diante dessa divisão do público e do doméstico, transitando nesses espaços, evidenciando a ineficácia da manutenção dessas fronteiras e ressignificando as concepções introjetadas pela invasão colonial. Tal combate, tem se dado diretamente com seus corpos ao tensionar o sistema colonial de gênero imposto.

⁸ “Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações””. (MBEMBE, Achille. 2016)

E é com a retomada da percepção de que a sabedoria indígena e a conexão com o território são indissociáveis que essa tensão se materializa, portanto:

A territorialização indígena é corporal porque estes territórios são elaborados e organizados a partir do complexo de conhecimento e ações atreladas aos corpos, por isso denominamo-la de *corpoterritorialização*. A *corpoterritorialização* ocorre principalmente conforme as singularidades dos corpos femininos. Nesta dinâmica de *corpoterritorialização*, os fluidos dos corpos femininos, seja por meio do cheiro ou contato, contagiam corpos masculinos e infantis, e despertam atenção dos agentes externos. Desta maneira, os corpos femininos se manifestam como elemento substancial da interação indígena com e entre o território, e seus constituintes. (BARBOS, TUKANO E WAIWAI, 2019, P.512).

Nesse artigo, as autoras evidenciam a *corpoterritorialização* como um conceito que sintetiza a percepção indígena sobre a ligação com a terra, pois exemplifica como os corpos femininos interagem com a terra resultando na construção dos seus respectivos territórios. Como já apontado anteriormente, os corpos femininos como extensões da terra têm uma potência que foi temida pelos colonizadores, tal temor ainda persiste e alimenta a manutenção da colonialidade invisibilizando a resistência desses corpos.

Nas narrativas das indígenas é comum a fala sobre o “pisar descalço na terra e senti-la como parte dela”⁹, esse sentir faz parte da compreensão do sentido do lugar territorial para a composição enquanto ser, e um ser que se dá de maneira coletiva e territorializada.

Ao tratar os corpos femininos como extensão da terra associada à concepção de que esses corpos interagem e são complementares aos demais corpos, o que fica em evidência é a composição da essencialidade coletiva desses povos.

Nesse aspecto, a percepção de complementariedade também é circunscrita, pois os corpos precisam da terra e a terra precisa desses corpos, mas tal equilíbrio só é obtido na medida em que não haja hierarquia entre os seres. Corpos femininos são

⁹ Frase recorrente das lideranças femininas indígenas coletadas a partir da atuação nos movimentos indígenas.

terra e a retroalimentam, bem como corpos masculinos, em complementariedade também os são, se assim se colocam nessa percepção de equilíbrio.

Nuestra propuesta es la reconceptualización del par complementario, despojarlo de su machismo, de su racismo y su clasismo, replantearlo en mujer-hombre, warmi-chacha que recupera el par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión. Recogernos a nos otras y a los otros em warmi - chacha, mujer-hombre, warmi- k'ari, kuña-cuimbaé no es construir un nuevo mito, ni tampoco afirmar que antes en la etapa precolonial hubiera habido necesariamente un equilibrio fundante, como el que queremos construir ahora, más bien dudamos que haya sido así, pero eso será tema de investigación de la memoria larga. Lo que sí afirmamos es que estamos ciertas de lo que queremos ahora, sabemos de qué realidad partimos y a donde queremos llegar.

Esta reconceptualización en warmi-chacha, mujer hombre, warmi kari, kuña-cuimbaé con los aportes de la denuncia del género, nos plantea que la comunidad es el punto de partida y el punto de llegada para su transformación. Y tampoco es un simple cambio de palabras, es empezar el tiempo de las mujeres (warmi-pacha) partiendo de las mujeres en comunidad warmi-chacha. (PAREDES, 2010, p.85).

Nessa direção Julieta Paredes aponta a necessidade de reconceituar a questão da complementariedade problematizada pelos feminismos eurocentrados, retomando a percepção defendida por esses povos, onde o ponto de partida e de chegada é a comunidade. É preciso confrontar para destruir as hierarquias introjetadas pela imposição colonial em busca do reequilíbrio em prol da paridade de seres. E como a autora bem relembra, esse combate se inicia com as mulheres. Pois, são os corpos femininos que tem essa potência e podem transformar esse tempo, a partir dos seus protagonismos.

É comum que as indígenas verbalizem e relatem sobre as estratégias ocidentais de luta, há recorrência nas falas que apontam a legitimidade do protagonismo feminino atrelado à essencialidade coletiva, como por exemplo, a fala da liderança indígena Chirley Pankará (2020):

Somos nós as mulheres indígenas que mantemos o equilíbrio da natureza, somos forças em nossas bases. A literatura tem nos vistos por anos como frágeis, mas estamos aqui para dizer que somos a força, e não estou trazendo aqui o feminismo ocidental, pois o que queremos é andar ao lado dos homens, sermos reconhecidas pela capacidade de lutar e não deixar ninguém para trás. A força vem da união de andarmos juntas, nem na frente, nem atrás. (AMANTE,2020).

Identifica-se que o cerne desse sentido nutrido pela perspectiva de complementariedade se faz com a vivência em comunidade, é a partir dela que se inscreve o Bem Viver.

Se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência. (ACOSTA, 2016, p. 94).

A vivência a partir da compreensão de corpoterritorialização mobiliza as indígenas pela defesa constante do Bem Viver, assim, a pauta do território é o centro da luta. A ligação dos seus corpos com a terra e com os demais seres, promove o sentido de que é inconcebível criar uma defesa hierárquica das necessidades dos seres. Portanto, mesmo que atingidas pelos prejuízos da imposição colonial mais abruptamente, entende-se que tais prejuízos se reverberam por todos no território, causando muito desequilíbrio e ameaçando o Bem Viver.

Desse modo, o chamamento pela reconexão com a terra como instrumento de defesa pela vida e pelo Bem Viver são as urgências sempre manifestadas pelas indígenas, em detrimento de uma defesa específica para seus corpos, como alguns feminismos apontam.

Essa compreensão se faz necessária para identificar o descolamento das necessidades indígenas frente à composição do que os feminismos hegemônicos evidenciam, pois anterior ao fato de se compor enquanto mulher no mundo ocidentalizado, esses corpos originalmente se compõem enquanto coletivo, enquanto comunidade, enquanto vivências de *corpoterritorilização*, concebendo o Bem Viver nos seus respectivos territórios.

No entendimento dos povos indígenas, “luta” é sinônimo de ações coletivas pelos direitos sociais indígenas. Então quando as mulheres se colocam a disposição do seu povo para a melhoria da vida, entregam seus corpos para a luta, para estarem no movimento indígena. Desta forma não buscam a igualdade, mas se tornam iguais na forma de atuação, de se fazerem respeitadas no sentido de seus chamamentos serem atendidos para o bem comum. É assim seus corpos individuais se tornam se tornam um corpo-território, são os territórios sagrados de seus povos, de seus antepassados. E se tornam líderes ou pessoas emblemáticas. (URBANO,2019, p. 85).

Conforme Elisa Urbano, do povo Pankararu, apontou em seus estudos, o mobilizar da indígena pela defesa de seu território, extrai o caráter de indivíduo e a constitui enquanto corpo-território. A vinculação com seus antepassados, com o povo e vinculação com o sagrado permeiam esse espaço geográfico, ou seja, esse corpo não só está inserido nesse espaço, mas o compõe enquanto parte significativa de sustentação. São esses os elementos que expressam a perspectiva corpoterritório. Perspectiva oposta à da colonialidade e da violência, pois implica cuidado e cura.

O estudo segue para o próximo capítulo aprofundando as questões dos feminismos e como os pensamentos das indígenas se agenciam no interior dessas discussões.

CAPÍTULO 2

EM BUSCA DE NÓS NESSE LUGAR DE OUTROS-FEMINISMOS DECOLONIAIS

2.1 Um olhar interseccional para mulheres indígenas

As discussões no âmbito das diversas teorias feministas têm o intuito de evidenciar as diferenças nos papéis sociais de gênero, combater o determinismo biológico e propor estratégias de transformação desses papéis, principalmente por meio da tomada de consciência das mulheres no que tange à defesa da igualdade de gênero. É importante situar as mulheres indígenas no interior desse enfrentamento, visto que, ao longo da história dos diversos movimentos nas ondas feministas, surgiu a necessidade de aprofundar a reflexão sobre os posicionamentos das mulheres na sociedade patriarcal, além de construir análises que contemplassem melhor a amplitude das diversas situações que as mulheres vivenciam. Ao analisar os estudos e diversos feminismos existentes em âmbito nacional e internacional, é pertinente indagar se há presença dos dilemas étnicos que as mulheres indígenas sofrem ao endossarem as pautas feministas.

Compreende-se que há especificidades nas culturas dos diversos povos indígenas. Em especial, a gestão das pautas que as mulheres indígenas evidenciam está associada à realidade de suas respectivas comunidades. Tal eixo compõe a agenda de estratégias dos feminismos com visibilidade na esfera pública:

Pero lo cierto es que las prácticas sociales y las reflexiones teóricas lo confirman: no hay planteamiento ni teórico ni práctico desde el feminismo como un proyecto para toda la sociedad. Los aportes se reducen a mejorar las condiciones y situaciones de las mujeres en ciertos aspectos, pero de cuestionar el sistema de opresiones en todas sus connotaciones... ni hablar. (PAREDES, 2010, p. 119).

Conforme a autora Julieta Paredes (2010) problematiza em suas análises, há uma ausência majoritária das feministas latino-americanas nas lutas de combate às realidades opressivas dos povos indígenas. Isso nos leva a indagar se a defesa da igualdade de gênero avançou, no sentido de abarcar as diversas realidades existentes

de relações de poder e opressão, como, por exemplo, no caso dos povos indígenas de Pindorama que sofreram todo o processo colonial.

A cada período histórico, os movimentos feministas optam por minimizar específicas diferenças para darem ênfase em algumas similitudes, sendo essas últimas escolhidas pelo parâmetro de adensamento que elas permitem ao compor uma identidade coletiva de mulheres que estejam protagonizando o cenário político. Nessa perspectiva, lembra-se da afirmação proposta por Joan Scott (2005, p. 15) “A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente”.

Inicialmente, incluir as mulheres como um contingente homogêneo na agenda internacional de defesa de direitos já se mostrava significativamente promissor e um desafio aos direitos humanos. Em virtude de a compreensão dos direitos das mulheres como parte dos direitos humanos ser algo recente na história, como Kimberle Crenshaw (2002) apontou em seus estudos, tal entendimento só ganha consistência a partir das conferências de Viena (1992) e de Pequim (1995), pois, até então, as instituições não sabiam como tratar as singularidades das violações de direitos humanos das mulheres.

Contudo, a problematização da discriminação sofrida pelas mulheres passou a ser difundida, e encontrou congruência nas problematizações da discriminação de raça, ou seja, a igualdade de gênero até então defendida passa a, necessariamente, ser compreendida pela intersecção com as identidades individuais. Pois o segmento de mulheres que incorporam tal defesa, se mostra cada vez mais heterogêneo no que diz respeito às demandas e situações de violações.

É com tal perspectiva de interseccionalizar a discriminação de gênero com a de raça que muitos estudos em meados de 1990 passam a emergir, tendo como base as indagações propostas pelo Black Feminism de 1970¹⁰. As problematizações posteriores vão sendo desenvolvidas por meio da categoria de análise - interseccionalidade - tendo assim como precursora desses estudos Kimberle Crenshaw (1994), que define:

¹⁰ Como resposta ao racismo identificado no feminismo até então em ênfase nos EUA, nos anos de 1970/1980 mulheres negras norte americanas começaram a se unir para discutir sobre o papel da mulher negra dentro desses movimentos, surgindo assim o feminismo negro que inter-relaciona as questões de gênero, com classe e raça, movimento que se ampliou e se expandiu para outros países. Desse modo, algumas teóricas tiveram destaque nessa discussão como: Kimberlé Crenshaw, Angela Davis, Bell Hooks, Patricia Collins, Audre Lorde, e no Brasil: Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Nilma Gomes, entre outras.

A interseccionalidade é uma proposta para “levar em conta as múltiplas fontes da identidade”, embora não tenha a pretensão de “propor uma nova teoria globalizante da identidade” (Idem,ibidem). Crenshaw propõe a subdivisão em duas categorias: a “interseccionalidade estrutural” (a posição das mulheres de cor na intersecção da raça e do gênero e as consequências sobre a experiência da violência conjugal e do estupro, e as formas de resposta a tais violências) e a “interseccionalidade política” (as políticas feministas e as políticas antirracistas que têm como consequência a marginalização da questão da violência em relação às mulheres de cor). (CRENSHAW, 1994, p.54 apud HIRATA, 2014, p.62).

Retomando os questionamentos de Paredes (2010), dialogando com a perspectiva da interseccionalidade, ressalta-se o quanto é problemático compreender os movimentos separadamente, assim como propôs: “Quando não pensamos sobre as mulheres como o alvo do abuso, fica difícil criar intervenções para atacar o abuso” (Crenshaw, 2002, p.15). Associa-se isso também às mulheres indígenas, isto é, se torna imprescindível reconhecer o quanto determinadas situações de violações étnicas afetam mais as mulheres.

Trata-se de considerar as diferentes dinâmicas sociais, não como antagônicas, mas como complementares. É primordial identificar e acentuar as intersecções possíveis para um fortalecimento mais pleno e confluyente entre as mais variadas composições do ser mulher.

Por lo tanto, nuestro feminismo quiere comprender desde nuestros cuerpos a nuestros pueblos, buscar con los hombres de nuestros pueblos y comunidades el vivir bien en comunidades con la humanidad y con la naturaleza. Al partir de nuestros cuerpos es una mirada diferente a las que hasta ahora se han presentado desde los hombres que quieren también mejorar las condiciones de la vida. Pero al ser una propuesta para toda la comunidad y todo nuestro pueblo, muestra también el camino de las alianzas con otras mujeres no feministas y con los hombres que quieran también estas revoluciones. Nuestro feminismo es

despatriarcalizador. Por lo tanto, es descolonizador, desheterossexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista. (PAREDES, 2010, p.120)

Julieta Paredes (2010) verbaliza em suas análises uma “crise do feminismo”, pois defende um feminismo que se constrói, não na oposição aos homens como o feminismo ocidental fez, mas sim na possibilidade de um feminismo construído a partir da realidade das mulheres dentro da comunidade.

Diante dessa análise, no cenário de Pindorama, cabe afirmar que, enquanto os movimentos feministas hegemônicos se mantiverem alienados da memória do genocídio dos povos indígenas, assim como do impacto colonial de gênero em relação às mulheres indígenas e das problemáticas que elas diariamente ainda enfrentam, o caminho para uma sociedade mais igualitária, na perspectiva de gênero, permanecerá obstruído.

2.2 Impacto colonial de gênero nas indígenas

Compreende-se que é imprescindível entender como se deu o impacto colonial de gênero nos povos indígenas, mas se faz ainda mais necessário realizar o exercício da decolonialidade para perceber tais afetações nesses povos. Por isso, os feminismos decoloniais, assim como também muitas indígenas em suas reflexões, problematizam a assimilação de estruturas de essencialidade ocidental para a leitura da realidade desses povos.

Compreende-se que algumas categorias foram constituídas durante a vigência do Estado patriarcal colonial, portanto, os movimentos de mulheres indígenas em suas formulações também tiveram afetações das epistemes majoritárias dessa lógica.

Verifica-se, assim, que a própria categoria da interseccionalidade foi problematizada por diversas pensadoras, que consideram limitações no conceito. Sendo assim, há um nível de abrangência que ele não contempla, como bem explanado por Carla Akotirene (2020):

A Interseccionalidade, conforme vimos, nos coloca na encruzilhada do pensamento feminista negro. É possível embora ilegítimo, identidades políticas se alimentarem da Interseccionalidade na ausência do feminismo negro, é possível

evitar a Interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw para não legitimar usos brancocentricos. (AKOTIRENE, 2020, p.86).

Akotirene retoma, em sua escrita, autoras que validam a categoria, mas que também fazem críticas contundentes, não em um viés de depreciação da categoria “Interseccionalidade”, mas no intuito de evidenciar um aprofundamento dessa categoria. Entende-se que a Interseccionalidade como uma colisão de estruturas e interação de identidades foi concebida por Kimberlé Crenshaw no capitalismo no norte global. Sendo assim, ao aplicá-la como contemplador integral das complexidades que envolvem a coalisão das identidades também evidenciadas no sul global, corre-se o risco de colocar o capitalismo como uma constância natural e de não construir percepções de oposição à sua vigência.

Além disso, é exposta por essa autora, à luz de reflexões de outras pensadoras, uma preocupação com a assimilação de estruturas de essencialidade colonial (branca) que podem estar imbricadas na aplicação superficial dessa categoria.

2.3 O agenciamento da sororidade no feminismo indígena

Aproximar a localização das indígenas mulheres nos debates feministas da interlocução feita por Carla Akotirene sobre as mulheres negras, evidencia a necessidade de perceber que a construção da sociedade brasileira se deu primeiramente por uma vasta violência contra os povos indígenas, tendo, como principais protagonistas invisibilizadas desse processo, as mulheres indígenas. No entanto, verifica-se que tais ações violentas foram naturalizadas e incorporadas na historiografia como consequências naturais de um processo “civilizatório”.

A colonização foi absorvida pela lógica da sociedade brasileira como uma etapa necessária para o desenvolvimento do país. Portanto, todos os resquícios dessas violências não foram devidamente elaborados em uma consciência coletiva para serem superados, mas foram incorporados na composição dos papéis sociais. Sendo essa uma vertente que, por vezes, se mostra intrínseca nas teorias feministas, que insistem em invocar uma universalidade sobre as opressões, não conseguindo deslocar as opressões sofridas pelas mulheres negras e indígenas. Nessa direção,

fica subentendido que o agenciamento da sororidade¹¹ contemplaria as experiências também dessas mulheres.

Compreender a imposição colonial e como ela impacta diretamente a maneira de visualizar e categorizar os corpos femininos indígenas, evidencia a necessidade de que é preciso contrapor essa construção que se mantém intocável. Para isso é preciso uma construção que tenha como cerne os saberes dos povos indígenas. Portanto, a perspectiva de interseccionalidade não seria suficiente para contemplar tais demandas, uma vez que perceber a violência perpetrada contra essas mulheres a partir das estruturas ocidentais excluiria muitos fatores de centralidade desses povos.

Algumas indígenas, como Elisa Urbano, evidenciam o chamado feminismo indígena. Ela diz:

Então precisamos falar de feminismo indígena fazendo referência às mazelas que nos deixaram e sendo contrárias a elas, mas acrescentando a este fortalecimento a essência da mãe natureza, a harmonia entre as vidas. Pois a violência é nada mais que uma desarmonia constituída em contraposição a forma como esse universo se constituiu a partir da grande mãe terra (URBANO, 2019, p.80).

Entre muitas das convocações das indígenas mulheres, há o feminismo proposto por Julieta Paredes, citada anteriormente, e que, mesmo pressupondo um patriarcado de baixa intensidade no interior da dinâmica pré-colonial dos povos indígenas, concentra o debate em defender a complementariedade dos homens e mulheres no equilíbrio da comunidade. Reforçando que é na comunidade que esse feminismo se constrói, pois é a partir dela que emerge a perspectiva coletiva que se opõe ao individualismo neoliberal.

Lugones, uma das principais autoras do feminismo decolonial, faz apontamentos que tem muitas conexões com Julieta Paredes. Entretanto, Lugones, assim como muitas feministas decoloniais apresentam reflexões como se não houvesse violência de gênero antes da colonização, o que é criticado por autoras como Segato que

¹¹ Termo utilizado pelo movimento feminista para falar sobre a irmandade, solidariedade e acolhimento entre mulheres.

partem da mesma análise que Julieta Paredes faz do patriarcado de baixa intensidade.

Outras pensadoras indígenas relutam em absorver denominações, como o próprio termo feminismo, pois afirmam que esses termos são de uma luta que se faz de forma apartada de seus povos e contextos originários. Mas o que se faz presente é que há uma iniciativa constante de indígenas em se contrapor aos reflexos deixados pela colonização, em um movimento permanente de luta em defesa dos seus territórios. Como minha pretensão não é mostrar profundamente sobre possíveis divergências, eu desejei apresentar os pontos em que esses feminismos e reflexões se encontram.

2.4 A tentativa de esvaziamento da potência das indígenas

Apesar das resistências indígenas ocorrerem desde o processo da invasão europeia, o movimento indígena só ganhou visibilidade e passou a se consolidar de forma mais organizada no âmbito político do Brasil a partir da década de 1970, em meio à ditadura militar e à necessidade de defesa das terras indígenas. Foi quando o Estado respondeu a tais pressões com a promulgação do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), e, posteriormente, com o reconhecimento constitucional dos povos indígenas a partir da presença massiva dos indígenas durante a constituinte de 1988.

É necessário compreender que tais respostas estatais vem apenas ocupar a lacuna que o próprio Estado construiu na invasão da imposição normativa sobre os povos indígenas. Como apontou Segato: “o Estado lhes oferece com uma mão o que já lhes tirou com a outra” (2010, p.126). Logo, entender que as indígenas utilizam mecanismos legislativos como a Lei Maria da Penha, inclusive se organizando para ampliar tal acesso, também implica em verificar que isso ocasiona conflitos internos significativos.

Na medida em que elas utilizam de um instrumental estatal para interferir na gestão das relações internas, conseqüentemente dão consistência para a legitimidade de um aumento da mediação estatal nos conflitos internos, esvaziando o sentido político das soluções dadas internamente pelo grupo étnico.

É importante pensar que o Estado se organiza a partir de uma dinâmica que tem em sua origem a perspectiva colonial, sendo assim é composto por uma estrutura que entre alguns sentidos, também é binária e que intervém em uma vigília constante para controle dos comportamentos. Diante disso, se faz necessário observar que a

concentração das decisões no espaço público é um mecanismo que paralelamente, nessa concepção, esvazia o nomeado espaço doméstico. Cabe destacar que para muitas das organizações originárias dos povos indígenas essa divisão entre público e privado ganhava outras dimensões, portanto a invasão colonial promoveu prejuízos nesse aspecto também, como bem explica Rita Segato:

Quando o mundo do Um e seus restos, dentro da estrutura binária, encontra o mundo do múltiplo, captura-o e modifica-o desde seu interior como consequência do padrão da colonialidade do poder, que permite uma influência maior de um mundo sobre outro. O mais preciso será dizer que o coloniza. Nesta nova ordem dominante, o espaço público, por sua vez, passa a capturar e monopolizar todas as deliberações e decisões relativas ao bem comum geral, e o espaço doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque perde suas formas ancestrais de intervenção nas decisões que se tomavam no espaço público, como também porque se encerra na família nuclear e se isola na privacidade. Passa-se assim, a normatizar a família e a impor novas formas imperativas de conjugalidade e de censura dos laços extensos que anteriormente atravessavam e povoavam a domesticidade (Maia, 2010 e Abu-Lughod, 2002), com a consequente perda do controle que o olho comunitário exercia na vigilância e julgamento dos comportamentos. A despolitização do espaço doméstico o converte em vulnerável e frágil, e são inumeráveis os testemunhos dos novos modos e graus de crueldade na vitimização que surgem quando desaparece o amparo do olhar da comunidade sobre o mundo familiar. Desmorona-se a autoridade, o valor e o prestígio das mulheres e ao decair sua esfera própria de ação.

(SEGATO, 2010, p.127).

Compreender tal processo, explanado pela autora, identificando que esse Estado não considerou e potencializou as organizações originárias dos povos indígenas, não impede o fato de legitimar como conquista dos indígenas o reconhecimento constitucional dos seus direitos, pelo contrário, se faz ainda mais

importante compreender que a posição alcançada pelos povos indígenas dentro do mundo ocidental foi uma construção efetivada pelo derramamento de sangue em defesa de suas percepções. Portanto, a partir de um enfrentamento à colonialidade do poder, uma vez que, mesmo afetando suas dinâmicas internas para interação com o ocidente, muitos povos resistiram com suas lógicas autônomas de governança no interior de suas aldeias.

Contudo, se faz importante compreender que a afetação da colonialidade do poder, em especial atravessado pela dominação masculina do sistema colonial de gênero, adentra as aldeias para consolidar a diferenciação de papéis sociais impondo a concepção hierárquica.

Deliberar no terreno comum da aldeia; ausentar-se em expedições de caça e para contatos com as aldeias vizinhas ou distantes, do mesmo povo ou de outros povos; parlamentar ou guerrear com as mesmas foi, ancestralmente, tarefa dos homens. É por isso que, da perspectiva da aldeia, as agências das administrações coloniais que se sucederam entram nesse registro em relação a com quem se parlamenta, com quem se guerreia, com quem se negocia, com quem se pactua e, em épocas recentes, de quem se obtêm os recursos e direitos (como recursos) que se reivindicam em tempos de política de identidade. A posição masculina ancestral, portanto, se vê agora transformada por este papel relacional com as poderosas agências produtoras e reprodutoras da colonialidade. É com os homens que os colonizadores guerrearam e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonial /modernidade também o faz. (SEGATO, 2010, p.119).

Conforme discutido pela autora, é possível verificar, no próprio processo colonizador, que os antagonistas diretos foram os homens indígenas, o que serviu diretamente aos interesses da colonização, e facilitou a eficácia do controle uma vez que, simultaneamente, promoviam a domesticação das mulheres. As indígenas, ainda que muito violentadas e participantes da resistência, estavam à mercê de uma relação hierárquica de gênero que as impossibilitava de ter uma atuação autônoma no que

tangia às pactuações e oposições durante a invasão da sociedade ocidental nas sociedades indígenas.

Verifica-se que os discursos de incômodo comumente evidenciados pelos movimentos de mulheres indígenas é o fator da sexualização dos seus corpos, sendo essa nuance expressamente nutrida pela colonialidade do ser presente na construção da sociedade brasileira.

O processo de invasão colonial no Brasil se deu, dentre outras dimensões, principalmente por meio da violência sexual das indígenas, mas isso se tornou um capítulo esquecido na historiografia. Lembra-se que a percepção europeia/cristã já possuía como intrínseco os papéis de gênero desigualmente definidos pelo patriarcado, que se perpetuavam nos processos de interação com os povos originários.

O olhar de superioridade e principalmente de sexualização em relação aos corpos das indígenas foi algo que se perdurou durante toda a construção da sociedade brasileira, bem como no interior da própria historiografia. As indígenas eram sempre citadas e lembradas de forma pejorativa, como principais subordinadas e suscetíveis às intervenções europeias/cristãs.

É no interior dessa lógica que as indígenas foram sendo gradualmente colocadas na base da pirâmide social, sendo invisibilizadas pelos reprodutores da história. A versão “heroica” dos colonizadores prevaleceu, enquanto principais agentes de civilização dos povos originários, sendo tal discurso também predominantemente masculino.

E é por meio de um posicionamento de reconhecer tal apagamento que as indígenas passam a reivindicar a possibilidade da retirada desse olhar colonial sobre seus corpos, o que reflete diretamente também na legitimidade cultural dos seus respectivos povos, quanto ao papel feminino de inferioridade hierárquica no interior de suas comunidades.

Verifica-se que o legado estigmatizante quanto aos corpos das indígenas e aos papéis femininos construídos e a elas atribuídos são inerentes ao discurso colonial, mas também atravessa as múltiplas especificidades étnicas ainda que em intensidades diferentes.

Recorda-se relatos sobre a pré-história, onde as mulheres foram endeusadas por portarem a fertilidade. No entanto, no ocidente houve a instauração do patriarcado mediante a conscientização dos homens sobre seu papel sexual na reprodução

humana. Com a percepção adquirida pelo convívio com os animais, os homens passaram a cultivar a ideia de que eram os principais responsáveis pela procriação, colocando as mulheres como apenas um receptáculo neste processo. Esta é a essência do controle sobre a sexualidade feminina no ocidente, que gradualmente foi se intensificando na defesa de valores que reafirmaram a prevalência da lógica monogâmica tão somente para as mulheres.

Entretanto, cabe lembrar o argumento construído por Oyèrónke Oyewùmí e retomado por María Lugones de que a humanidade assexuada para alguns povos (no caso, a partir da experiência do povo lorubá) não é uma memória a ser recuperada, visto que, no povo mencionado, tal situação já é existente. As pensadoras evidenciam a necessidade de compreender que, no ocidente, os fatores biológicos são sempre significativamente considerados na estruturação de suas dinâmicas, portanto, o corpo se mostra como chave para análise, diferentemente de outros povos que podem utilizar outras dimensões para situar seus indivíduos dentro da estrutura cultural.

Assim, as construções de gênero não são em si mesma biológicas- elas são culturalmente construídas, e sua manutenção é função dos sistemas culturais. Consequentemente, usar as teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades sem recorrer a suas próprias cosmo percepções impõe a elas um modelo ocidental. (OYEWÙMÍ,2021, p. 130).

Nos povos indígenas a dimensão espiritual é essencial para fluência da vida, portanto é inevitável considerá-la para situar os indivíduos dentro das comunidades indígenas. Portanto, se faz importante refletir que em muitas organizações havia divindades e papéis de relevância no interior desses povos que poderiam ser consideradas pela percepção ocidental como seres femininos, o que consiste em perceber que o ginocentrismo não é universalmente um modelo idealizado, mas pré-existente ao engajamento das indígenas nas teorias feministas.

CAPÍTULO 3

REFLORESTAR MENTES – RETOMADA EM AÇÃO

3.1 Colhendo os frutos- seleção dos materiais das marchas

Esse capítulo foi construído com uma seleção de material que se deu a partir do intuito de identificar produções relacionadas com as marchas das mulheres indígenas. Desse modo, o principal condutor da seleção foi verificar os materiais vindos desses dois grandes encontros e/ou materiais diretamente relacionados. Verifica-se que, ao utilizar a categoria “marcha das mulheres indígenas” na ferramenta do principal site de busca “Google”, encontramos mais de 700.000 mil publicações relacionadas. Entretanto, compreendendo a limitação e legitimidade que as organizações próprias de indígenas possuem, optou-se em selecionar materiais produzidos e publicados por indígenas como produtos das duas marchas de mulheres, utilizando-se primordialmente as publicações textuais e audiovisuais da **Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade- ANMIGA**.

Percebe-se que no site da ANMIGA o material apresentado se refere à **II Marcha das Mulheres Indígenas** ocorrida entre 07/09/2021 à 11/09/2021, tendo como tema: **“As originárias reflorestando mentes para curar a terra”**. No que diz respeito à **I Marcha das Mulheres Indígenas** ocorrida em 04/08/2019 à 14/08/2019 com o tema: **“Território: nosso corpo, nosso espírito”** como era inexistente a articulação nacional, é possível obter extratos da primeira Marcha a partir dos sites de algumas instituições apoiadoras na organização dos movimentos indígenas, como o CIMI- Conselho Indigenista Missionário e ONU Mulheres.

Diante da ausência de audiovisual da primeira Marcha, selecionou-se o documentário “As encantadas”, iniciativa da Associação Nacional de Ação Indigenista apoiada pelo fundo Malala, visto possuir mais cenas e narrativas das indígenas coletadas durante o encontro da I Marcha das Indígenas.

Realizou-se a transcrição do material audiovisual selecionado. Destaca-se que o conteúdo foi realizado durante atos na rua com caminhão de som, por isso os vídeos possuem ruídos que dificultaram com que algumas narrativas fossem captadas e transcritas na íntegra, bem como algumas narrativas não foram possíveis identificar a autoria.

Ao final das duas marchas foram elaborados manifestos textuais pelas próprias indígenas, que também são utilizados na interlocução com os apontamentos estudados anteriormente. Esses manifestos foram retirados das plataformas mencionadas, pois há um empenho em utilizar conteúdos que tiveram envolvimento e aprovação de indígenas para sua publicização.

Há também o conteúdo textual em forma de manifesto do **Encontro Estadual das Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo**, ocorrido de 01 a 03 de setembro 2018, na Terra Indígena Jaraguá, sendo o critério também utilizá-lo para as construções, devido à participação presente da pesquisadora no encontro, pois, na ambiguidade de sujeita/objeto ocorreu nesse encontro o disparador de interesse em iniciar estudos a partir das narrativas das indígenas mulheres.

Foi no vislumbre de construir uma pequena contribuição no ecoar as vozes indígenas que apresentarei brevemente as discussões construídas pelas indígenas nesses dois grandes encontros. Sendo assim, para utilizar o conteúdo coletado na transcrição e organizá-lo, houve a separação das narrativas, nas quais as categorias corpo e território aparecem, sendo essas categorias fundamentais para as denúncias e propostas evidenciadas em marcha pelas indígenas na convocação do reflorestamento.

3.2 Movimento Indígena no Brasil- A articulação nacional das indígenas

É preciso reconhecer que as tensões no sistema colonial ocorrem a partir da própria manutenção da existência indígena nas suas mais diversas organizações. A necessidade da construção de uma articulação nacional em defesa da terra e dos seus territórios a partir dos diversos modos de organização e percepção indígena é uma realidade concreta para o enfraquecimento dos sistemas coloniais. Sendo assim, é importante retomar a história da resistência indígena:

No Brasil, o movimento indígena organizado a partir dos anos 1970 configurou-se historicamente de forma espiral (Ortolan Matos, 1997). Em sua fase inicial, assumiu caráter organizacional pan-indígena, unindo (palavra de ordem política da época) grupos étnicos distintos para obter o conhecimento legal do direito à diferença no Estado nacional. Em sua fase de consolidação no final dos anos 1980, o movimento indígena se

institucionalizou e foram criadas diversas organizações étnicas, articuladas localmente e regionalmente. (MATOS, 2012, p. 140).

Nesse cenário explanado por Maria Helena Ortolan Matos, os povos indígenas passam a se organizar institucionalmente enquanto movimento social e político na vida pública. Nota-se que estavam galgando espaço de reconhecimento da existência indígena dentro do processo constituinte.

A principal luta sempre foi a questão da demarcação das terras indígenas, mas com o avançar dos desafios frente ao Estado nacional e a necessidade do reconhecimento das específicas necessidades, evidenciou-se questões que apesar de decorrentes da luta pela terra, tais como a saúde indígena, outras demandas emergiram a partir da identificação da importância do acesso de políticas públicas qualificadas e implicadas em suas especificidades.

Compreende-se que, no cenário de disputa de interesses frente ao Estado, a representatividade política se dava em uma esfera plenamente pública, e desse modo os povos indígenas precisavam se posicionar e ocupar os espaços não-indígenas do cenário de decisões, algo que passou inicialmente a ocorrer por uma representatividade mais masculina.

Cabe destacar que em muitas dinâmicas dos povos indígenas, há uma dinâmica que pode ser entendida pelo não-indígena como uma utilização política complementar do espaço público com o espaço doméstico. Verifica-se que os pactos coletivos estão para além da esfera pública, o que contrapõe as dinâmicas da sociedade não-indígena que supervalorizam tal esfera. Nessa perspectiva, as indígenas, ainda que mais presentes no âmbito considerado doméstico, costumeiramente também tinham poder frente às decisões coletivas.

Essa questão de gênero é muito complicada para a gente. No mundo não-indígena ela está ligada ao poder e a submissão. Mas no mundo indígena é mais complexo. Os homens não tomam a decisão sozinhos. Apesar de estarem no terreno, ou conversando na casa dos homens, eles não saem de lá sem levar em conta a orientação das mães, das irmãs, das esposas. É muito difícil que um homem tome uma decisão que não seja compartilhada com as mulheres. Dá a impressão para quem chega de fora que eles são os todos poderosos, são o centro da

aldeia. Mas isso não significa que nós não temos nosso poder. Se você conviver em uma aldeia você vai perceber isso. Essas normas são feitas muito antes da gente nascer. Já está definido ali o meu papel, a minha responsabilidade. (TAPUIA,2016).

Entretanto, conforme foi aumentando a interação com os órgãos estatais, bem como a supervalorização dada pela sociedade não-indígena à esfera pública, as indígenas mulheres passaram a reivindicar presença e constituir organizações mais institucionalizadas para serem ouvidas enquanto representantes diretas das suas comunidades de origem.

Diversos dados etnográficos têm revelado que relações estabelecidas em espaços indígenas de perfil doméstico não costumam se opor às relações mantidas em espaços públicos mais amplos. Nessa perspectiva, estamos lidando com experiências que, apesar de serem vivenciadas em esferas sociais distintas, comportam-se como complementares e não como adversárias ou mesmo excludentes entre si. É fundamental entender que, nas sociedades indígenas, os assuntos políticos e as decisões que afetam a coletividade mais ampla também são tratados no espaço doméstico e não reservados somente ao espaço público. Se, por um lado, as atividades femininas pertencem ao espaço doméstico, por outro, as ações (incluindo falas) protagonizadas pelas mulheres indígenas também chegam a afetar o espaço público, por estarem inseridas em comunidades cujo caráter doméstico implica em atuações políticas. (MATOS, 2012, p. 147).

A participação das mulheres, no movimento indígena ampliado, se evidencia como dimensão importante de dar voz para as percepções femininas diante das necessidades coletivas das suas respectivas comunidades, visto que com a intensificação das relações com não indígenas ocorreram significativas transformações nas dinâmicas das populações indígenas. Reorganizaram-se os papéis das mulheres e dos homens, até então definidos pelas tradições locais.

Pode-se analisar que as relações afetivas entre indígenas com não-indígenas, bem como todos os desdobramentos disso (violência na relação, maternidade solo, uso abusivo de substâncias, entre outras) intensificaram as inquietações nas indígenas mulheres, que as incitaram a construir espaços mais específicos para suas demandas. Ainda que não descolados do movimento indígena ampliado, esses novos espaços majoritariamente femininos são articulações que evidenciam a partir do olhar não indígena, uma considerada perspectiva de gênero.

Como bem pontua Ângela Sacchi (2003), sobre as estratégias adotadas pelas indígenas e eventos organizados a partir da “Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas”, organizada pela FUNAI em Brasília, no ano de 2002:

Em ambos os eventos, as demandas reivindicadas pelas mulheres indígenas demonstram que elas têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, por um lado, mas também desenvolvendo um discurso e uma prática política a partir de uma perspectiva de gênero. Explicitam igualmente um conjunto de restrições ao processo organizativo: as dificuldades em participar de processos de decisão e dos encontros, que são advindas da resistência das próprias comunidades, das lideranças masculinas, do Estado e da sociedade não indígena, e também da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa. (SACCHI, 2003, p.101).

É compreensível que a perspectiva da construção de organizações protagonizadas por mulheres, começa a ser emanada a partir de um aumento da participação pública das indígenas no movimento indígena, tendo suas raízes conceituais nas sabedorias ancestrais compondo uma perspectiva que contrapõe abruptamente as percepções ocidentais. Destaca-se que embora as indígenas apresentem algumas inquietudes semelhantes às das mulheres não indígenas, como por exemplo, os próprios fatores da hipersexualização do corpo feminino e da violência contra mulher, as realidades e especificidades têm dimensões próprias que precisam ser consideradas. Assim como muitas indígenas verbalizam durante as rodas de conversa sobre o histórico das indígenas mulheres: “Enquanto as não

indígenas queimavam sutiãs em prol da liberdade, em nós eles estavam sendo colocados na imposição colonial de nos adequar ao lugar da mulher ocidental”¹².

Se faz necessário perceber que há concordância de algumas lideranças indígenas mulheres de muitos dos conceitos feministas que foram fundados em realidades distintas, mostrando ser um resultado direto das interações das indígenas com as formações acadêmicas não indígenas. Em contrapartida, também se faz necessário analisar a importância da autonomia indígena nesses processos. Compreende-se que as composições dos sujeitos sociais estão em constante mutação, a partir da interação desses entre si e da relação própria com o mundo, em virtude de a sociedade como um todo estar em constante transformação.

A entrada das mulheres indígenas na arena política em prol de maior autonomia, embora comporte avanços significativos, é um processo complexo, que se deve pelo tipo de apoio e alianças que tem estabelecido, bem como pelas demandas almejadas, que comportam similitudes e diferenças tanto com o movimento indígena como com o movimento de mulheres não indígenas. Assim, ao participar mais ativamente de um campo até então masculino, como é o da política indígena, precisam reelaborar continuamente sua própria inserção de gênero e negociar com diferentes atores do contexto interétnico. (SACCHI, 2003, p.106-107).

Há uma importância significativa em visualizar as indígenas como agentes ativas nas dinâmicas das suas respectivas comunidades e das suas próprias vidas. Se faz importante superar o olhar colonizador, olhar esse que legitima a sujeição dos povos indígenas a um contexto deslocado dos processos naturais de fortalecimento dos indivíduos e de suas comunidades.

Diante das indignações e da necessidade de organização para enfrentamento dos novos cenários da política oficial. Povos indígenas que resistem e fazem enfrentamentos há mais de 500 anos, desde a chegada dos europeus, começam no início do século XXI a construir novas resistências regionais e nacionais com objetivo de fortalecer a luta indígena em todo país. Lembra-se que a resistência indígena de

¹² Informação coletada a partir da vivência na militância do movimento indígena.

maneira permanente se mostrava presente dentro dos respectivos territórios dos povos que há anos sofrem intrusões e intervenções, mas resistem para existirem em defesa da terra.

Retidos aos fatos deste século é possível perceber que a mobilização indígena nacional tem se mostrado visível para os não indígenas, principalmente no que se refere à visibilidade para representantes do Estado Nacional Brasileiro, no intuito de compreender como as indígenas aparecem protagonizando o cenário nacional com suas vozes.

3.3 O Acampamento Terra Livre: Marcha das Mulheres Indígenas e ANMIGA.

Destaca-se que uma das maiores mobilizações indígenas constituída nos últimos anos que compôs um crescente importante de representatividade de povos envolvidos é o Acampamento Terra Livre (ATL), esse espaço foi sendo consolidado desde 2004, inicialmente como um protesto gerado localmente e atualmente como uma grande mobilização nacional.

Relembra-se que em abril de 2004 indígenas indignados/as com os últimos ocorridos no ano anterior, bem como contrários/as à homologação da terra Raposa-Serra do Sol se mobilizaram até a esplanada dos Ministérios e com bambus e lonas improvisadas deram início a grande luta organizada do acampamento “Terra Livre”. (CIMI, 2004).

Fruto dessa mobilização iniciada por articulações já consolidadas em Roraima, mais e mais indígenas foram compondo e fortalecendo o acampamento no decorrer dos dias de luta.

Dos Makuxi, Wapichana, Ingarikó e Yanomami, de Roraima, aos Kaingang e Guarani do Rio Grande do Sul, dos Potiguara do Rio Grande do Norte aos Apurinã do Acre, dos mais longínquos quadrantes do país, a cada dia novas adesões que faziam crer em um país plural de fato, reconhecidamente respeitado por toda nação brasileira. (CIMI,2004).

Essa mobilização objetivava retomar diálogo e acordos com o Governo Lula para as demandas dos povos indígenas, sendo assim houve o fortalecimento da organização do movimento indígena para que os diálogos e enfrentamentos no cenário nacional pudessem permanecer contínuos, o que se desdobrou

institucionalmente na criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), articulação que passou a atuar de forma regionalizada com as articulações locais.

Articulando-se no enfrentamento, denúncia das omissões e responsabilizações do Estado Nacional diante das violações com os povos foi ocorrendo ao longo dos anos o fortalecimento desse espaço de convocatória aos povos indígenas. Sendo assim, as indígenas também construindo essa articulação de luta identificaram a importância em estar reservando momentos específicos para as mulheres discutirem questões próprias.

Sendo assim, a primeira iniciativa no interior da mobilização nacional do ATL se sucedeu em 2016, quando houve uma plenária só de mulheres durante os dias de luta.

Essa composição se iniciou em 2014 quando apoiadas e financiadas pela ONU Mulheres, as indígenas em Campo Grande realizaram o projeto vozes das mulheres indígenas e foram semeando a ideia de construir uma marcha das indígenas.

Assim como muitas das construções no movimento indígena não são lineares, cabe identificar que as organizações são coletivas e compostas a partir das concepções diversas de cada povo com suas formas de compreensão de mundo. Nesse sentido, a marcha das mulheres indígenas também foi sendo construída na emergência das concepções dessas mulheres vivenciando as violações em seus corpos-territórios e experienciando a possibilidade de serem porta-vozes de seus povos nos espaços de articulação nacional.

Diante desse fortalecimento, as indígenas foram semeando a ideia da marcha durante os três acampamentos que se sucederam. Sendo assim, em 2017 houve uma segunda plenária das indígenas no ATL, na qual ocorreu homenagem à liderança Rosane Kaingang, posteriormente no ATL de 2018 ocorreram mais três plenárias motivando a construção da I Marcha das Mulheres Indígenas em 2019. Cabe lembrar que a diversidade de povos implicava na necessidade de unificar discussões pertinentes à todas para dar continuidade a luta ancestral, diante disso durante essas plenárias realizou-se a composição da ANMIGA (Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade) como um tronco de construção das indígenas mulheres com suas pautas, sendo assim composta por lideranças dos biomas brasileiros. Essa articulação passou a impulsionar a construção da Marcha. Como bem evidenciado pela indígena Braulina Baniwa sobre as pautas em discussão entre as indígenas:

As pautas são complexas, não existe uma pauta que representa e que dialoga com os desejos de todas, por isso a ideia do Fórum, são mais de 300 povos diferentes. Então, a ideia é chegar próximo de algo que contemple a todas.

Apesar disso, desde outros momentos como Acampamentos Terra Livre, as mulheres indígenas acompanham e sabem quais questões são inerentes a todos os povos:

A questão do território vai muito além do que as noções não indígenas entendem. Não à toa, o tema da marcha passa por ele e entende a terra como extensão dos corpos e pessoas indígenas, estabelecendo uma relação de cuidado mútuo, de subsistência. (BANIWA,2019).

Verifica-se na fala de Braulina Baniwa que território e corpo são concepções fundantes para a construção da luta política indígena. Diante dessa compreensão, há a intenção de trazer as vozes das indígenas a partir dos documentos elaborados nas marchas, bem como de trechos partilhados oralmente nessas mobilizações que vão no sentido de reflorestar mentes.

Regressar historicamente na trajetória da luta indígena é perceber os diversos desmatamentos que os povos indígenas sofreram e ainda sofrem com as intervenções coloniais em seus corpos-territórios. O desmatar enquanto extermínio não se restringiu ao genocídio dos povos, mas também se aplicou na tentativa de eliminação das sabedorias ancestrais dos povos indígenas. Cabe destacar, que com o recorte colonizador imbuído pela dinâmica do patriarcado, as vozes ainda mais intensamente sufocadas são as que a pesquisa se concentra, as vozes das mulheres.

Com a intenção de endossar as vozes que não se calam, vozes coletivamente fortalecidas, que são apresentadas as percepções discutidas nas duas grandes mobilizações das indígenas.

Cabe destacar que a construção desse espaço político prioritário para as indígenas carrega a concepção de que o lugar socialmente construído e imposto para as indígenas enquanto mulher pela colonização, as impõe também as consequências desse sistema colonial desigual:

Salientando a relação que existe entre os territórios tradicionais dos povos indígenas, seus corpos e sua vida

espiritual, as mulheres indígenas que realizaram sua primeira marcha nacional denunciam a violência de que são vítimas, mas apontam o machismo como “mais uma epidemia trazida pelos europeus” e defendem que, no combate a essas mazelas, as especificidades da organização social dos povos indígenas sejam levadas em conta. (CIMI, 2019).

Nesse sentido retomar e dar ênfase às concepções das indígenas é fazer enfrentamento às imposições coloniais.

3.4 Território é nosso corpo

Definição do território a partir do dicionário:

- 1 Grande extensão de terra; torrão.
- 2 Porção da superfície terrestre pertencente a um país, estado, município, distrito etc.: “Contudo, surgiam diversos movimentos liberais espalhados por todo o território nacional, e até mesmo algumas tentativas de luta armada, intermitentes, mal articuladas [...]” (CA).
- 3 Região sob a jurisdição de uma autoridade.
- 4 Região um tanto populosa, mas sem habitantes em número suficiente para constituir um Estado, sendo pois administrada pela União.
- 5 JUR Área da superfície de terra que contém uma nação, dentro de cujas fronteiras o Estado exerce a sua soberania, e que compreende todo o solo, inclusive rios, lagos, mares interiores, águas adjacentes, golfos, baías e portos.
- 6 Área que uma pessoa, um grupo ou um animal considera sua ou sob seu controle e a defende contra a entrada daqueles que considera intrusos: A venda de droga nessa parte da cidade é controlada por aquele indivíduo que fala aos quatro ventos que esse território é dele. (MICHAELLIS, 2015).

A significação que se dá para esse substantivo pelo olhar ocidental é atravessada pela lógica da propriedade privada, portanto o da compreensão de

dimensão, de quantificação e de proporção. Sendo assim, distante e destoante da construção de sentido dessa categoria para os povos indígenas.

Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. (CIMI, 2019).

Compreender o território enquanto vida é identificar que todos os seres são “gentes”, portanto são sagrados, é contrapor a concepção eurocentrada de que a terra é passível de medição. É se rebelar contra o sentido de área que pode ser negociada no mundo das trocas. Em uma tradução de mundo eurocêntrica e hegemonicamente cristã, no qual praticamente tudo “vira coisa” e pode ser transposto em números. A concepção de que há um Deus e todo o resto está abaixo disso constrói uma medição quantitativa, assim a terra se torna área territorial, portanto ela e todas as demais “coisas” que estão nela são inferiorizadas e podem ser trocadas e/ou vendidas.

Nesse sentido, verifica-se que o parâmetro de valor que se dá a partir do referencial de um Deus tem como “sua imagem e semelhança” um homem, sendo assim, esse ser é colocado nessa perspectiva como um ser superior, impondo assim a dominação para todos os demais seres. É diante dessa centralidade no homem que a subjugação dos demais seres foi sendo consolidada.

Em outras traduções não monoteístas essa pirâmide hierárquica de valor e quantificação não se aplica, por exemplo, a dos povos advindos de África, bem como a de muitos povos indígenas. Conforme a sábia pontuação de Nêgo Bispo em seu texto “Somos Terra”:

Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar. (...) Tudo para nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção. (BISPO, p.4,2018).

Compreender o nosso percurso fora da ótica dos invasores, como Nêgo Bispo nos provoca que também é uma provocação constante das indígenas em seus

manifestos e falas, é perceber que nossa interação com os/as demais seres-gentes acontece organicamente. Pois, caminhar de forma circular é construir uma trajetória que tenha como direção, o retorno ao início. Nessa perspectiva, para os povos indígenas, a trajetória circular de experienciar a vida é estar vinculado e retornar sempre ao território que seus ancestrais estiveram. Território no qual o sagrado se apresenta de diversas maneiras, sendo manifestado pela defesa de horizontalizar a valorização dessas vidas.

Na tentativa de convocar outros povos para a retomada dessa interação de retorno ao início, de derrubada da valorização hierárquica de seres e de defesa de um modo de viver mais orgânico é que concebemos significações que são facilmente compreendidas também na tradução de mundo euro-cristã.

Diante desse contexto, o chamado de perceber a terra enquanto mãe passa a ser uma convocação política constante dos povos indígenas. O parentesco fraternal visto por uma chave da afetividade apresenta a concepção de que um filho não deveria abandonar sua mãe, mas sim devolver todo o cuidado desprendido durante a sua trajetória de crescimento, sendo tal filho extensão dessa mãe, verifica-se tal concepção na fala da indígena Juliana Tupinambá na II Marcha das Mulheres Indígenas:

Sem o território não há vida, o território é nosso corpo, nosso bem mais sagrado é a nossa terra mãe. É dela que vem o nosso sustento e hoje a gente está vendo, e cada vez mais estão envenenando a nossa terra. De onde vai sair os nossos frutos? Como que vamos sobreviver? Então, a relação do corpo da mulher com a mãe terra, foi isso que a gente veio para tratar, se está ferindo a mãe terra, está ferindo, nós também enquanto mulheres indígenas. (TUPINAMBÁ, ANAI- vídeo 1, 2019).

A terra na qual se pisa é também o espaço de trajetórias ancestrais, por isso honrá-la é compreender que somos extensão dela. Somos extensões de memórias experienciadas por aquelas que vieram antes de nós. É nesse equilíbrio de vivências passadas com vivências presentes que há uma composição de seres que se desenvolvem na dinâmica de se compor e se colocar na interação com os demais seres, ou seja, tais seres só existem individualmente porque existe um coletivo que os sustentam.

Diante disso, há uma visão indígena de se compreender como corpos que são coletivos, em uma ramificação de continuidade com quem esteve anteriormente. Verifica-se essa compreensão em registro e narrativas das marchas:

Não tem outro caminho, a não ser semear, 521 anos depois as mulheres são as sementes plantadas das mulheres que morreram violentadas e estupradas, somos sementes daquelas que perderam seus territórios. (ANMIGA-vídeo 4, voz não identificada, 2021).

Dentro da nossa raiz tem o nosso território, tem a nossa ancestralidade. Lá dentro somos mulheres florestas, mulheres terra, mulheres água. Viemos plantar a nossa semente aqui na segunda marcha, aqui em Brasília, não será só a segunda, muitas virão porque nós somos resistentes, mulheres sementes. (SHANENAWA, ANMIGA-vídeo 4,2021).

Há um convite constante de pensar nos corpos femininos indígenas possuidores de uma grande potência devido suas trajetórias ancestrais de muitas resistências, convocando-os na permanência da defesa das sabedorias para continuidade de toda uma comunidade.

A dinâmica de harmonia de si e simultaneamente com os outros seres conceituada pelo equatoriano, Alberto Acosta, como “Bem Viver” que pode também ser identificada no termo sul-africano como “Ubuntu”, apresentam construções que são defendidas e vivenciadas pelos povos indígenas e povos negros no interior dos seus territórios e terreiros.

O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons recebem as dádivas dos outros. (SOMÉ, p.35, 2018).

Faz-se necessário pensar que a comunidade é o ponto de partida e de retorno dos povos que constroem suas trajetórias a partir da dimensão coletiva. Compreender que a vida se faz na troca e no equilíbrio da interação é um modo de se estar vivo. E para muitos desses povos, viver tem implicância direta com manter os demais seres também vivos. Por isso, é uma atividade constante as discussões internas para compreensão e construção coletiva de estratégias de enfrentamento dos desafios das comunidades.

Durante os dias que estivemos reunidas, discutimos as especificidades que são enfrentadas em nossas comunidades. Foram manifestadas demandas de abrangência política, jurídica, cultural, social, ambiental, de saúde, educação, trabalho, costumes e tradições, espiritualidade, políticas afirmativas e de afirmação, sobre as violências e violações de direitos que as mulheres indígenas sofrem, principalmente, a pauta do reconhecimento do direito às terras, da dignidade à moradia e sustentabilidade dos povos originários. (YANDÊ-texto 6,2018).

Na contramão da acumulação, mas na defesa da experiência de centralidade na comunidade que tais povos se dinamizam e constituem suas interações com uma perspectiva de tempo própria. Daniel Munduruku verbaliza constantemente em suas falas que para os povos indígenas a visão de tempo está relacionada com o agora, pois o momento do agora é um presente. Inclusive, ele nos lembra que para muitos povos indígenas não existe uma ideia de futuro, assim, em muitos idiomas indígenas essa palavra é até inexistente, visto que é um “tempo não experimentado”.

A concepção de acumular para usufruir no futuro não foi desenvolvida por esses povos, pois o que está posto é o comprometimento com o tempo presente. Desse modo, o cantar, dançar e ritualizar é a interação com todas as conexões, portanto se dão durante o experienciar desse momento. Sendo essas ações, os dispositivos essenciais para manutenção da vida indígena e todas as vidas ali interligadas, a partir dessa perspectiva:

Nós, Mulheres Indígenas, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de

nossos cantos por justiça social, por demarcação de território, pela floresta em pé, pela saúde, pela educação, para conter as mudanças climáticas e pela “Cura da Terra”. Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território. (ANMIGA- texto 1, 2021).

Nos manifestos das marchas das indígenas é possível identificar que os dispositivos da dança, pintura e dos cantos presentes nos rituais são formas de reprodução do conhecimento e de promoção de vida.

Este encontro é marcado por 518 anos de muita luta e resistência, em que compartilhamos nossos saberes ancestrais através de nossos rituais, pinturas e cantos; assim como também nossas experiências de vida, agregando ao nosso fortalecimento individual, coletivo, espiritual e político. Deste modo, evidenciamos que nós, mulheres indígenas, também somos linha de frente nas batalhas contra as violências e violações que sofremos. (YANDÊ- texto 6,2018)

Muitos vão nomear essas ações como tecnologias do Bem Viver, essas foram e são as técnicas que os povos indígenas utilizaram e usam constantemente para expansão das suas subjetividades, fortalecendo seus corpos-territórios.

Nesse aspecto, como colocado na citação do manifesto tais ações convocam o uso no tempo presente da integralidade do corpo-território para fortalecimento coletivo e espiritual. Ou seja, há uma percepção de não poupar o uso dos nossos sentidos. A dinâmica imposta nos sistemas coloniais de “coisificar” os seres e de “individualizá-los” produz uma ânsia de se precaver para o tempo ainda inexistente, o futuro, portanto muitas das ações que parecem rotineiras são realizadas com a implicação apenas de parte do nosso corpo. Por exemplo, a ação de cozinhar é realizada de maneira automatizada sem explorar todos os nossos sentidos nessa interação, preparamos o alimento sem sentir suas texturas e cheiros. Além disso, cada vez mais as máquinas vão nos distanciando desses processos. Essa mesma dinâmica vai sendo refletida em outras atividades, inclusive em interações com outros seres, como no diálogo virtual com pessoas (mensagens instantâneas e aceleradas) muitas

vezes sem a experiência de estar integralmente naquele presente. Assim, verificamos o esvaziamento da presença dos nossos sentidos integrados nas interações.

É com essa problemática que os povos indígenas fazem a convocação para que estejamos de maneira integral nesse presente que é estar vivo. Esse momento atual, chamado presente e que contraditoriamente nessa dinâmica econômica de sentidos, se mostra vazio do sentido de presença.

A dinâmica predominante fora da ótica desses povos é a de se planejar e se aplicar apenas no uso segmentado do corpo, visto que os sentidos são economicamente poupados para serem utilizados em um momento ainda inexistente, somente especulado, chamado futuro.

Diante desse uso restrito que nossos corpos vão sendo reduzidos em sua potência, assim, quando exigidos a se colocarem em atividades de maneira mais integral no presente sem previsibilidade de futuro, esses mesmos corpos se sentem despreparados. A perspectiva cartesiana de corpo máquina é a que impera hegemonicamente, portanto há uma continuidade da fragmentação do corpo para uma intervenção de cuidado.

Em alinhamento às narrativas indígenas, é possível identificar quão antagônica é a percepção que fragmenta e individualiza os corpos, corpos coletivos que se encontram e se afetam constantemente.

Nesse aspecto ao passar por um período pandêmico, a iminência sobre a vulnerabilidade do corpo máquina ficou latente retomando a discussão sobre o que seria futuro. É nessa fase que as experiências de tais povos são reverenciadas e retomadas ao debate público com mais força. Como tais povos que possuíam um determinante constante que é a imprevisibilidade da manutenção de suas realidades devido às violências de extermínio, se mantiveram resistentes (e ainda resistindo) mesmo diante de tantas incertezas?

As indígenas evidenciam essa narrativa de resistência constantemente, ressaltam que como linha de frente realizam diversos enfrentamentos para manutenção das vidas, discutiram nas marchas o quanto a dinâmica das cidades interferem em suas vivências.

Saudar todos os parentes que trazem para a cidade uma biodiversidade e sai de seus territórios, e trazem a vida. A cidade é um monocultivo de gente, ela nos adoce, mas nós estamos

aqui para marchar pelos nossos direitos pelos nossos corpos territórios. (TUPINIQUIM, ANMIGA- vídeo 4,2021).

Nessa fala presente na marcha compreende-se o quanto o chamado dos povos indígenas fala sobre a vida, na contramão do des-envolvimento ocidental tais povos re-existem na cidade, compreendendo que ela adocece com sua concentração em uma cultura que uniformiza e elimina as diferenças, automatizando os corpos e os elevando ao cansaço extremo.

As tecnologias do Bem Viver foram e ainda são as estratégias permanentes de manutenção de sobrevivência dessas realidades.

Diante da Pandemia, criamos espaços de conexão para fortalecer a potência da articulação de Mulheres Indígenas, retomando valores e memórias matriarcais para avançar em pleitos sociais relacionados aos nossos territórios, enfrentando as tentativas de extermínio dos Povos Indígenas, as tentativas de invasão e de exploração genocida dos territórios – ações que têm se aprofundado no contexto da pandemia. Dessa forma, conseguimos também fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais.

(ANMIGA- texto1, 2021).

É possível perceber como há o fortalecimento das mulheres na linha de frente do enfrentamento das violências de extermínio aos seus povos. Verifica-se o potencial das mulheres na defesa dos seus territórios. Cristine Takuá destaca em suas reflexões sobre o que é ser uma mulher indígena:

É sonhar e acreditar no sonho como possibilidade de mensagem do fortalecimento do amanhã. É se espelhar na memória ancestral que habita nossa essência primeira e praticá-la no dia a dia, transmitindo esses saberes para as crianças e os jovens. É fazer brotar o respeito do fazer com as mãos, do praticar através da arte, do canto, do rezo. É ser resistência também. (TAKUÁ,2022).

É perceptível, assim como discutido anteriormente que os corpos das mulheres estão para os territórios, assim como seus territórios estão para os seus corpos.

Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida. (ANMIGA- texto 5,2021).

Assim como disse Cristine Takuá,

Nas sociedades indígenas não existe creche, não existe asilo, não existe hospício. Esse modo de atenção e cuidado com o corpo é um saber ancestral dos povos indígenas que a sociedade brasileira precisa reaprender para sair daquele lugar de depressão, de suicídio, de violência. Precisa enxergar a grande família que coabita o mesmo território e que juntos devem remar o seu barquinho na mesma direção. Isso é o sentido de família. (TAKUÁ, 2022).

É com essas concepções que esse estudo foi organizado, finaliza-se retornando ao início, porque é nesse método que toda a construção se sucedeu: olhar no passado para a história originária dos novos povos, retomando o aprendizado do que foi esquecido e/ou propositalmente apagado para compreendermos como somos percebidas nesse presente, para que assim, consigamos construir um futuro na direção desses saberes.

CONSIDERAÇÕES- SEMEADURA

Recuperar as narrativas das indígenas em seus manifestos políticos é endossar o chamado para um projeto de transformação. Um projeto que não faz defesa da institucionalidade como estratégia de saída para os projetos de mortes vigentes, mas sim clama por um reflorestamento das mentes que também são corpos. É a convocação para que se construa florestas nesses corpos, florestas nas quais suas raízes estejam fincadas na terra, ou seja, que possibilitem a semeadura contínua para projetos de vida.

Desse modo, nossa conclusão é o eco das falas que estudamos, selecionamos e realçamos em nosso estudo. Ou seja, a conclusão é a abertura desses novos caminhos.

Diante da significância que as narrativas indígenas possuem para essa escrita, que tem como objeto principal inscrever nesse universo de construções coloniais invasivas a origem de potência dos corpos-territórios indígenas como uma importante estratégia de defesa das vidas, concluímos com a citação de uma série de vozes indígenas.

Nesse cenário, ocupa-se as considerações finais para realçar essas vozes e dar ênfase às narrativas que contemplam sabedorias imprescindíveis ao movimento do reflorestamento.

Abaixo apresento os discursos coletados a partir dos materiais textuais e audiovisuais mencionados abaixo e que resultaram na imagem apresentada na seção introdutória, “Método Indígena- mostrando os frutos”. As transcrições dos vídeos foram realizadas por mim.

Destaca-se que algumas narrativas não foram possíveis recuperar a autoria exata, pois os textos foram construídos/publicados coletivamente e os audiovisuais são das falas durante a marcha possuindo ruídos externos que impediram a captação de alguns nomes das indígenas manifestantes, mas compreende-se que essas vozes indígenas são potentes e foram expostas em uma atmosfera de luta e de representatividade coletiva, portanto serão citadas enquanto coletivos de mulheres indígenas.

CATEGORIA: CORPO

Existência

“Nossas lideranças estão em permanente processo de luta em defesa de direitos para a garantia da nossa existência, que são nossos corpos, espíritos e territórios.” (ANMIGA- texto1,2021).

Fortalecimento

“A Marcha, com o lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, foi pensada desde 2015 como um processo de formação e de fortalecimento com sustentada ação de articulação com diversos movimentos.” (ANMIGA- texto 1, 2021).

Escudo para não deixar o céu cair

“Mas há resistência! Ao lado de inúmeros setores oprimidos, os povos indígenas têm se colocado na linha de frente do combate a esse modelo insustentável. No ritmo do maracá, travam com seus corpos e espiritualidade uma batalha épica e ancestral para não deixar que o céu caia!”. (ANMIGA- texto 2, 2021).

Reconexão com a terra

“É necessário e urgente nos reconectarmos com a Mãe Terra, pois essa é a única forma de mantermos nossos corpos vivos – e é essencialmente sobre a vida e o bem-viver que falamos quando colocamos o movimento Reflorestarmentes ao conhecimento e ao acesso de todas e todos.” (ANMIGA- texto 3, 2021).

Corpo é Terra Floresta é mente

“Precisamos construir juntos um trajeto de vida e reconstrução, que se baseie no encontro entre os povos, no cuidado com nossa Terra, na interação positiva de saberes. É isso que propomos com o Reflorestarmentes. É possível vivermos e convivermos de outra forma, com outras epistemes, a partir de cosmologias ancestrais. Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra”. (ANMIGA- texto 3, 2021).

Ecos por justiça, demarcação e liberdade.

A II Marcha das Mulheres Indígenas sairá amanhã do nosso acampamento, para as ruas, com nossos corpos e nossas vozes ecoantes na luta por justiça, por liberdade e pela demarcação de nossas terras sagradas ancestrais. Jamais aceitaremos o arbítrio do governo genocida. Fora Bolsonaro. Marco Temporal Não. Demarcação JÁ. (ANMIGA- texto 4, 2021).



Relação
com vida
espiritual:
tradição

“Salientando a relação que existe entre os territórios tradicionais dos povos indígenas, seus corpos e sua vida espiritual, as mulheres indígenas que realizaram sua primeira marcha nacional denunciam a violência de que são vítimas, mas apontam o machismo como “mais uma epidemia trazida pelos europeus” e defendem que, no combate a essas mazelas, as especificidades da organização social dos povos indígenas sejam levadas em conta.” (CIMI- texto 5, 2019).



Manifestação

“Nós, 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.” (CIMI- texto 5, 2019).



Posicionamento

“Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. (CIMI- texto 5, 2019).”



Enraizadas:
extensão da
terra

“Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.” (CIMI- texto 5, 2019).



Demarcar
terra como
forma de
cura

“Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida.” (CIMI- texto 5, 2019).

“Sem o território não há vida, o território é nosso corpo, nosso bem mais sagrado é a nossa terra Mãe. É dela que vem o nosso sustento e hoje a gente está vendo, e cada vez mais estão envenenando a nossa terra. De onde vai sair os nossos frutos? Como que vamos sobreviver? Então, a relação do corpo da mulher com a mãe terra, foi isso que a gente veio para tratar, se está ferindo a mãe terra, está ferindo, nós também enquanto mulheres indígenas.” (JULIANA DOS SANTOS TUPINAMBA, ANMIGA -vídeo 1-, 2021).

“Saudar todos os parentes que trazem para a cidade uma biodiversidade e sai de seus territórios, e trazem a vida. A cidade é um monocultivo de gente, ela nos adoce, mas nós estamos aqui para marchar pelos nossos direitos pelos nossos corpos territórios.” (TUPINIQUIM DO ESPÍRITO SANTO, ANMIGA- vídeo 4-,2021).

“Salve parentes de retomada, salve a todas as mulheres que estão aqui resistindo e retomando sua identidade, seu território, seu corpo e que a gente receba todo o acolhimento dos nossos parentes e que a gente retome cada dia mais, retoma vida, viva Cariri da Paraíba que existe, viva Amazônia, viva minha mãe, viva as nossas ancestrais.” (Voz não identificada, ANMIGA-vídeo 4,2021).

“A fronteira não está no nosso corpo, está no racismo, está no ódio, está na separação que eles querem fazer. Nós viemos aqui para semear vida.” (Voz não identificada, ANMIGA-vídeo 4,2021).

“Nós não negociamos nosso corpo, não negociamos nossa alma, mexer com a alma é mexer com o nosso espírito.” (Voz não identificada, ANMIGA-vídeo 4,2021).

Relação
corpo da
mulher e
mãe terra

Complemento
território

Retomada

Sem divisões
e fronteiras

Contraposição
de mercadoria

CATEGORIA: TERRITÓRIO

Voz ativa contra silenciamento e invasão

“Nós, Mulheres Indígenas, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de nossos cantos por justiça social, por demarcação de território, pela floresta em pé, pela saúde, pela educação, para conter as mudanças climáticas e pela “Cura da Terra”. Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território.” (ANMIGA- texto 1,2021).

Luta contra destruição

“A população indígena do Brasil é formada por 305 Povos, falantes de 274 línguas. Somos aproximadamente 900 mil pessoas, sendo 448 mil mulheres. Nós, Mulheres Indígenas, lutamos pela demarcação das terras indígenas, contra a liberação da mineração e do arrendamento dos nossos territórios, contra a tentativa de flexibilizar o licenciamento ambiental, contra o financiamento do armamento no campo. Enfrentamos o desmonte das políticas indigenista e ambiental”. (ANMIGA- texto 1,2021).

Associado ao corpo e espírito

“A Marcha, com o lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, foi pensada desde 2015 como um processo de formação e de fortalecimento com sustentada ação de articulação com diversos movimentos”. (ANMIGA- texto 1,2021).

Memórias Matriarcais

“Diante da Pandemia, criamos espaços de conexão para fortalecer a potência da articulação de Mulheres Indígenas, retomando valores e memórias matriarcais para avançar em pleitos sociais relacionados aos nossos territórios, enfrentando as tentativas de extermínio dos Povos Indígenas, as tentativas de invasão e de exploração genocida dos territórios – ações que têm se aprofundado no contexto da pandemia. Dessa forma, conseguimos também fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais”. (ANMIGA- texto 1,2021).

Multiplicidade de saberes

“Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedoras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo.” (ANMIGA- texto 1,2021)

Chão para transformação

“Jamais aceitaremos que nossas mulheres e povos sejam submetidos novamente a tamanha violência! Esses capítulos são páginas de um passado, que estamos reescrevendo com a nossa luta, a partir do chão dos nossos territórios”. (ANMIGA- texto 4,2021)

Relação com tradição

“Salientando a relação que existe entre os territórios tradicionais dos povos indígenas, seus corpos e sua vida espiritual, as mulheres indígenas que realizaram sua primeira marcha nacional denunciam a violência de que são vítimas, mas apontam o machismo como “mais uma epidemia trazida pelos europeus” e defendem que, no combate a essas mazelas, as especificidades da organização social dos povos indígenas sejam levadas em conta.” (CIMI-texto 5, 2019).

Reivindicação

“O documento traz uma série de reivindicações, entre as quais estão o da demarcação e proteção de todas as terras indígenas contra invasores e propostas de abertura ao grande capital, como é o caso da tentativa de Bolsonaro abrir os territórios tradicionais para a mineração”. (CIMI-texto 5, 2019).

Modo de vida originário- desenvolvimento da autonomia

“Exigimos respeito por nossas especificidades, crenças e tradições. Também exigimos o respeito às nossas culturas, à nossa memória e ao nosso modo de vida originário, as nossas pinturas e cantos, aos nossos sábios e às nossas sábias e o desenvolvimento da nossa autonomia. Nossas organizações sociopolíticas autônomas vêm sendo impedidas de serem exercidas pela cultura eurocêntrica, imposta desde a invasão de nossos territórios ancestrais em 1500.” (YANDÊ- texto 6,2018).

Memória ancestral

“Declaramos que o mês de setembro seja o Mês das Mulheres Indígenas no calendário nacional, em homenagem a luta de Bartolina Sisa, guerreira Aymará, que deu sua vida pela defesa do Bem Viver e dos nossos territórios ancestrais, assassinada em 5 de setembro de 1782, à frente das tropas contra os invasores espanhóis”. (YANDÊ- texto 6,2018).

Bem sagrado

“Sem o território não há vida, o território é nosso corpo, nosso bem mais sagrado é a nossa terra Mãe. É dela que vem o nosso sustento e hoje a gente está vendo, e cada vez mais estão envenenando a nossa terra. De onde vai sair os nossos frutos? Como que vamos sobreviver?” (JULIANA DOS SANTOS SANTANA TUPINAMBÁ, ANAI- vídeo 1, 2019)

Sobrevivência

“Ameaçados de morte a família toda, ameaçada de morte a qualquer momento, nosso líder nosso cacique assassinado, os grandes líderes empresários fizeram mega resort dentro do nosso território, mas nós estamos aqui pra resistir e tratar essas mulheres aqui presentes em todas as lutas”. (GLICERIA TUPINAMBA DA SERRA DO PADEIRO, ANAI- vídeo1,2019).

Respeito e reconhecimento

“O motivo da presença maciça das mulheres indígenas aqui em Brasília ela terá um objetivo muito forte senhores, o ministério público que nos representa há 519 anos que a gente marcha em busca do reconhecimento do nosso direito em busca do respeito aos nossos territórios, um respeito à mãe terra”. (SÔNIA GUAJAJARA, ANAI- vídeo 1,2019).

Projeto de nação das mulheres

“Nós queremos territórios limpos, livres de violência doméstica, livres de trabalho escravo, livres de monocultivo. E sim a liberdade e um projeto de Brasil-nação a partir do povo trabalhador e especialmente das mulheres do campo e das florestas”. (ANAI-vídeo 1, voz não identificada, 2019)

Ensino aos não indígenas

“Vamos deixar o lugar que nós estamos pisando limpo já que quando eles entram nos nossos territórios eles deixam buraco e o vazio. Vamos fazer ao contrário para mostrar para eles que é nós que temos que ensiná-los a viver, e não ao contrário”. (ANMIGA-vídeo 4, voz não identificada,2021).

Representação e ancestralidade

“Venho aqui em nome de todas as mulheres do Brasil dizer que nossa mãe está pedindo socorro, mas mulheres indígenas nós somos resistência, nós não desistimos da luta, nós marchamos desde o dia em que nascemos no ventre da nossa mãe, por isso não desistimos fácil, mulheres indígenas estamos aqui nesse momento representando aquelas que estão dentro do nosso território”. (SHANENAWA, ANMIGA-vídeo 4,2021).

Semente e raiz-continuidade

“Dentro da nossa raiz tem o nosso território, tem a nossa ancestralidade. Lá dentro somos mulheres florestas, mulheres terra, mulheres água. Viemos plantar a nossa semente aqui na segunda marcha, aqui em Brasília, não será só a segunda, muitas virão porque nós somos resistentes, mulheres sementes”. (SHANENAWA, ANMIGA-vídeo 4,2021).

Presença de forças invisíveis

“Nosso território cercado por posseiros. Nós andamos desarmados, porque temos um exército ancestral e espiritual ao nosso lado. Não precisamos de arma de fogo para nos defender. Nossa força é invisível, mas é a maior do mundo”. (KARIRI XOCÓ, ANMIGA-vídeo 4,2021).

Rio e floresta produção de VIDA

“O presidente da FUNAI é genocida, nós estamos resistindo ao garimpo, ele só quer saber de máquina, mas nós queremos saber de vida. Máquina é morte, território é vida. Máquina só traz violência. A floresta está aqui e o rio está aqui, nós não vamos desistir.” (ALESSANDRA MUNDURUKU, ANMIGA-vídeo 4).

Semeadura das ancestrais

“Não tem outro caminho, a não ser semear, 521 anos depois as mulheres são as sementes plantadas das mulheres que morreram violentadas e estupradas, somos sementes daquelas que perderam seus territórios.” (ANMIGA-vídeo 4, voz não identificada,2021).

Bem coletivo

“Então, em todos os países há sofrimento dos povos indígenas, há muita dor e muito sofrimento, então no Brasil nós temos essa rede para ajudar acompanhar os processos que acontecem nos territórios.” (ANMIGA-Vídeo 3, voz não identificada, 2021).

Importância

“A nossa luta é travada no território, mas hoje como advogados indígenas também é travada no judiciário e talvez esse julgamento seja o espelho da importância dos territórios tradicionais tem para nós. Desde o Brasil colônia é possível verificar normas que reconheçam os direitos dos indígenas aos seus territórios, isso quer dizer que desde a colônia, a constituição já trazia o reconhecimento dos nossos territórios”. (MAURICIO TERENA, ANMIGA-vídeo 3,2021).

RAIOS COLONIAIS- CONCEPÇÕES VIOLENTAS QUE ATRAVESSAM

Subjugação
histórica dos corpos

“Viemos de todo o país realizar nosso encontro de mulheres, em um diálogo sobre as nossas pautas e acompanhar o que pode ser o julgamento mais importante para os direitos indígenas no país em décadas. O Marco temporal é uma aberração jurídica, elaborada por aqueles que financiam essas manifestações antidemocráticas, e que a todo custo, historicamente, tentam calar nossa voz, subjugar nossos corpos, assim como já fizeram no passado.” (ANMIGA- texto 4,2021).

Agricultura
que aprisiona

“É importante, é importante a gente fazer a nossa manifestação e dizer que a gente não quer esse modelo de agricultura que explora, que tem trabalho escravo, que usa agrotóxicos. Nós queremos territórios limpos, livres de violência doméstica, livres de trabalho escravo, livres de monocultivo.” (ANAI- vídeo 1, voz não identificada, 2019).

Garimpo produção
de morte

“O presidente da FUNAI é genocida, nós estamos resistindo ao garimpo, ele só quer saber de máquina, mas nós queremos saber de vida. Máquina é morte, território é vida. Máquina só traz violência. A floresta está aqui e o rio está aqui, nós não vamos desistir.” (ALESSANDRA MUNDURUKU, ANMIGA-vídeo 4).

Necessidade
de socorro.

“Há 519 anos que a gente marcha em busca do reconhecimento dos nossos direitos, em busca do respeito aos nossos territórios, não respeitam. Tantas vidas perdidas de mulheres, de crianças e aqui sendo o judiciário brasileiro, a corte maior do nosso país, a gente chega aqui para pedir apoio e para pedir socorro”. (SÔNIA GUAJAJARA, ANAI- vídeo 1, 2019).

Cidade:
monocultivo
de gente

“Saudar todos os parentes que trazem para a cidade uma biodiversidade e sai de seus territórios, e trazem a vida. A cidade é um monocultivo de gente, ela nos adoce, mas nós estamos aqui para marchar pelos nossos direitos pelos nossos corpos territórios”. (TUPINIQUIM ESPÍRITO SANTO, ANMIGA-vídeo 4, 2021).

Expressões populares
racistas

“Nós fomos modificadas nossas mulheres de dentro da aldeia foram tiradas levadas por aldeamento fizeram outros casamentos, as filhas da gente foram tiradas fizeram fila pegaram e mandaram para a cidade para servir de doméstica, é por isso que não temos identidade, não temos língua, não temos cultura. Quando você entra na universidade vai ver o outro falar minha vó foi pega a laço de cachorro que foi uma violência que sofremos”. (GLICERIA TUPINAMBA, ANAI- vídeo 1, 2019).



Agronegócio

“Estamos na luta pelo nosso direito. Presidente da FUNAI nós estamos aqui. Não aceitamos agronegócio em nosso território, então o senhor poderia escutar as maiorias do povo Xavante, o senhor está escutando a maioria dos que querem o agronegócio.” (XAVANTE DO MATO GROSSO, ANMIGA- vídeo 4, 2021).



Disputa de terra

“Então, em todos os países há sofrimento dos povos indígenas, há muita dor e muito sofrimento, então no Brasil nós temos essa rede para ajudar acompanhar os processos que acontecem nos territórios.” (ANMIGA- vídeo 3, voz não identificada, 2021).

Referências dos materiais coletados

TEXTUAIS:

TEXTO 1: ANMIGA,2021. Manifesto das primeiras brasileiras: As originárias da terra: A mãe do Brasil é indígena. Disponível em: < <https://anmiga.org/manifesto/>>.

TEXTO 2: ANMIGA,2021. Chamado pela terra. Disponível em: <<https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>>.

TEXTO 3: Anmiga,2021. MANIFESTO REFLORESTARMENTES: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. Disponível em: <<https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade->>.

TEXTO 4: ANMIGA,2021. Pela vida das mulheres, NÓS POR NÓS, pelas crianças e anciãs, seguimos em marcha! Disponível em: < <https://anmiga.org/pela-vida-das-mulheres-nos-por-nos-pelas-criancas-e-ancias-seguimos-em-marcha/>>.

TEXTO 5: CIMI, 2019. Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas: “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida>>.

TEXTO 6: YANDÊ,2018. Rádio Yandê: Manifesto do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo. Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas: publicado em 05/09/2018. Disponível em: < <http://obind.eco.br/2018/09/05/radio-yande-manifesto-do-encontro-de-mulheres-indigenas-no-estado-de-sao-paulo/>>.

AUDIOVISUAIS:

VÍDEO 1: ANAI,2019. Encantadas- 1ª Marcha das Mulheres Indígenas e Margaridas 2019. (tempo: 22 min e 30 seg). Youtube- produção Caturra por iniciativa ANAI- Associação Nacional de Ação Indigenista, publicado em 04/09/2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=3rK7fqvq71w&t=197s>>.

Vídeo 2: ANMIGA, 2021. II Marcha das Mulheres Indígenas (tempo:1h21min), transmitido ao vivo no Canal ANMIGA do Youtube em 09/09/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jYPNqtOIVOs>.

Vídeo 3: ANMIGA,2021. II Marcha das Mulheres Indígenas (tempo: 25min e 46 seg.), transmitido ao vivo no Canal ANMIGA do Youtube em 09/09/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ij1rAC8Xudk&t=685s>>.

Vídeo 4: ANMIGA,2021. II Marcha das Mulheres Indígenas (tempo: 58min e 42 seg.), transmitido ao vivo em Canal ANMIGA do Youtube 10/09/2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VDkddgQRGVA&t=2866s>>

Referências Bibliográficas:

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia. Literária, Elefante, 2016.

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. p.152 (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

AMANTE, Vandrezza. Filhas da Terra: a codeputada Chirley Pankará fala como atuar em um governo genocida. Catarinas.2020. [Internet]. Disponível em: <<https://catarinas.info/filhas-da-terra-a-codeputada-chirley-pankara-fala-como-atuar-em-um-governo-genocida/>> Acessado em 15 de março de 2022.

ANTUNES, Leda. Brasil registrou uma denúncia de violência doméstica por minuto em 2020. O Globo. [Internet].Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/celina/brasil-registrou-uma-denuncia-de-violencia-domestica-por-minuto-em-2020-25109553>> Acessado em 28 de março de 2022.

APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), 2021, Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/08/05/justica-para-daiane-kaingang/>.> Acessado em 28 de março de 2022.

BANIWA, Braulina. Por: Ninja em 03/08/2019. As Mulheres em Luta:As principais pautas da primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Disponível em:<https://midianinja.org/news/as-mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acessado em 12 de setembro de 2023.

BARBOZA, Myrian Sá Leitão; TUKANO, Larissa Duarte Ye'padiho; WAIWAI, Jaime Xamen. "Corpoterritorialização" Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. Amazônica - Revista de Antropologia, [S.l.], v. 11, n. 2, dez. 2019. ISSN 2176-0675. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7365/5853>>. Acesso em: 10 set. 2023.

BOAVENTURA, Souza Santos. Para uma concepção Multicultural dos Direitos Humanos. Rio de Janeiro. 2001. v. 23. Nº1. p.7-34.

CERTEAU, Michel de. A Escrita da história/Michel de Certeau; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CRENSHAW, K. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, painel 1, 2002. p. 7-16.

CIMI, 2004. Heck,Egon e Navarro, Cristiano. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2004/06/21626/>> Acessado em 25 de setembro de 2023.

CHAUI, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo In NOVAES, Adauto (org.). Olhar, São Paulo, Cia. das letras, 1995.p.31-64.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização. Rio de Janeiro, Ediouro, 2001.

FREIRE, José R. Bessa. Como amansar a escola? O barro, o jenipapo, o giz. Porantim, v. 406, jun- julho, 2018.

FOLHA UOL. Por: Fernanda Athas. Mato Grosso do Sul traduz cartilha sobre Lei Maria da Penha para índios. Campo Grande. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/08/1807693-mato-grosso-do-sul-traduz-cartilha-sobre-lei-maria-da-penha-para-indios.shtml>>. Acessado em 25 de setembro de 2022.

GONZALEZ, Lelia. Por um Feminismo Afro-latino-americano Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino nº1, Batalha de ideias. 2011[1988].15 p.

IANNI, Octávio. Violence in contemporary society. Estudos de Sociologia, Araraquara, n.12, p. 7-28, 2002.

KILOMBA, Grada. Plantation memories: episodes of everyday racism. Berlim: Unrast, 2008.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami/Davi Kopenawa e Bruce Albert; Tradução: Beatriz/ Perrone- Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro- 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para Adiar o fim do mundo- 1ª ed.- São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Constelação de Saberes, 15/10/2020 [Informação verbal] Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bOSg4b16isg>> Acessado em 15 de março de 2022.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. Estudos Feministas, Florianópolis: Revista nº22, v. 3, p. 935-952, 2014.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. Tabula Rasa. Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008. Tradução disponível em: <https://bazardotempo.com.br/colonialidade-e-genero-por-maria-lugones-2/> Acessado em 10/08/2021 às 21:30.

LUGONES, María apud Laiz Fragas Dantas. Toward a Decolonial Feminism. Hypatia vol. 25, no. 4 P. 742-759. Fall, 2010. Disponível em: <http://www.revistasifo.com/2017/11/lugones-contra-modernidade-pela.html>. Acessado em 12 de setembro de 2023.

LIMA, Rita de Lourdes. O IMAGINÁRIO JUDAICO-CRISTÃO E A SUBMISSÃO DAS MULHERES. Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

MACIEL, Márcia Nunes. Tecendo Tradições Indígenas. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MARX, K. O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS, Maria Helena O. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. Gênero e povos indígenas. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ/ FUNAI, 2012. p. 140 – 171.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios. revista do ppgav/eba/ufrrj. n. 32. dezembro 2016.

MCCLINTOCK, Anne. Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plínio Dentzien. Campinas, SP: Editora da Unicamp (2010).

MEDEIROS, Ana Catarina Leite Vêras. O consumo de bebida alcoólica e o trabalho no povo indígena Xukuru do Ororubá. 2011. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Saúde Pública) – Departamento de Saúde Coletiva, Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, 2011. Disponível em: <<https://www.cpqam.fiocruz.br/bibpdf/2011medeiros-aclv.pdf>> Acessado em: 29 de março de 2022.

MICHAELLIS. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 2015. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?id=vkZvR>> Acessado em 11 de setembro de 2023.

MUNDURUKU, Daniel. Foi vovó que disse. Ilustrações Graça Lima. Porto Alegre: Edelbra, 2014. 24 p

MUNDURUKU, Daniel. Reflexões sobre o bem viver: Presente. 2020. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jDMUg7LPixM&t=210s>. Acessado em 25 de setembro de 2022.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Ed- Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2021.

PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo comunitário. 1a ed. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. v.1.

PREZIA, Benedito. MAESTRI, Beatriz. GALANTE, Luciana. Povos Indígenas: terra, culturas e lutas. – 1.ed. – São Paulo. 2019. Outras expressões.

POTIGUARA, Eliane. Metade cara, metade máscara. São Paulo: Triom, 2002.

QUIJANO, A. Colonialidade de poder e classificação social. In: Souza Santos, B; Menezes, M.P. (orgs.) Epistemologias do Sul. Coimbra: Ed. Almedina, 2009.

RUBIN, Gayle. Políticas do Sexo. Coleção Argonauta. “O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política” do sexo”. [Internet] [1975] Disponível em: <https://www.unifal-mg.edu.br/extensao/system/files/anexos/Gayle%20Rubin-traffic_texto%20traduzido.pdf> Acessado em 02 de novembro de 2021.

ROSA, Ana Beatriz. Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. [Internet] [2016] Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s_a_21700429/>. Acesso em 28 abril de 2022

ROUANET, S. P. O homem máquina hoje. In: NOVAES, Adauto. O Homem-Máquina. A ciência manipula o corpo. Editora Companhia das Letras, São Paulo. 2003 p. 37-64.

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, p. 44-51, 2018.

SACCHI, Angela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. In Revista Antropológicas, ano 7, 2003. v.14. p. 95-110.

SCOTT, Joan. O Enigma da igualdade. Estudos Feministas, Florianópolis. 2005. p. 11-30

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. Tradução: Christine Rufino Dabat Maria Betânia Ávila. Texto, original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.p.1-35.

SEGATO, Rita L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial.[Internet] [2010] Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/1533#ftn1>> Acessado em 22 de agosto de 2021.

SEGATO, Rita L. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento1 de expansão dos direitos universais.[Internet] [2006]. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008&lng=pt&tlng=pt#nt01> Acessado em 22 de agosto de 2021.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

TAKUÁ, CRISTINE. Entrevista escrita por: Giuliana Capello, em 24/03/2022. Disponível em <<https://yam.com.vc/sabedoria/800261/cristine-takua-lutar-como-mulher-e-uma-forca-poderosa>>. Acessado em 11 de setembro de 2023.

TAPUIA, Iza. Por que a violência contra as mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. 26/11/2016. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/562856-por-que-a-violencia->

contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-ser-combatida-no-brasil> Acessado em 29 de março de 2022.

URBANO, Elisa. Dissertação: Mulheres Lideranças Indígenas em Pernambuco, Espaço de poder onde acontece a equidade de gênero, Recife, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia: Eduardo Viveiros de Castro São Paulo: Cosac Naify, 2014.