

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS RURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL

Janaina Betto

**PRESENÇA, CHAMADO, REFLORESTAR:
CRIAÇÕES POLÍTICAS DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS**

Santa Maria, RS
2022

Janaina Betto

**PRESENÇA, CHAMADO, REFLORESTAR:
CRIAÇÕES POLÍTICAS DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutora em Extensão Rural**.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Botton Piccin
Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Luiza Dias Flores

Santa Maria, RS
2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Betto, Janaina

Presença, chamado, reflorestar: criações políticas da
marcha das mulheres indígenas / Janaina Betto.- 2022.
358 p.; 30 cm

Orientador: Marcos Botton Piccin

Coorientadora: Luiza Dias Flores

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Rurais, Programa de Pós
Graduação em Extensão Rural, RS, 2022

1. mulheres indígenas 2. cosmopolítica 3. marcha 4.
movimento indígena 5. retomada I. Botton Piccin, Marcos
II. Dias Flores, Luiza III. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, JANAINA BETTO, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Janaina Betto

**PRESENÇA, CHAMADO, REFLORESTAR:
CRIAÇÕES POLÍTICAS DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutora em Extensão Rural**.

Aprovada em 12 de dezembro de 2022.

Marcos Botton Piccin, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Luiza Dias Flores, Dra. (UFAM)
(Coorientadora)

Fabiana Maizza, Dra. (UFPE)

Suzane de Alencar Vieira, Dra. (UFG)

Daniela Fernandes Alarcon, Dra. (PENN)

Bárbara Nascimento Flores, Dra. (UESC)

Santa Maria, RS
2022

Dedico essa tese aos que resistem. Que sentem a urgência do chamado da terra. Que sonham e criam novos possíveis. Que insistem em florescer em meio às ruínas.

AGRADECIMENTOS

Embora a solidão seja companheira certa de parte do percurso do doutorado, é bonito notar que não há nada que se faça sem a magia dos bons encontros. Por isso, aqui escrevo habitada pelo desejo de agradecer a muitas e muitos ao finalizar essa tese.

O primeiro agradecimento se direciona a todas as mulheres indígenas do Brasil. Às mulheres que deram vida à Marcha das Mulheres Indígenas. Às lideranças, sobretudo Sonia Guajajara, Célia Xakriabá, Shirley Krenak, Cristiane Pankararu e Jozileia Kaingang, e também à Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA. Foi na relação com a marcha, com elas e com tudo aquilo que compõe as marchas que busquei me colocar em modo de escuta e de aprendizado. E assim venho aprendendo a habitar um lugar entre mundos e a valorizar a pluralidade das formas de se caminhar.

Agradeço ao meu orientador, Marcos Botton Piccin por acolher essa tese, sou profundamente grata pelo voto de confiança dado em meu trabalho. Também agradeço por cada ensinamento proporcionado e pela atenção dedicada ao processo de orientação nesses oito anos que se somam entre mestrado e doutorado. Literalmente, pegou em minha mão quando cheguei da graduação sem muita noção de como fazer pesquisa fora dos ditames dos experimentos laboratoriais das ciências agrárias e foi ensinando um caminho possível, o que valorizo profundamente.

Agradeço à minha coorientadora Luiza Dias Flores, pelo apoio e pelas inúmeras sugestões que me ofereceu para a feitura dessa tese, compartilhando comigo um tanto de sua criatividade e outro tanto de seus conhecimentos. É uma honra imensa ter alguém como você ao meu lado no final da trajetória do doutorado, me auxiliou enormemente no processo de dar sentido à pesquisa em minha vida e de encontrar nesse lugar o meu lugar.

Agradeço à banca de defesa, composta por mulheres fantásticas, pelas quais cultivo profunda admiração: Fabiana Maizza, Suzane de Alencar Vieira, Daniela Fernandes Alarcon e Bárbara Nascimento Flores. Agradeço aos suplentes Damiana Bregalda e Everton Lazzaretti Picolotto, pelos quais também cultivo admiração.

Agradeço também à Rosana Pinheiro-Machado, por toda atenção, carinho e comprometimento dedicados às suas turmas em sua passagem pela UFSM. Sou particularmente grata por ter tido essa vivência, por ela ter sido atravessada por inúmeros aprendizados e bons momentos compartilhados em sala de aula.

Agradeço a todas e todos que estiveram ao meu lado durante o percurso do doutorado. Aos colegas da pós-graduação, em especial Andréia Sá Brito e Patrícia Rejane Froelich, por serem

companheiras de aventuras, reflexões e lamentações ao longo desses quase cinco anos. À Fernanda Ferreira, companheira de muitos almoços no bar do 20 e de trocas homeopáticas. Ao povo da salinha, em especial Andrés Leonardo Becerra, Diego Camelo e Lucas Moretz-Sohn Vieira, pela acolhida, pelas risadas e pela parceria nos corredores do prédio 44. Ao Francis Zanella, pela parceria e disponibilidade para trocas que seguem apesar da distância. Ao Marcelo Rauber, que esteve ao meu lado na graduação e no mestrado, no doutorado tomamos rumos diferentes, mas sempre com nossas trocas e amizade. À Iolanda Araújo, minha “primeira amiga” na pós-graduação, pela amizade, por ser ótima conselheira e ser/estar disponível. À Franciele Coghetto, minha “mano”, pela amizade, pelo companheirismo, por todos as experiências compartilhadas e por ser do tipo que abre caminhos. À Laila Garcia Marques, pela amizade, pelas trocas diárias e pela cumplicidade. À Tais Giacomini Tomazi e ao Adriano Avello, amigos da vilania, pela amizade, pela companhia e pelos momentos que dividimos nessa grande Itaara.

Agradeço também a minha família. Ao Gian Marcon, pela companhia diária, pela compreensão e pelo apoio incondicional para que essa tese existisse. À minha enteada Rafaela Oliveira Marcon, que me convoca diariamente ao encontro com a complexa tarefa do cuidar. À gata Miú e sua aconchegante companhia no período da escrita. À minha mãe Ione, por toda a atenção de sempre, por ter me auxiliado na reta final da escrita, preparando comidinhas e cuidando da Rafa. Ao meu pai Celso, pelo apoio de sempre, por me ensinar sobre reforma agrária, agroecologia, política, e também sobre indignação. Ao meu irmão Guilherme e à minha cunhada Rithiéli, por proporcionarem alegrias à família trazendo a presença infantil.

Agradeço ao Rodrigo Mariano, pelas investidas em me auxiliar no processo de inserção em campo.

Agradeço à Adi Spezia, estendo o agradecimento ao Conselho Indigenista Missionário-CIMI, pelo acesso a alguns registros audiovisuais da mídia colaborativa da 1ª marcha.

Agradeço à Lara Luisa Costa, que no período final do doutorado foi a melhor rede de apoio possível.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da UFSM, pela oportunidade de realizar mestrado e doutorado, por ser espaço de acolhimento aos estudantes de ciências agrárias que desejam pensar criticamente o rural brasileiro.

Agradeço à Capes pela bolsa concedida (o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001).

Agradeço à Associação de Pós-Graduandos (APG-UFSM) e à Associação Nacional de Pós-Graduandos (ANPG), pela luta incansável em prol dos direitos e dignidade de quem se dedica à pesquisa no ambiente da pós-graduação.

Agradeço à Universidade Federal de Santa Maria, aos funcionários e funcionárias, professores e professoras. Agradeço à política de expansão universitária, o que me permitiu acesso ao ensino superior em um campi recém-inaugurado, no interior do RS.

Em tempos pandêmicos, fundamental agradecimento ao SUS e aos profissionais da saúde, pelos cuidados despendidos durante a pandemia de covid-19.

Agradeço à minha psicóloga Mauren Minato, que acompanhou todo o percurso do doutorado e me auxiliou no processo de elaboração de pensamentos, vivências e afetos.

Agradeço também ao Eneagrama, sabedoria sagrada milenar que tanto me ensina a olhar para dentro e a pensar e agir com o coração.

Agradeço ao sagrado da vida, a tudo o que há, tudo que vive e que alegra minha existência, terra, florestas, rios, pássaros, plantas, vento, entidades, tudo que compõe a teia da vida.

Agradeço à mãe terra, agradeço à vida.

Finalizo manifestando minha profunda gratidão pela oportunidade de ter cursado um doutorado em uma universidade pública e por esse caminhar ter sido de aprendizados e transformações.

Nós escrevemos porque queremos fazer das palavras material para a criação de trincheiras, instrumento que investigue outros possíveis. Escrevemos porque acreditamos na imensa força de resistência de mulheres que não se deixam capturar pela morte. Escrevemos porque em meio à devastação há a certeza de que não estamos sós. Não porque temos uma pauta única e comum a reivindicar – somos muitas e muito diferentes e qualquer tentativa de unificação seria um fracasso [...]. Convidamos aquelas e aqueles que nos leem que não o façam apenas sob os juízos da argumentação abstrata. Não porque seríamos incapazes de fazê-la, como a lógica patriarcal e colonial do ocidente continuamente apregoa [...], mas porque queremos operar em outro regime de verdade e produzir com as palavras outro efeito que não o convencimento. Não desejamos uma adesão às nossas ideias, mas que sintam em nossas palavras a constatação de uma urgência que nos convoca e nos obriga, onde quer que estejamos e independente das ferramentas que temos, à ação.

(FLORES e JAENISCH, 2018)

RESUMO

PRESENÇA, CHAMADO, REFLORESTAR: CRIAÇÕES POLÍTICAS DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS

AUTORA: Janaina Betto
ORIENTADOR: Marcos Botton Piccin

Essa tese é uma elaboração acerca das criações políticas de indígenas mulheres, cujas presenças vêm ganhando destaque nos últimos anos, suas pautas têm conquistado maior visibilidade diante de um cenário em que despontam ações como a realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília-DF no ano de 2019. A tese segue as noções *presença*, *chamado* e *reflorestar* que emergiram de um trabalho de campo no período entre 2019 e 2022, no qual acompanhei a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas (2019), a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas (2021) e os eventos *online* no período entre marchas (que coincide com a pandemia de covid-19). Durante as marchas ocorre a formação de uma aliança entre mulheres indígenas, um *nós* circunstancial, unificado, mas heterogêneo, com seu aspecto de *cosmocoreografias*, dadas as múltiplas manifestações de cantos, danças e movimentos, e um aspecto de *levante* pela vida, desde a composição entre coletivos indígenas e com aliados para oposição à *política de morte*, que tem como principais vetores o governo e seus aliados anti-indígenas. A expressão *política da presença* noticia aquilo que se presentifica durante as marchas: *corpo*, *ancestralidade*, *terra e cuidado*. Essas presenças dão às criações políticas de mulheres indígenas contornos próprios, como o aspecto de retorno ao *feminino*, desde uma subversão de violências de gênero coloniais e desde um *chamado* à (re)criação da vida e de mundos indígenas, *retomadas existenciais*. Cabe também mencionar que o *chamado da terra* é prolongado pelas mulheres indígenas, posto em movimento, sendo também um chamado à escuta e à ação para a sociedade não indígena, uma receita de resistência, o *reflorestar* como um *cuidar com*. As marchas são, assim, eventos nacionais protagonizados por lideranças femininas indígenas que contam com a presença de mulheres indígenas de todas as regiões do Brasil, que se encontram em Brasília-DF para conversar, discursar, cantar, dançar, ritualizar, se movimentar, e assim lutar pela garantia da (re)criação da vida e de mundos indígenas diversos.

Palavras-chave: Mulheres indígenas. Cosmopolítica. Marcha. Reflorestar. Retomada.

ABSTRACT

PRESENCE, CALL, REFOREST: POLITICAL CREATIONS OF THE MARCH OF INDIGENOUS WOMEN

AUTHOR: Janaina Betto
ADVISOR: Marcos Botton Piccin

This thesis is an elaboration on the political creations of indigenous women, whose presence has been gaining emphasis in recent years, having their agendas gained greater visibility in the face of a scenario in which actions such as the 1st March of Indigenous Women in Brasília-DF in the year of 2019. The thesis follows the notions of *presence*, *call* and *reforest* that emerged from fieldwork in the period between 2019 and 2022, in which I followed the 1st March of Indigenous Women (2019), the 2nd March of Indigenous Women (2021) and the online events that took place in the period between marches (which coincides with the covid-19 pandemic). During the marches, an alliance is formed between indigenous women, a circumstantial, unified, but heterogeneous *we* that brings its aspect of *cosmochoreography*, given the multiple manifestations of songs, dances and movements, and aspect of *uprising* for life, from the composition between indigenous collectives and with allies to opposition to the *policy of death*, whose main vectors are the government and its anti-indigenous allies. The expression *politics of presence* reports that what is present during the marches: *body*, *ancestry*, *land* and *care*. These presences give the political creations of indigenous women their own contours, such as the aspect of the return of the *feminine*, from a subversion of colonial gender violence and from the *call* for the (re)creation of life and indigenous worlds, *existential retakes*. It is also worth mentioning that the *call of land* is extended by indigenous women, set in motion, it is therefore a call to the (re)creation of life and indigenous worlds, but also a call to listening and action for non-indigenous society, a recipe for resistance, *reforest* as a *care with*. The marches are, therefore, national events carried out by indigenous female leaders that count on the presence of indigenous women from all regions of Brazil, who meet in Brasília-DF to talk, speak, sing, dance, move, and thus fight for the guarantee of the (re)creation of life and of diverse indigenous worlds.

Keywords: Indigenous women. Cosmopolitics. March. Reforest. Reclaim.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Faixa “Território: nosso corpo, nosso espírito” na 1ª MMI - 2019.	103
Figura 2 - 1ª Marcha das Mulheres Indígenas - 2019.....	104
Figura 3 - Mulheres indígenas Kayapó durante 1ª MMI - 2019.....	104
Figura 4 - Mulheres Kaingang e Guarani durante 1ª MMI – 2019.	105
Figura 5 - Mulheres falantes Timbira durante 1ª MMI – 2019	106
Figura 6 - Sonia Guajajara, Célia Xakriabá e Puyr Tembê durante a 1ª MMI - 2019.....	107
Figura 7 - Lideranças femininas indígenas selando um pacto para colorir o Brasil no primeiro dia da 1ª marcha (2019).....	124
Figura 8 - Mulheres indígenas durante café na esteira na 1ª MMI – 2019.....	140
Figura 9 - Roda de conversa entre algumas lideranças da marcha e coordenadoras de delegações.....	157
Figura 10 - Momento de canto do toré para receber o Grito dos Excluídos no dia 7 de setembro na 2ª MMI – 2021.	157
Figura 11 - Manifestação das mulheres Kayapó na abertura da 2ª MMI – 2021.	158
Figura 12 - Manifestação do povo Krenak na abertura da 2ª MMI – 2021.....	158
Figura 13 - Mulheres Potiguara se preparando para manifestação na abertura da 2ª MMI – 2021.	159
Figura 14 - Manifestação da equipe de segurança autônoma sobre desequilíbrio no acampamento da 2ª MMI no dia 8 de setembro de 2021.....	159
Figura 15 - Intervenção da rezadeira Guarani e Kaiowá na manhã do dia 9 de setembro de 2021 no acampamento da 2ª MMI.....	160
Figura 16 - Chegada da delegação Guarani Mbya na tenda principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.....	160
Figura 17 - Preparação Guarani Mbya com as anciãs ao lado da tenda principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.	161
Figura 18 - Preparação Guarani Mbya com cacicas ao lado da tenda principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.....	161
Figura 19 - Momento ritual realizado por Shirley Krenak no palco principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.....	162
Figura 20 - Marcha entre acampamentos no dia 31 de agosto de 2021.....	188
Figura 21 - Encontro com a polícia militar durante percurso da marcha entre acampamentos no dia 31 de agosto de 2021.	189

Figura 22 - Policiais aguardando a chegada da marcha indígena na Praça dos Três Poderes no dia 31 de agosto de 2021.	189
Figura 23 -Delegação Tupinambá durante percurso até a Praça dos Três Poderes no dia 31 de agosto de 2021	190
Figura 24 - Chegada da marcha indígena na Praça dos Três Poderes para acompanhar julgamento no dia 31 de agosto de 2021.	190
Figura 25 - Barreira de proteção na Praça dos Três Poderes durante julgamento no STF.	191
Figura 26 - Faixa Guarani na Praça dos Três Poderes durante julgamento do dia 31 de agosto de 2021.	191
Figura 27 - Manifestação Guarani e Kaiowá durante julgamento no dia 31 de agosto de 2021.	192
Figura 28 - Acompanhamento do julgamento no STF pelo telão na Praça dos Três Poderes	192
Figura 29 - Faixa das mulheres Guarani e Kaiowá na manhã do ato de memória no 8 de setembro de 2021.....	211
Figura 30 - Criança e jovens Kaingang ao lado da tenda principal aguardando início do ato de memória no dia 8 de setembro de 2021.....	212
Figura 31 - MC Anarandá no ato de memória do dia 8 de setembro de 2021.....	212
Figura 32 - Cartaz da ANMIGA no ato de memória do dia 8 de setembro de 2021.....	213
Figura 33 -Momento ritual com canto póstumo pelo coletivo Kaingang Nën Ga no dia 8 de setembro de 2021.....	213
Figura 34 - Encontro entre manifestações femininas Kaingang e Krahô.	214
Figura 35 - Equipe de segurança autônoma organizando o início da 2ª MMI – 2021.	230
Figura 36 - Faixa “As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena” na 2ª MMI – 2021.	230
Figura 37 - Faixa “Mulheres indígenas levando a cura à Mãe Terra” na 2ª MMI – 2021.	231
Figura 38 - Mulheres Mebêngôkre Kayapó na 2ª MMI – 2021.	231
Figura 39 - Faixas Kaingang na 2ª MMI – 2021.	232
Figura 40 - Mulheres Kaingang na 2ª MMI – 2021.	232
Figura 41 - Lideranças femininas indígenas carregando boneco Bolsonaro na 2ª MMI – 2021	233
Figura 42 - Mulheres indígenas discursando em frente ao prédio da FUNAI durante 2ª MMI – 2021.	233
Figura 43 - Surra das mulheres indígenas em boneco Bolsonaro durante 2ª MMI – 2021....	234
Figura 44 - Boneco Bolsonaro amarrado no cipó e arrastado pela W3-Sul durante 2ª MMI – 2021.	234

Figura 45 - Contraste bandeira “fora Bolsonaro” e bandeira do Brasil no percurso da W3-Sul durante 2ª MMI -2021.	235
Figura 46 - Ritual do povo Pataxó Hãhãhãe em frente ao monumento de homenagem à Galdino Pataxó durante 2ª MMI – 2021.	235
Figura 47 - Momento em que lideranças femininas indígenas queimam boneco Bolsonaro durante a 2ª MMI – 2021.	236
Figura 48 - Momento em que lideranças femininas indígenas discursam durante 2ª MMI – 2021.	236
Figura 49 - Imagem de divulgação da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas – 2019.	274
Figura 50 - Imagem de divulgação da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas – 2021.	275
Figura 51 - Logotipo da ANMIGA.	275
Figura 52 - Imagem de divulgação da campanha Chamado Pela Terra – 2022.	287
Figura 53 - Imagem de lançamento do Reflorestarmentes – 2021.	302
Figura 54 - Noite da cerimônia de lançamento do reflorestarmentes na tenda geodésica durante 2ª MMI – 2021.	302
Figura 55 - Mesa Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra, composta exclusivamente por indígenas mulheres, durante a 1ª edição do evento “O Brasil é terra indígena” na UFSM.	317

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

ABEEF	Associação Brasileira de Estudantes de Engenharia Florestal
ABIA	Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos
ABRASCO	Associação Brasileira de Saúde Coletiva
AMARN	Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMICE	Articulação das Mulheres Indígenas no Ceará
AMITRUT	Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiguié
ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ATL	Acampamento Terra Livre
CETAP	Centro de Tecnologias Alternativas e Populares
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNA	Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil
CNPI	Conferência Nacional de Política Indigenista
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMIN	Conselho de Missão entre Povos Indígenas
CONAMI	Conselho Nacional de Mulheres Indígenas
COP	Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNARTE	Fundação Nacional de Arte
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
INESC	Instituto de Estudos Socioeconômicos
ISA	Instituto Socioambiental ISA

MMC	Movimento de Mulheres Camponesas
MMI	Marcha das Mulheres Indígenas
MUPOIBA	Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OKA	Observatório Kuñangue Aty Guasu
OKAIM	Observatório Kasa das Indígenas Mulheres
ONU	Organização das Nações Unidas
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFSM	Universidade Federal de Santa Maria
UNB	Universidade de Brasília
UNICOPAS	União Nacional das Organizações Cooperativas Solidárias

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
1.1 A PESQUISA COM AS MARCHAS: HABITAR O “ENTRE”	25
1.2 AS LIDERANÇAS FEMININAS INDÍGENAS ACOMPANHADAS	34
1.3 OS CAPÍTULOS	38
2 ENCONTROS	40
2.1 TRAJETÓRIA DE PESQUISA: CAMINHOS E REFLEXÕES	40
2.2 O ENCONTRO COM A 1ª MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: COMO (ME) AFETO.....	47
2.3 SOBRE (DES)ENCONTROS COM A POLÍTICA E A <i>POLÍTICA DA PRESENÇA</i>	56
2.4 INDÍGENAS MULHERES EM MOVIMENTOS E A CIRCULAÇÃO DISCURSIVA DO GÊNERO	69
2.5 O ENCONTRO COM A 2ª MARCHA: LEVANTE CONTRA A <i>POLÍTICA DE MORTE</i> , CHAMADO PARA <i>REFLORESTAR</i>	77
3 INDÍGENAS MULHERES E A POLÍTICA DA PRESENÇA	91
3.1 A PRESENÇA DO CORPO.....	92
3.2 A PRESENÇA DA ANCESTRALIDADE	108
3.3 A PRESENÇA DA TERRA.....	124
3.4 A PRESENÇA DO CUIDADO.....	140
3.5 <i>AS PRIMEIRAS, ORIGINÁRIAS DA TERRA, GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE: O RETORNO AO FEMININO</i>	162
4 PRESENCAS CONTRA A POLÍTICA DE MORTE	178
4.1 CONTRA O MARCO TEMPORAL E AS DEMAIS INVESTIDAS ANTI-INDÍGENAS	179
4.2 CONTRA A VIOLÊNCIA COM AS MULHERES INDÍGENAS	193
4.3 CONTRA A <i>POLÍTICA DE MORTE</i>	214
4.4 CONTRA A <i>MONOCULTURAÇÃO</i>	237
5 PROLONGANDO O CHAMADO DA TERRA	247
5.1 A MOBILIZAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS EM NÍVEL NACIONAL	248
5.2 A FORMA MARCHA E A REDE ANMIGA: NOTAS SOBRE MOBILIZAÇÃO FEMININA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA	265

5.3 <i>CHAMADO PELA TERRA: COMPONDO COM A POLÍTICA PARTIDÁRIA E DE ESTADO</i>	276
5.4 <i>REFLORESTANDO MENTES PARA A CURA DA TERRA</i>	287
6 EPÍLOGO: CHAMADO FEMININO INDÍGENA	303
REFERÊNCIAS	318
APÊNDICE A - Lista das organizações de mulheres indígenas adaptada do mapeamento realizado pelo ISA.....	334
APÊNDICE B - TABELA DE CANDIDATURAS A DEPUTADA FEDERAL - 2022	338
APÊNDICE C - TABELA DE CANDIDATURAS A DEPUTADA ESTADUAL - 2022	340
ANEXO A - DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”	342
ANEXO B – Manifesto das Primeiras Brasileiras	346
ANEXO C - Manifesto das Mulheres Indígenas do Brasil contra a barbárie cometida à jovem Daiane Kaingang, de 14 anos	348
ANEXO D – Nota Raissa Guarani.....	349
ANEXO E – MANIFESTO REFLORESTARMENTES: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história.....	350
ANEXO F – Carta das Primeiras Brasileiras	351
ANEXO G – MANIFESTO CONTRA A VIOLÊNCIA DE GÊNERO, RACISMO CONTRA A MULHER INDÍGENA, E DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, E CONTRA A INCONSTITUCIONALIDADE DA PROPOSTA DE LEI Nº 191/2020.....	353
ANEXO H - ALDEAR A POLÍTICA - ELEIÇÕES 2022 – CARTA AOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL	355
ANEXO I – Chamado pela terra: Mulheres Indígenas no poder, movimento de retomada política	358

1 INTRODUÇÃO

Essa tese é fruto de meu encontro com a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas e, por meio de lideranças femininas indígenas que a conduziram, de meu encontro com o *chamado da terra*¹. Esses encontros se localizam no ano de 2019 e, portanto, o texto que compõe essa tese é marcado pelo tempo-espaço entre 2019 e 2022 e por acontecimentos e experiências durante esse intervalo de tempo, que estão vinculados às marchas de alguma forma, bem como pelas modificações que os diferentes (des)encontros ao longo do período de pesquisa trouxeram ao meu modo de pensar política. Dessa forma, a temática central da tese se localiza no protagonismo feminino indígena no domínio que costumamos nomear como política e a tese atua como um veículo de ressonância do *chamado da terra*, por intermédio de minha escuta e de minha escrita.

Nas últimas décadas, temos acompanhado um aumento de pesquisas centradas na crise ecológica da era do antropoceno² (PRIGOGINE e STENGERS, 1991; STENGERS, 2014; 2015; 2017, HARAWAY, 2022; DE LA CADENA, 2018; 2019, DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO e SALDANHA, 2022). São pesquisas que trazem análises críticas às divisões binárias modernas, cuja ficção central parece estar no dualismo cultura/natureza, que é apontado por De La Cadena (2019) como base da noção usual de política³. Muitos desses estudos propõem uma complexificação de análises políticas indígenas, desde teorizações acerca de dinâmicas políticas atuais e crise ecológica, aproximando e tecendo conexões parciais⁴ entre políticas modernas de Estado e políticas indígenas, bem como apontando divergências que emergem desse encontro.

As ações de mulheres indígenas⁵ brasileiras têm ganhado maior destaque nos últimos anos, e suas pautas têm conquistado maior inserção em debates políticos, agendas de estudos

¹ Busquei padronizar o uso que faço do *itálico* e das “aspas” durante o texto. Com o *itálico* busquei demarcar: uso de expressões e frases diretas advindas de narrativas das mulheres indígenas ou, ainda, noções que emergiram do campo, palavras em idiomas nativos e conceitos teóricos mais importantes para a argumentação da tese. Já as “aspas” foram utilizadas para dar ênfase e/ou destaques a alguns termos (não associados ao trabalho de campo/literatura), para apresentar eventos políticos e para menção de citação direta de autores, títulos de livros e outras publicações.

² Termo que designa a época em que a ação humana desmedida se torna uma força geológica.

³ “uma arena povoada de seres humanos racionais disputando o poder de representar outros humanos frente ao Estado” (DE LA CADENA, 2019, p. 1).

⁴ Utilizo essa expressão algumas vezes ao longo do texto, para conferir sentido de “parcialmente conectado” entre as criações políticas das mulheres indígenas e campos com os quais ora se aproximam, ora se distanciam, a exemplo de termos costumeiramente vinculados à política institucional e de Estado e os debates levantados pelo feminismo, de maneira a conferir um status de aproximação que não reduz suas criações a apenas uma coisa ou outra. A expressão vem de De La Cadena (2019), que a utiliza com base em elaborações de Marilyn Strathern.

⁵ O uso da expressão “mulheres indígenas” pode vir a soar como generalista, devendo ser necessário advertir desde já que esse uso é proposital para localizar o leitor e a leitora diante da temática de pesquisa. É preciso

e propostas de políticas públicas, desde diferentes contextos. Outro aspecto a ser considerado é a crescente inserção destas em cursos de pós-graduação no campo da antropologia (SCHILD, 2016; JULIÃO, 2018; BENITES, 2018; CORREA XAKRIABÁ, 2018; PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2022), colaborando para a criação da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos - ABIA e da plataforma digital Revista *Rede Fag.Tar A Força Delas*, plataforma com protagonismo de pesquisadoras indígenas. Suas presenças em eventos do movimento indígena e na política institucional e de Estado também tem ganhado cada vez mais visibilidade, com importante marco histórico na realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu em Brasília – DF entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019, pensada e organizada por um conjunto de lideranças femininas indígenas, entre elas Sonia Guajajara, Célia Xakriabá, Shirley Krenak, Cristiane Pankararu e Jozileia Kaingang, lideranças essas que aparecem em primeiro plano nesse estudo.

A grande participação de mulheres indígenas em eventos internacionais como a Jornada “Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais” (2019) e na Comitativa Indígena para a COP-26 (2021) - eventos que registraram maior participação feminina indígena da história - bem como o aumento de candidaturas indígenas na política institucional local em 2020 e na política institucional a nível nacional em 2022, reiteram o fôlego que vem ganhando a presença feminina indígena. Essas situações, sem dúvidas, foram impulsionadas pela proporção que tomou a 1ª marcha em 2019, com a participação de mais de 2500 pessoas (majoritariamente mulheres) pertencentes a 130 povos indígenas vindos de todas as regiões do país. Importantes desdobramentos que a realização da marcha trouxe para a mobilização feminina indígena foram a criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA em março de 2021, bem como maior consistência e frequência de ações protagonizadas pelas lideranças femininas indígenas, como afirmou Cristiane Pankararu no ATL Online (2020): *a marcha foi um “agora não quero mais parar”*.

O meu encontro com a 1ª marcha trouxe mudanças significativas para minhas perspectivas teóricas de pesquisa. Deparar-me com o fato de a categoria mulheres indígenas dizer respeito a uma enorme diversidade de mulheres de todas as regiões do país – desautorizando qualquer tentativa de imposição de uma categoria genérica identitária - com

informar que “mulheres indígenas” remete a uma categoria social diversa e não-homogênea, portanto, não faz referência a uma categoria identitária unificadora. Além disso, no decorrer da tese, ocorrerá uma variação entre o uso da expressão “mulheres indígenas” e a expressão “indígenas mulheres”, isso porque a primeira expressão é a que aparece na literatura especializada e também é a expressão comumente empregada em falas públicas das lideranças. Já a segunda expressão remete a uma escolha política que tem sido abraçada por organizações femininas indígenas e pesquisadoras indígenas, de que o termo “indígena” deve preceder o termo “mulher”, essa discussão será mais bem apresentada no final do primeiro capítulo “Encontros”.

falas, pinturas, rituais e modos de ser diversos, bem como com seus pés descalços no asfalto quente de Brasília-DF, enquanto carregavam crianças que ali mesmo amamentavam, foi um convite a revisar o pensamento sobre o que pode (ou não) compor a política. Os efeitos iniciais da marcha me causaram uma grande vontade de falar sobre essa experiência vivida, que inicialmente parecia inenarrável e que com o passar do tempo se desdobrou na elaboração dessa tese de doutorado sobre criações políticas de mulheres indígenas no Brasil.

Se esse encontro e essa tese foram possíveis, devo mencionar que se deu por um caminho não tão habitual, que constitui minha trajetória enquanto pesquisadora. Venho da experiência de estudos acerca de movimento de mulheres camponesas e emergência do feminismo camponês e popular. Minhas principais intenções de pesquisa têm se dado desde a aproximação entre mulheres e luta pela terra. Dadas novas perspectivas teóricas proporcionadas durante a experiência de doutoramento, também passei a me interessar por movimentações contra-hegemônicas e próximas das narrativas de alternativas ao desenvolvimento, como a ideia de *Buen Vivir*. Conforme narro na sequência, em um primeiro momento, o encontro com a marcha intencionou aliar reflexões acerca do movimento de mulheres indígenas e descolonização da luta da terra na sociologia rural. Porém, ao refletir sobre o que realmente me instigava quando cheguei em Brasília e me encontrei com a 1ª marcha, percebi que me deparar com o tema escolhido para representar o evento - que relacionava *território* com *corpo* e *espírito* – foi o que se destacou e que uma aproximação com a antropologia poderia ser algo promissor.

Assim, foi permitindo guiança por aquilo que me afetou, para além de minhas perspectivas teóricas, que recebi desse encontro um convite à escuta do *chamado da terra*, não de forma igualada às experiências das mulheres indígenas, e sim no sentido de permitir que o que me afetou em campo viesse, de alguma forma, habitar meu texto. Assim, aprendi a habitar esse “entre” mundos. A partir disso, a tese se construiu em torno da Marcha das Mulheres Indígenas, em suas edições de 2019 e 2021, e não pretendeu ser um estudo de um contexto local e/ou etnia indígena em específico, ou da sociogênese de um movimento social, ainda que estudos desses campos sejam trazidos ao diálogo. A partir do encontro com a 1ª marcha, o que busquei foi seguir os eventos das marchas das mulheres indígenas e os discursos das lideranças interlocutoras enquanto caminho privilegiado para pensar suas criações políticas.

Nesse sentido, me parece também importante mencionar que as marchas não se apresentam enquanto marchas feministas e sim como marchas protagonizadas por *indígenas mulheres*, denominação essa que tem se destacado em narrativas e elaborações de lideranças e

pesquisadoras indígenas⁶. Da mesma forma, ainda que os eventos e narrativas em torno das marchas dialoguem com noções usuais da política ocidental, eles também apontam para composições outras, que não costumam ser “convidadas” a participar da política. Aqui então se aposta em um movimento que ressoa com a proposta cosmopolítica⁷ de Stengers (2018). Essa proposição de Isabelle Stengers se refere, sobretudo, a forma de nomear um modo de “desaceleração” do pensamento científico, quando posto a considerar aquilo que foi excluído da noção ocidental de política. O cosmo surge ao político, então, como maneira de designar o desconhecido que constitui mundos múltiplos, divergentes.

Cabe também uma conceitualização inicial em torno da noção de terra, que por diversas vezes é acionada ao longo do texto. Para tanto, sigo a elaboração oferecida pelo Entreterras (2017), de “T/terra” como expressão capaz de evocar uma polissemia, com seu potencial de equivocação⁸, enquanto “ambiente-inteiro”⁹. Isso permite partir da consideração de terra desde a sua evidente complexidade, como uma rede de conexões, como planeta, solo, superfície, em seu sentido substancial, como onde diferentes mundos indígenas são criados, por meio da qual – e em relação com a qual - emergem diferentes modos de se habitar e de se fazer mundos. Em acordo com Molina (2018, p. 54) estamos a falar de terra como condição para “autodeterminação ontológica e política”. Essa conceitualização inicial é necessária, pois a terra aponta como principal bandeira de luta das mulheres indígenas, como dizem: *a luta pela mãe terra é a mãe de todas as lutas*.

Durante as marchas, as mulheres indígenas se colocam em aliança para formar uma oposição à *política de morte*, que coloca suas vidas e seus mundos – intimamente relacionados com a terra - em risco. Nas ruas, com movimentos, cantos, danças e rituais diversos, elas se colocam em luta pela defesa da *mãe terra*, luta essa tida como de todas e todas. Para Ramos (2019), liderança e pesquisadora indígena, os corpos femininos em luta trazem uma referência à mãe terra como uma referência a um mundo anterior à colonização,

⁶ Considero importante trazer essas afirmações já na introdução da tese como forma de demarcar os esforços analíticos de se evitar o enquadramento de suas ações políticas como mobilizações feministas, pois de maneira geral as marchas não são assim referenciadas pelas suas organizadoras e participantes. Tampouco há um consenso acerca da temática de feminismos indígenas no Brasil. Esse reconhecimento tem sua importância devido às suas implicações analíticas, o que é mais bem discutido no tópico “Indígenas mulheres em movimentos e a circulação discursiva do gênero”, no primeiro capítulo da tese.

⁷ Essa noção também será acionada ao longo do texto em seu outro sentido: de fazer ver/aparecer outros-que-humanos.

⁸ Equivocação como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivas diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 251).

⁹ O “ambiente-inteiro” não é meio-ambiente material nem cosmos ideacional, do ponto de vista indígena; não é a soma dos dois, nem está “entre eles” (ENTRETERRAS, 2017, p. 30).

intimamente relacionado com a memória dos antepassados sobre território, referência que também delinea um denominador comum para as lutas dos povos indígenas.

Assim, como veremos, a luta das mulheres indígenas incide em nos fazer imaginar outras formas possíveis de se relacionar com a terra. As marchas têm, portanto, uma dimensão pragmática, devido ao que fazem emergir “em ato”, agindo sobre as nossas formulações acadêmicas, o que me faz apostar em conexões parciais com as mobilizações antinucleares de ecofeministas da década de 1980, retomadas por Emilie Hache (2016). Essas mobilizações foram capazes de unir uma diversidade de mulheres que sentiam que suas vidas, a vida das crianças e da terra estavam em perigo. São lidas como pragmáticas¹⁰ devido o potencial de inventividade de formas não convencionais de se manifestar e pela fabricação de novas histórias possíveis, desde uma articulação entre mulheres e natureza que se tornou objeto de reivindicação e luta política nas ruas. Assim, contrapondo séculos de tentativas de difamar mulheres às colocando como mais “próximas” da natureza, elas reativam (*reclaim*¹¹) essa articulação como ato de cura, reparação e inventividade política.

Isso levou Hache (2016) a inferir que a dupla desvalorização das mulheres e da natureza ocorre dentro do dualismo natureza/cultura. Em um sentido próximo, Maizza e Vieira (2018) chamam atenção também aos estudos elaborados por feministas engajadas em lutas emancipatórias, ambientais e anticapitalistas¹², nos quais tem sido apontado que a operação que desqualifica e submete as mulheres ao campo da natureza é a mesma que confisca a vida do domínio da política, pois há um fundamento antropocêntrico nas formas de dominação. Nesse sentido, apontam que é preciso romper com divisões binárias, como cultura e natureza¹³ para liberar uma multiplicidade de outros humanos e não-humanos que têm sido excluídos do domínio da política, para se permitir que outras formas de existência e outras relações ecológicas se afirmem em um espaço cosmopolítico (MAIZZA e VIEIRA, 2018).

O meu encontro com a 1ª marcha e o seu tema *território, nosso corpo, nosso espírito* foi também – e fundamentalmente - um convite aos encontros entre corpos. Desde um corpo que se afeta a partir do encontro com corpos femininos indígenas em movimento, pude

¹⁰ É importante mencionar que a autora fala sobre esse caráter pragmático de lutas ecofeministas principalmente a partir de exemplos de mobilizações antinucleares da década de 1980, experiências essas que são apontadas como “esquecidas” pela maior parte da literatura acadêmica sobre ecofeminismo.

¹¹ O termo *reclaim* será acionado algumas vezes ao longo da tese. Ele é traduzido por Jamile Pinheiro Dias como *reativar* em “Reativar o animismo” (STENGERS, 2017): “Fica o leitor advertido, primeiramente, de que a história do termo passa pela ligação entre magia e espiritualidade e transformação social e política; e, em segundo lugar, de que o “reativar” em jogo diz respeito não a um gesto nostálgico de repetição do passado, mas a ações e práticas situadas, norteadas pelo empirismo e pelo pragmatismo” (STENGERS, 2017, p. 8).

¹² Isabelle Stengers, Starhawk, Marisol de La Cadena, Maria Lugones, Maria Puig de La Bellacasa, Donna Haraway e Anna Tsing. Cito aqui apenas aquelas que são mencionadas ao longo da tese.

¹³ Separação ontológica moderna, que não se aplica a todos os contextos sociais.

experienciar as marchas enquanto ato de criação, como profunda necessidade dessas mulheres em criar como ato de resistência. Desde um corpo que “aprende” a ser afetado (FAVRETT-SAADA, 2005), posto em movimento por outras entidades humanas e não-humanas¹⁴, “aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e ser sensível àquilo de que é feito o mundo” (LATOURE, 2008, p. 39). À memória viva da floresta, às experiências extrapessoais, ao habitar e ser habitada pela terra¹⁵. A presença do corpo – e aqui um corpo coletivo - como fundamental para o modo de fazer política em questão. Assim, apresento criações políticas¹⁶ de lideranças femininas indígenas.

As marchas são lidas aqui como eventos nacionais protagonizados por lideranças femininas indígenas. Contam com a presença de mulheres indígenas de todas as regiões do Brasil que se encontram em Brasília-DF para conversar, discursar, cantar, dançar, ritualizar, se movimentar e assim, lutar. Nas ruas de Brasília as marchas apontam como *cosmocreografias* (JAENISCH, 2017) e potentes *levantes* (BUTLER, 2017) femininos indígenas, onde se forma uma aliança em oposição à *política de morte* que destrói mundos indígenas. Por outro lado, a política da *presença*, evidenciada durante as marchas, é tida como a arte de *presentificar* aquilo que compõe esse modo de fazer política singular – *corpo, ancestralidade, terra e cuidado* - e dá a ele contornos próprios, de retorno ao *feminino*. O *chamado da terra* emerge enquanto chamado à (re)criação da vida e de mundos indígenas, mas também é posto em movimento, prolongado como um chamado à escuta e à ação para a sociedade não indígena, a se levantar pela terra, pela vida, tornando-se uma *receita de resistência* (SZTUTMAN, 2018), o *reflorestar* enquanto um *cuidar com*.

Saliento, então, que com essa tese busco contar “histórias vitais” (LE GUIN, 2021), que são baseadas em processos por meio dos quais, durante as marchas, as mulheres indígenas agem para a manutenção contínua da vida (de suas vidas, mas também da vida das plantas, dos animais, de seres outros-que-humanos¹⁷, da própria terra). Para tanto, em vez de apostar em armas e atos heroicos focados principalmente no conflito, elas apostam em ações e narrativas permeadas por dispositivos como as sementes e recipientes como o “útero” da terra. Ações de cuidado postas em diálogo com conhecimentos ancestrais femininos que, ao longo do tempo, garantiram a manutenção da vida com outros – humanos e não-humanos. Como na narrativa Kaiowá da pesquisadora indígena Veron (2018), em que a autora conta da figura

¹⁴ Afirmação inspirada em Vinciane Despret (LATOURE, 2008, p. 39).

¹⁵ Inspirada no painel “Corpos terrestres, devir mundo” de Mariana Pelizer, durante o I CO-N-NE-CTA – I Encontro Centro-Oeste, Norte, Nordeste de Esquizoanálise.

¹⁶ Mas não de maneira a esgotar suas práticas criativas, uma vez que, trata-se de descrições parciais.

¹⁷ No texto da tese, busco padronizar a presença de outros seres com a expressão “outro-que-humano”, baseada na tradução de Jamille Pinheiro Dias para a expressão *other-than-human* nos trabalhos de Marisol de La Cadena.

mítica de *Jekoakui*, uma *nhandesy* que depositou na terra (*yvy*) os grãos que recebia de seres míticos, e assim, com esse ato, fez surgir a vida na terra. Portanto, a dimensão cosmopolítica das criações políticas das mulheres indígenas não passa despercebida e convoca a pensar com a *presença* da Marcha das Mulheres Indígenas e tudo mais o que ela *presentifica*.

1.1 A PESQUISA COM AS MARCHAS: HABITAR O “ENTRE”

Esse estudo se localiza em um lugar “entre”. Entre as memórias da experiência de um trabalho de campo exploratório, durante a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas em agosto de 2019 e a experiência de um trabalho de campo etnográfico, de duração de 13 dias em Brasília-DF em setembro de 2021, acompanhando a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas. A atenção principal se volta a nesses eventos das marchas, enquanto modo singular de fazer política. No entanto, outras experiências habitam o lugar “entre” as duas marchas e compõem esse estudo: a experiência de acompanhar o evento “I Encontro Nacional das Mulheres Indígenas Guarani *Yvyrupa*” (1º *Nhemboaty Kunhangue Yvyrupa*) em março de 2020¹⁸ e a experiência de vivenciar um trabalho de campo virtual/*online* durante o período de isolamento social devido à pandemia de covid-19 (da metade de março de 2020 até o trabalho de campo presencial na 2ª marcha), no qual busquei seguir as narrativas de algumas lideranças femininas indígenas que eu comecei a acompanhar a partir da 1ª marcha. No trabalho de campo virtual/*online* foram acompanhados os seguintes eventos protagonizados por lideranças femininas indígenas¹⁹: (1) Live “Mulheres indígenas: o sagrado da existência e o nosso espaço de direitos”, durante o Acampamento Terra Livre 2020; (2) Live “Grande Assembleia Online: o sagrado da existência e a cura da terra”, em 7 e 8 de agosto 2020; (3) Live “Março das Originárias da Terra: a mãe do Brasil é indígena”, durante o mês de março de 2021; (4) Aula Pública “Feminismos Descolonizados: as mulheres kaingang, memórias e lutas”, em maio de 2021 (PPGEDU - UFRGS).

A 1ª Marcha das Mulheres Indígenas aconteceu entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019, em Brasília – DF e foi organizada por lideranças femininas indígenas. Contou com a participação de mais de 2500 pessoas (majoritariamente mulheres) de 130 povos indígenas vindos de todas as regiões de país (entre eles alguns de recente contato com a sociedade não

¹⁸ O 1º Encontro Nacional das Mulheres Indígenas Guarani *Yvyrupa* aconteceu entre os dias 5 e 8 de março de 2020 na aldeia *Jatai Ty*, Conquista – Balneário Barra do Sul – SC, uma semana antes de iniciar o isolamento social pela pandemia de covid-19 no Brasil.

¹⁹ Inclui-se na lista de eventos a live “8M Indígena – As primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade” realizada em março de 2022, após meu trabalho de campo presencial.

indígena). Elas acamparam no gramado de sede da Fundação Nacional de Arte (FUNARTE), onde aconteceram as atividades do 1º Fórum Nacional das Mulheres Indígenas, a preparação para a ocupação da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI no dia 12 de agosto de 2019 e para a marcha no dia 13 de agosto de 2019. Para a logística de deslocamento das mulheres indígenas dos inúmeros territórios foi preciso uma intensa organização das lideranças locais, através de diferentes estratégias, como vaquinhas *online*, doações e parcerias com organizações da sociedade civil e organizações não governamentais. A 1ª Marcha também contou com o apoio do projeto “Voz das Mulheres Indígenas” da ONU Mulheres.

Falar sobre um lugar “entre” também diz respeito ao reconhecimento de se tratar de um lugar instável, ora de expansão, ora de limites, e eu diria mais instável ainda diante do contexto em que a pesquisa se deu: o de uma pandemia mundial. Essa tese não foi construída dentro da normalidade esperada quando se adentra em um curso de doutorado. Exatos dois anos após a entrada no doutorado e uma semana após os primeiros passos na direção de um trabalho de campo mais sólido, veio o encontro com a pandemia de covid-19 e a necessidade de aderir ao isolamento social. Como bem observou Rosana Pinheiro-Machado, em uma conversa informal, não é possível ignorar que as pesquisas realizadas nesse período são todas atravessadas pela pandemia. A pandemia se inscreve na própria pesquisa.

Além disso, ao falar em “entre” me refiro ao fato do agenciamento etnográfico se dar “entre” a Marcha das Mulheres Indígenas e a academia, em termos do trabalho de campo envolvido e o trabalho posterior de escrita. Portanto, é um lugar de relação direta com a escrita e, como tal, é parcial e baseado em escolhas. Entre as escolhas, aponto a opção metodológica por um trabalho de tradução etnográfica²⁰ baseada em singularizar e descrever um estilo de criatividade nativa (VIEIRA, 2015). Esse estilo de criatividade envolve o que as pessoas pensam e tem a dizer sobre o que acontece com elas, com os outros e com o mundo, e me parece ser algo em acordo com o que aponta Goldman (2015), de que se trata de permitir que o material empírico guie as problematizações e as conceitualizações.

Com esse lugar eu busco um cuidado no processo de tradução da criatividade nativa. Conforme Goldman (2006), trata-se de um processo pelo qual se cria um campo de plausibilidade, relacionado à construção de teorias etnográficas. Se aposta, com isso, na

²⁰ “uma teoria etnográfica tem, portanto, como objetivo central elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política etc.), o qual, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos. [...] Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo – e por outros meios – a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (GOLDMAN, 2006, p. 28).

perspectiva de uma pesquisa em relação com a experiência vivida com base em duas principais mudanças: experiência no lugar de crença, alteridade no lugar de identificação, um trabalho de campo como devir²¹ (GOLDMAN, 2006). O que se descreve são experiências humanas com base na experiência pessoal – o que me atingiu ao ser afetada por elas. Contar histórias vitais (LE GUIN, 2021), processos contínuos de produção de vida e escapar da construção de narrativas centradas em figuras de heróis.

Meio ano após a realização da 1ª marcha, a pandemia mundial de covid-19 deu seus primeiros sinais. Eu ainda contei com a possibilidade de acompanhar um evento presencial no início de março de 2020, que foi o I Encontro Nacional das Mulheres Guarani Yvyrupa ocorreu em Balneário Barra do Sul –SC, 10 dias antes do início do isolamento social. Havia me deslocado até Porto Alegre-RS, onde consegui uma vaga no ônibus que levava as mulheres Guarani do Rio Grande do Sul até o local do encontro. Esse foi um momento muito importante, pois marcou minha primeira participação em um evento indígena após a 1ª marcha em agosto de 2019, tinha por intuito me familiarizar mais com a luta das mulheres indígenas, fazer contato com lideranças e uma abertura para novas imersões em campo.

Nesse momento eu já havia mudado meu tema de pesquisa, saía a campo com alguma noção de como seria minha pesquisa, buscava me ambientar com mobilizações de mulheres indígenas e fazer novos contatos de pesquisa, entendia que para isso era preciso que as próprias lideranças me conhecessem e soubessem de minhas intenções. Na abertura do evento, tive a oportunidade de me apresentar e falar um pouco sobre minha pretensão de pesquisa. Conheci muitas pessoas, fiz amizades e também consegui trocar algumas palavras com a liderança feminina Kerexu Yxapyry, combinando de manter o diálogo em eventos futuros. Naquele momento já se falava em covid-19, mas parecia algo muito distante. Porém, essa aparente distância se dissipou em apenas 10 dias.

De certo modo, minhas expectativas foram frustradas pelo cenário de isolamento social, bem como pela incerteza de por quanto tempo duraria. Inicialmente, não imaginava

²¹ “o trabalho de campo e a etnografia deveriam deixar de ser pensados como simples processos de observação (de comportamentos ou de esquemas conceituais), ou como formas de conversão (assumir o ponto de vista do outro), ou como uma espécie de transformação substancial (tornar-se nativo). Fazer etnografia poderia ser entendido, antes, sob o signo do conceito de devir – desde que, é claro, sejamos capazes de entender bem em que poderia consistir esse ‘devir-nativo’ [...] O devir, na verdade, é o movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. Estes afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica” (GOLDMAN, 2006, p. 31).

que o isolamento social fosse tomar um ano e meio do período de meu doutorado e considerava que logo poderia retomar a pesquisa de modo presencial. Com o passar dos meses, aquele evento que pareceu a abertura do meu trabalho de campo do doutorado foi se tornando um evento isolado. Nesse período, o foco passou a ser a construção do projeto de qualificação, e na própria qualificação se imaginava que o retorno ao trabalho de campo presencial aconteceria em breve. O que não aconteceu. Aqui, então, decidi por dar atenção ao recurso de visitar as minhas próprias memórias da 1ª marcha e gravações que havia feito com o aparelho celular, de forma a reterritorializar (GOLDMAN, 2006) aquele trabalho de campo exploratório de 2019, por meio da escrita etnográfica baseada nessas memórias e em algumas gravações.

No final de 2020, resolvi retomar contatos com lideranças no contexto *online*, através de e-mails e mensagem em whatsapp, mas não obtive retornos. Eu atribuo esse “insucesso” a meu curto período de inserção e contato presencial com as lideranças que conheci nos primeiros momentos em campo em 2019. Percebia-me como uma desconhecida para essas lideranças, com as quais havia trocado poucas palavras presencialmente. E isso sem dúvidas trouxe implicações à pesquisa. Paralelamente, fui percebendo o quanto de demanda que essas lideranças já tinham, em termos de mobilizações *online* promovidas pelas próprias organizações indígenas nesse período em questão. Isso porque durante o isolamento social, a própria mobilização feminina indígena passou a ocorrer no formato virtual/*online*, modelo que prevaleceu por um ano e meio.

Logo, resolvi então apostar no formato de pesquisa de campo virtual/*online*, enquanto estratégia para manter-me ativa na pesquisa durante o período de isolamento social, em que estava impossibilitada de realizar trabalho de campo presencial. Nesse período, acompanhei os dilemas da mobilização indígena nesse formato, bem como pude dar atenção aos prolongamentos da 1ª marcha com base nas narrativas das lideranças femininas indígenas nos eventos *online*. Portanto, a pesquisa virtual/*online* foi se dando na medida em que apostei acompanhar a gama de eventos protagonizados pelas lideranças femininas indígenas, com os quais tive contato por meio de divulgação nas páginas das organizações indígenas. Considerei que esse formato possibilitou a continuidade de minha pesquisa, pois desde o início a proposta foi a de acompanhar lideranças femininas indígenas, as quais possuem perfis públicos em mídias digitais. Naquele período, eu já havia observado que as lideranças diretamente envolvidas na construção da 1ª marcha usavam de forma contínua suas redes sociais, por intermédio das quais fazem postagens de conteúdos relacionados à luta indígena, utilizando das redes enquanto ferramentas para mobilizar indígenas e não indígenas.

Além disso, a aposta nesse formato foi sugestão da Rosana Pinheiro-Machado, que me indicou acompanhar o antropólogo Daniel Miller²², que publicou conteúdo no Youtube no início da pandemia, apresentando sugestões sobre como proceder com uma etnografia *online* no contexto mundial de pandemia, por meio de exemplos de antropólogos que trabalham com antropologia digital, seus limites e potencialidades, visto que essa foi uma realidade que atingiu a todos e todas que dependiam de um trabalho de campo para o andamento de suas pesquisas. A principal consideração posta por Daniel Miller foi a de que a vida social hoje está imbricada com o *online*²³, não sendo este um universo à parte e, em termos de pesquisa, ele é delineado pelas mesmas questões que atravessam o contexto *off-line*²⁴ (presencial). Optar por trabalho de campo *online* durante um período de isolamento social pode ser lido como uma forma de reconhecimento da crise desencadeada pela pandemia, portanto, como algo ético, como ser sensível a essa condição que se apresenta e fazer as devidas adaptações necessárias. Ademais, nesse período foram importantes as trocas no Whastapp que mantive com uma amiga, indígena Guarani que conheci no evento de março de 2020, que posteriormente me abriu caminhos para acompanhar algumas atividades Guarani durante a 2ª marcha, bem como a troca de mensagens com três lideranças que retornaram meu contato: Jozileia Kaingang, Cristiane Pankararu e Shirley Krenak.

Dessa forma, o contexto *online* é o contexto no qual o trabalho de campo dessa pesquisa aconteceu durante o período de 18 meses (1 ano e 6 meses – março de 2020 até agosto de 2021). Em 2021, com o avanço da vacinação contra covid-19 nos territórios indígenas, foram organizados os primeiros eventos presenciais desde o início da pandemia, em que se inclui a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada entre os dias de 7 e 11 de setembro de 2021. Em junho de 2021, enquanto acompanhava de forma remota o primeiro evento presencial indígena desde o início da pandemia, o acampamento “Levante pela Terra”, ouvi em uma das *lives* do evento que as lideranças femininas indígenas presentes pretendiam realizar a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília-DF, em setembro de 2021. Eu já

²² Professor no Departamento de Antropologia da University College London, referência em cultura material e consumo e no campo da antropologia digital.

²³ E deve-se considerar que nesse formato existe uma quantidade enorme de dados potencialmente acessíveis.

²⁴ “É certamente o mesmo tanto on-line, quanto off-line. Se você vai a um *pub* à noite, como faria se estivesse pesquisando na Irlanda, engajando-se em conversas com quem lá estivesse, não necessariamente precisaria de um formulário de consentimento de entrevista de repente, mas sim se colocaria a aprender com aquelas conversas. O mesmo vale on-line: há pessoas na tela com as quais você aprende. E não há nada de errado nisso, desde que se mantenha o anonimato delas e se tenha claro até que ponto você pode ir”. Conteúdo sobre trabalho de campo online de Daniel Miller disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller> .

tinha recebido a primeira dose da vacina contra covid-19, vindo ali se desenhar a primeira oportunidade de voltar a realizar trabalho de campo presencial.

Com o tema *Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra* e em um cenário de avanço das discussões acerca da Tese do Marco Temporal e de ofensivas ruralistas e bolsonaristas, a 2ª marcha reuniu um público de mais de 5 mil pessoas de 172 diferentes povos indígenas e foi marcada também por uso de máscaras, apresentação de comprovante de vacinação e testagem em massa, enquanto mecanismos para garantir a realização do evento em segurança, com o mínimo de contaminação possível e garantia de um retorno tranquilo das delegações aos territórios indígenas. No mês anterior à realização do evento, comecei a me mobilizar para ir a Brasília-DF acompanhar a 2ª marcha. Nesse momento, também enviei e-mails para lideranças femininas indígenas, dos quais recebi três retornos – Jozileia Kaingang, Cristiane Pankararu e Shirley Krenak - sinalizando que poderia procurá-las em Brasília-DF para conversarmos.

Acompanhar a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas foi, sem dúvidas, o principal evento do trabalho de campo que compõe essa tese. Durante os 13 dias em Brasília-DF, além de manter um caderno de campo, também realizei duas entrevistas²⁵, uma com Jozileia Kaingang e outra com Cristiane Pankararu, lideranças com as quais mantive algumas trocas no contexto *online*, após a marcha. Desse modo, o trabalho de campo presencial ocorreu no período de 13 dias, durante o qual acompanhei toda a mobilização em torno da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, por meio da observação participante, enquanto possibilidade de captar as ações e os discursos em ato (GOLDMAN, 2006). Com isso, o trabalho de campo presencial dessa tese é marcado por um ritmo descontínuo e imersões curtas em campo ao longo de dois anos - 2019 a 2021 (ainda que no período entre campos presenciais eu tenha apostado no trabalho de campo virtual/*online*).

Inicialmente, ao encontrar Shirley no dia em que cheguei em Brasília-DF (31 de agosto de 2021), ela confirmou a entrevista para o fim de tarde do dia seguinte, caso não houvesse imprevistos. Concordei, e após trocar algumas palavras sobre o julgamento do STF eu me despedi, confirmando nosso encontro. No entanto, essa entrevista acabou não acontecendo, devido ao contingente de responsabilidades que Shirley assumiu para com a

²⁵ As entrevistas foram feitas com o intuito de complementar as informações obtidas por outras vias.

segurança da 2ª marcha. No entanto, ao conversar com ela novamente, me foi permitido acompanhar os seus passos durante o evento, com a ressalva de evitar circular durante as reuniões da organização do evento e evitar registros fotográficos no acampamento da etnia Krenak, condições essas que aceitei. Também foi solicitado que eu me comprometesse em criar algum conteúdo através de meus registros (fotografias e textos). Ou seja, durante a 2ª marcha acompanhei seus passos, de modo a prolongar o que já fazia no contexto de pesquisa *online*. Além disso, ao chegar em Brasília-DF, encontrei Célia Xakriabá e resolvi refazer o convite feito por e-mail (que ela não havia retornado) e a resposta dela foi de não ter tempo para entrevistas desse cunho, pois estava com muitas demandas e inclusive mencionou que estava com dificuldades para qualificar o próprio doutorado.

Ambos os casos – das delimitações feitas por Shirley e do não recebido de Célia – são novamente situações que implicam a própria pesquisa. O não recebido foi o primeiro não propriamente dito que recebi e trouxe, inevitavelmente, questionamentos, sobretudo da ordem de qual a contribuição de uma pesquisa de doutorado sobre a marcha e o que importa para elas, mulheres indígenas. Por outro lado, a delimitação colocada por Shirley também trouxe questionamentos acerca de questões éticas de pesquisa. A esse acontecimento, adiciono reflexões acerca de outra escolha de campo que fiz, que foi a de não pernoitar no acampamento, visto que foi estabelecido que para acampar na marcha era preciso ter tomado as duas doses da vacina contra covid-19 e até então eu só havia tido acesso à primeira dose. Penso que ambos os casos remetem às considerações de Daniel Miller (2020) sobre ética, enquanto forma de se portar de modo sensível no envolvimento com as pessoas, respeitando suas preocupações, mais do que as burocracias, é manter a sensibilidade diante da situação de pesquisa em que se encontra para entender o que essas pessoas consideram ser ruim e/ou prejudicá-las, a fim de respeitar esses limites.

Ao mesmo tempo, esses exemplos – o não, a delimitação e a condição para pernoitar no acampamento - parecem informar sobre certos delineamentos da forma de fazer política dessas mulheres: o cuidado. O cuidado por parte da Célia, que ao estabelecer um limite também informa sobre como é para essas mulheres receber tantas demandas (da luta indígena e demandas aleatórias de pessoas que as procuram), ao ponto de passar a ter limitações com o seu próprio processo de doutoramento. E o cuidado por parte da organização do evento e por parte de Shirley, que aceitou participar da pesquisa, mas não estendeu o seu aceite ao que diz respeito à organização do evento e aos *parentes* que junto dela acampavam. Noto, com isso, a importância de se pensar a inserção do(a) pesquisador(a) no campo, nesse caso, considerando que em um contexto de evento político (e pandêmico), o acampamento se trata do local

“íntimo” das figuras políticas públicas, de recolhimento e descanso. Sobre as reuniões, nota-se a particularidade de estarmos falando de um contexto político delicado e que minha presença ainda não era familiar. Desse modo, vejo essas delimitações como parte de um cuidado que é elemento-chave para a organização política das mulheres indígenas em torno da 2ª marcha, o que também aparecerá nas descrições ao longo do texto. De minha parte, busco propagar esse cuidado por meio do reconhecimento da posição a partir de qual eu falo, de pesquisadora e mulher branca, que fala da marcha a partir desse lugar e com as limitações que isso traz.

Ainda, é evidente que esse contexto com as entrevistas trouxe certa angústia, pois fiquei preocupada com os rumos da pesquisa, visto os tantos desafios que vivenciava no contexto pandêmico. Ao mesmo tempo, ao me perceber diante dessa angústia com as entrevistas eu decidi por manter o foco no acompanhamento do evento, e considerar a escolha de me mobilizar pela alegria de estar em Brasília-DF depois de 18 meses desacreditada da possibilidade de um campo presencial. Eu estava ali para vivenciar a experiência de estar na 2ª marcha e resolvi manter o foco nisso, o que demonstra que o trabalho de campo, mais do que um modelo, se dá de forma molecular, desde um habitar o território que cria o trabalho de campo conforme ele acontece e que denota um agenciamento que é sempre coletivo, pautado nos encontros, nas conexões, bem como nos limites estabelecidos. Portanto, cabe aqui também advertir leitores/leitoras de que, diante de meu propósito central de descrever as criações políticas dessas mulheres em torno das marchas, bem como das limitações impostas pela condição de trabalho de campo no período, não foi privilegiado nesse estudo dar atenção aos possíveis conflitos internos em torno da organização e realização dos eventos acompanhados. Com essa justificativa, busco deixar evidente que o fato de não ser foco das descrições não significa que não existam.

Ainda assim, cabe anunciar que, embora com um trabalho de campo em partes limitado em termos de tempo de imersão, as afirmações encontradas nessa tese de maneira alguma buscam criar generalizações e modelos, tampouco a construção de uma categoria genérica para caracterizar mulheres indígenas. O esforço esteve em singularizar e descrever acontecimentos e pontos de vista, mesmo com as limitações de campo. Desse modo, o delineamento que considere oportuno novamente situa essa tese em um lugar “entre”, possivelmente melhor definido desde a noção de “híbrido”. Pensei na noção de “híbrido”²⁶

²⁶ Além disso, há um possível diálogo com a noção de híbrido em Latour (1994) em “Jamais fomos modernos”, onde o autor tece críticas à cisão purificadora do projeto moderno, que busca purificar a esfera de humanidades do que se alocaria ao campo da natureza. Esse conceito de híbrido em Latour remete então a certa contraposição aos dualismos e à impossibilidade de encaixe em categorias fixadas. Sinto assim que a noção de híbrido contempla minha própria trajetória, de pessoa formada em um curso de engenharia (engenharia florestal)

por ela ter ficado bastante em voga no período de pesquisa, dada à condição de ensino híbrido que se estabeleceu no contexto pandêmico. No caso da tese em si, a noção de “híbrido” remete então à tipologia da pesquisa, às suas nuances particulares.

“Entre” a 1ª e a 2ª marchas, “entre” o presencial e o online. Também considerei oportuno localizar a tese no lugar “entre” os eventos políticos e as lideranças femininas indígenas acompanhadas, bem como “entre” a etnografia e as produções acadêmicas de autoria feminina indígena, estabelecendo assim várias nuances do seu caráter de “híbrido”. Em relação ao “entre” eventos políticos e as lideranças femininas indígenas, considero esse um dos contornos da pesquisa no contexto pandêmico. Diante do contexto de pesquisa *online*, a opção inicial em acompanhar os eventos políticos protagonizados pelas lideranças femininas indígenas se desdobrou em um foco em acompanhar algumas lideranças femininas indígenas em específico (e suas narrativas). Diante das oportunidades que se apresentaram, optei por acompanhar de maneira mais recorrente as seguintes lideranças femininas indígenas: Sonia Guajarara, Célia Xakriabá, Cristiane Pankararu, Jozileia Kaingang e Shirley Krenak. Desse modo, grande parte das descrições realizadas nessa tese passa pelas narrativas dessas lideranças.

Já a opção pelo “entre”, a etnografia e produções acadêmicas de autoria feminina indígena surgiu durante o percurso de agenciamento na escrita etnográfica. Em conversa com minha coorientadora consideramos que um diálogo “entre” as minhas descrições de campo e reflexões que as próprias mulheres indígenas levantam dentro da academia seria muito oportuno e estaria em relação com a proposta da tese, que é evidenciar as criações políticas das mulheres indígenas. Esse diálogo “entre” a etnografia e a produção acadêmica feminina indígena nos pareceu oferecer um potente meio para estabelecer conexões parciais entre aquilo que diz respeito a um contexto geral – nacional – das criações políticas femininas indígenas com aquilo que emerge nos estudos que agenciam descrições relacionadas aos contextos indígenas específicos e à diversidade entre povos. Do mesmo modo, se aposta no diálogo com produções acadêmicas não indígenas.

Por fim, cabe considerar o contorno que imaginei necessário diante das várias peculiaridades que atravessaram essa tese, que é o de uma delimitação de sua condição etnográfica, como da ordem de uma experimentação que nem sempre possibilitou entregar uma profundidade nas análises. Assim, é necessário esclarecer que essa tese é tecida em um

(des)alocado na área das ciências agrárias, que migrou para uma pós-graduação no campo da sociologia rural, e que agora ensaia aproximações com a antropologia, ou seja, com uma trajetória que impede que me encaixe em um campo ou outro.

vai e vem entre diferentes tempos e experiências de campo, onde a escrita etnográfica se deu com base nas leituras dos cadernos de campo e também na visitação às minhas memórias da 1ª marcha. A tese é então composta por uma escrita marcada por períodos curtos de imersão em campo. Assim, a própria escrita etnográfica aqui se coloca enquanto um processo de aprendizagem em plena construção, porque é da ordem de uma nova forma de me relacionar com o campo e com o texto. Poderia, com isso, pensar que sua potência está em residir no “entre” a escrita etnográfica e outras formas que, em minha experiência pessoal, a antecedem, no fazer desses encontros a arte da emergência de um possível.

1.2 AS LIDERANÇAS FEMININAS INDÍGENAS ACOMPANHADAS

Nesse espaço faço uma breve descrição acerca das cinco lideranças femininas indígenas que acompanhei com mais proximidade durante o período de pesquisa, suas ações e narrativas são acionadas em meu texto. Sonia Guajajara, Shirley Krenak, Cristiane Pankararu, Célia Xakriabá e Jozileia Kaingang. A escolha dessas lideranças para a pesquisa está intimamente relacionada com a posição de destaque ocupada durante as marchas e demais eventos. Durante as marchas coordenam o evento, participam das reuniões, articulam parceiros e coordenam espaços e painéis. Também estão entre as lideranças que coordenam espaços e eventos *online*, enquanto lideranças da ANMIGA. Estão sempre relacionadas com as atividades de planejamento da ANMIGA, a exemplo do planejamento da Caravana das Originárias que percorreu os seis biomas do Brasil em 2022. Participam de ações internacionais, a exemplo da COP-26 e como convidadas de atividades fora do movimento indígena. Contudo, acredito que o fato de as ter acompanhado também tem relação direta com a forma com que suas ações e narrativas me afetaram, e assim posteriormente vieram a auxiliar na descrição das criações políticas em torno das duas marchas. São elas, desse modo, as principais interlocutoras dessa tese.

Sonia Guajajara é a figura feminina indígena que eu já conhecia quando cheguei na 1ª marcha, devido ao grande destaque que seu nome teve no ano anterior, quando concorreu a co-presidenta do país. Diante de um universo desconhecido e sendo a única referência que tinha, evidentemente acompanhei suas manifestações desde que cheguei no evento. Além disso, a forma com que demais lideranças a mencionam, como aquela que teve e que tem coragem, me fez perceber a dimensão da importância que sua presença tem para o processo de articulação entre mulheres indígenas de diferentes regiões do país. Além de que, na 1ª marcha, sempre que subia ao palco, sua presença trazia muita comoção e manifestações das diferentes

formas: danças, maracás, gritos, lágrimas. Sonia Guajajara²⁷ é pertencente ao povo Guajajara, Terra Indígena Araribóia, município de Amarante – MA, região da Amazônia maranhense, povo que sofre com as investidas de madeireiras e carvoeiras. É formada em Letras e Enfermagem e é especialista em Educação Especial. Iniciou sua militância ainda na juventude e em poucos anos ganhou projeção internacional. Em 2009 foi eleita vice-coordenadora da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB e em 2013 foi eleita coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB, cujo segundo mandato encerrou em agosto de 2022.

Um dos momentos emblemáticos em sua trajetória foi quando entregou o “prêmio” Motosserra de Ouro para a então ministra da agricultura Kátia Abreu, durante protesto contra alterações no Código Florestal. Na política institucional partidária se destaca enquanto a primeira mulher indígena a compor uma chapa presidencial, nas eleições de 2018, pelo PSOL. Em 2022 entrou para a lista das 100 pessoas mais influentes do mundo, segundo a revista Time. Foi uma das mulheres que participou do projeto “Voz das Mulheres Indígenas” coordenado pela ONU Mulheres, uma das organizadoras da 1ª e da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, além de protagonista na criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA e na articulação de candidaturas femininas indígenas. Em 2022, Sonia se tornou a 1ª mulher indígena deputada federal pelo estado de São Paulo, sendo também a mulher indígena mais votada até então. Além disso, no final de 2022 foi convidada pelo presidente Lula a se tornar a 1ª ministra do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas, tomando posse em 11 de janeiro de 2023.

De Shirley Krenak²⁸, certamente o que mais me marcou quando da sua presença na 1ª marcha foi a firmeza de seu olhar e de suas palavras, quando Shirley fala o silêncio também se faz presença, as pessoas param para escutá-la. Além disso, me marcou pela interação que tivemos durante o evento, já relatado. Após a 1ª marcha passei a segui-la nas redes sociais, acompanhando suas ações em diferentes âmbitos, como por meio do Instituto Shirley Djukurnã Krenak. Um dos temas em que tem forte atuação é na luta contra a mineração e em defesa dos rios sagrados. Durante a 2ª marcha Shirley foi a liderança responsável pela segurança do evento, que sustentou de maneira física e espiritual, se manifestando inúmeras vezes em prol do mantimento do *equilíbrio* dentro do acampamento.

²⁷ Fontes consultadas: Site da APIB. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/10/31/sonia-guajajara/> e site do projeto Voz das Mulheres Indígenas. Disponível em: https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/vozes_da_amazonia.php .

²⁸ Fonte consultada: site da revista FagTar. Disponível em: <https://fagtar.org/shirleykrenak/> .

Shirley pertence ao povo Krenak da região leste de Minas Gerais, que sofre diretamente as consequências da tragédia do rompimento da barragem que atingiu o Rio Doce, considerada a maior tragédia ambiental do país. É formada em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda, autora dos livros “A Onça Protetora” e “Cartilha Krenak”. Por meio do Instituto Shirley Djukurnã Krenak, promove ações sociais, como o curso de extensão sobre História Indígena do Brasil, em parceria com a Universidade Federal de Juiz de Fora e atua em diversas escolas. Foi uma das protagonistas do documentário “A Mãe de Todas as Lutas”, dirigido por Susanna Lira. Uma das organizadoras da 1ª e da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, além de protagonista na criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA.

Sem dúvidas, um dos principais acontecimentos que me levou a acompanhar Cristiane Pankararu²⁹ foi o seu destaque durante a 1ª marcha, ao conduzir o painel de retomada da presença histórica das mulheres indígenas. Nesse espaço, ela se emocionou e deixou isso transbordar, de maneira com que inúmeras outras também se emocionaram e manifestaram isso. Aliás, percebi que a forma como se sensibilizou ao guiar esse espaço permitiu com que ali se estabelecesse um clima de acolhimento entre mulheres, que deu sinais diversas vezes durante seu discurso, por meio do acolhimento entre as demais lideranças que estavam no palco e também entre mulheres que acompanhavam na plenária.

Cristiane pertence ao povo Pankararu, Terra Indígena Pankararu no Sertão de Itaparica, Pernambuco. É licenciada em Geografia, Mestre em Antropologia Social e atualmente Doutoranda em Antropologia Social. Cristiane me explicou que a sua militância política teve forte influência do contexto de transposição do Rio São Francisco. Participa ativamente da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME. Também foi uma das participantes do projeto “Voz das Mulheres Indígenas” da ONU Mulheres. É uma das organizadoras da 1ª e da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, além de protagonista na criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA.

A presença da liderança Célia Xakriabá³⁰ me impactou principalmente pela forma com que articula sua fala, por meio de versos rimados, muitas vezes acionados na abertura e/ou encerramento de espaços e discussões. Ao ler sua dissertação de mestrado, descobri que Célia se apresenta enquanto *corpo falante*, desde o reconhecimento de que uma boa fala não

²⁹ Fonte consultada: site do projeto Voz das Mulheres Indígenas. Disponível em: https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/vozes_da_caatinga.php.

³⁰ Algumas informações foram acessadas em sua dissertação de mestrado.

mobiliza apenas a boca, mas sim o corpo que é lugar onde se guarda as memórias. Enquanto *corpo falante* diz ter herdado a melodia no entoar da palavra, os *loas*, que são versos rimados, uma forma de passar conhecimento que faz parte da tradição oral do povo Xakriabá (CORREA XAKRIABÁ, 2018, P.31-32). É mestra em Desenvolvimento Sustentável e Doutoranda em Antropologia, primeira mulher indígena a integrar a Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais. Em 2022 se tornou a 1ª mulher indígena deputada federal pelo estado de Minas Gerais.

Célia pertence ao povo Xakriabá, Terra Indígena Xakriabá localizada na fronteira entre os municípios de Itacarambi, São João das Missões, Cônego Marinho e Miravânia, em Minas Gerais. Historicamente é referenciado como povo das margens do Rio São Francisco, no entanto, na atualidade o povo Xakriabá não tem acesso ao rio que é parte fundamental de sua referência espiritual e pertencimento étnico (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 24-25). Célia conta que aprendeu a postura de escutar para depois falar – escuta intensa – durante a juventude, quando acompanhava seu pai em andanças, reuniões e articulações políticas. Afirma que até hoje mantém o exercício de escuta e que quando profere a palavra é como uma amarração do que escuta, é palavra *entoada com força, de forma que faça as pessoas reverberarem sua presença em mim, no sentido de serem tocadas pelo que eu disse* e, além disso, afirma que sua palavra não é solitária, pois *só tem força porque invoco e sinto a presença dos mais velhos e de minha ancestralidade* (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 33-34). É uma das organizadoras da 1ª e da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, além de protagonista na criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA.

Já o acompanhamento da liderança Jozileia Kaingang se deu após a realização da 1ª marcha. Já interessada na mobilização das mulheres indígenas, ao buscar referências acerca da temática, me deparei com a dissertação de mestrado de Jozileia (SCHILD, 2016), por meio da qual descobri que nascemos em cidades vizinhas, que ela é pertencente à Terra Indígena Serrinha, que conheço desde muito pequena. Eu a procurei e então trocamos algumas mensagens via facebook, descobrimos que o interesse acerca da mobilização nacional de mulheres indígenas era algo em comum em nossos projetos de tese e desde então a acompanho pelas redes sociais. É formada em Geografia, é mestra em Antropologia Social e doutoranda em Antropologia Social.

Jozileia me contou que tem a lembrança de *viver em movimento* devido à mobilidade entre territórios, comum por parte dos Kaingang e que vem de uma família de muito protagonismo feminino, mulheres que circulavam entre territórios, sendo essa uma das

principais influências de ela ter se tornado uma liderança. Participa ativamente da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul - ARPINSUL e foi co-vereadora na cidade de Florianópolis – SC (2020-2022). Foi coordenadora pedagógica do curso de Licenciatura Intercultural Indígena – UFSC e consultora da ONU Mulheres. É uma das organizadoras da 1ª e da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, além de protagonista na criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA. Durante a posse de Sonia Guajajara para Ministra dos Povos Indígenas em janeiro de 2023, Jozileia foi anunciada como Chefa de Gabinete do Ministério dos Povos Indígenas.

O acesso à educação é algo que perpassa a trajetória das cinco lideranças e é um dos aspectos que traz o entendimento que citam no manifesto de criação da ANMIGA, de que elas são as que transitam *entre o chão de aldeia e o chão do mundo*. Nesse sentido, o acesso à educação, sobretudo ao ensino superior, traz delineamentos próprios às suas narrativas, que operam com noções vindas das cosmologias indígenas e também daquelas acessadas no âmbito da universidade. Primo dos Santos Soares (2021), pesquisadora indígena Karipuna, traz a perspectiva de que elas, indígenas acadêmicas, acabam atuando como mediadoras entre conhecimentos, de maneira com que o conhecimento acessado na universidade seja compartilhado com as comunidades. Outro aspecto comum que perpassa a trajetória das cinco lideranças é o fato de todas elas terem participado ativamente do processo organizativo das duas marchas, bem como da criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA. Não obstante, cabe considerar que outras mulheres são citadas ao longo do texto, conforme suas presenças dialogam com o texto, por isso, suas narrativas são trazidas ao diálogo, ainda que de modo mais pontual.

1.3 OS CAPÍTULOS

A construção desse lugar “entre” da tese se deu a partir do interesse primeiro no tema da 1ª marcha *território, nosso corpo, nosso espírito* e no *chamado da terra* mencionado por lideranças durante a 1ª marcha, uma vez que, instigava minha curiosidade acerca da relação entre mulheres, terra e ancestralidade. Essa motivação inicial se desdobrou em se dar atenção às diferenças que emergem do modo singular de fazer política em torno da 1ª e da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas (e eventos online no período entre 2019 e 2022). Diante disso, nessa tese privilegio um olhar às criações políticas da marcha das mulheres indígenas, por meio da descrição de construções narrativas de lideranças femininas indígenas e de acontecimentos durante os eventos das marchas e afins.

Para tanto, segui as noções *presença*, *chamado* e *reflorestar* que emergiram do campo e auxiliaram nos processos de descrição. Diante disso, a tese é organizada em quatro capítulos³¹, que busco descrever brevemente. O primeiro capítulo versa acerca dos (des)encontros na trajetória de pesquisa até o meu encontro com a 1ª marcha, lido como processo de afetação e de composição e sobre os caminhos analíticos escolhidos a partir de então. O segundo capítulo se mobiliza em torno do que as indígenas mulheres presentificam com suas movimentações em torno das marchas e os contornos que essas presenças trazem às suas criações políticas. *Corpo*, *ancestralidade*, *terra* e *cuidado* se destacam e as relações entre presenças versam acerca de um *chamado da terra* que é, antes de tudo, um chamado à (re)criação da vida e de mundos indígenas, desde um retorno ao *feminino*.

O terceiro capítulo é centrado naquilo a que se posicionam de maneira contrária durante as marchas, como a tese do marco temporal e as demais investidas anti-indígenas, as inúmeras violências com os corpos das mulheres indígenas, o ódio bolsonarista e a *política de morte*. Nesse capítulo também discuto aspectos da forma marcha de ação política durante a 2ª marcha, que operou para a formação de uma aliança entre mulheres indígenas e com apoiadores, além de considerações acerca da ideia de *monoculturação*, fruto da imposição de um *habitar colonial da terra* (FERDINAND, 2022), que fere a existência de povos indígenas e de seus múltiplos mundos.

No quarto e último capítulo são descritos diferentes meios pelos quais as mulheres indígenas prolongam o *chamado da terra*, dando-se atenção a diferentes ciclos de suas mobilizações nacionais, à aposta na forma marcha e à criação da rede ANMIGA, evidenciando-se processos de composição/oposição. Além disso, as descrições apontam para uma composição com a política institucional e de Estado e para o prolongamento do *chamado*, desde processos de *retomada existencial* e também como apelo a escuta e à ação da sociedade não indígena, por meio do *reflorestar* como um *cuidar com*, que confere abertura ao múltiplo. Por fim, há um tópico conclusivo em que teço considerações acerca do chamado feminino indígena, explicito algumas possibilidades de pesquisa e faço, por fim, algumas provocações acerca de efeitos que a marcha das mulheres indígenas traz para a ciência.

³¹ Gostaria de deixar explicitado que as condições específicas do período de realização de pesquisa afetaram significativamente a organização dos capítulos. Por exemplo, após a qualificação do projeto de doutorado em agosto de 2020, ainda permaneci 12 meses sem conseguir realizar um trabalho de campo presencial (e com profundidade). Nesse período priorizei então realizar leituras mais teóricas, visto que não possuía um material de campo etnográfico para trabalhar. Assim, é possível perceber que o primeiro capítulo da tese tem um cunho mais teórico e está mais relacionado com minhas vivências no encontro com a 1ª marcha, visto que ele foi escrito majoritariamente no período anterior à imersão na 2ª marcha. A partir do trabalho de campo de maior imersão em setembro de 2021, eu revisito o capítulo fazendo alguns ajustes conforme novos “encontros” e as novas demandas teóricas que surgiram a partir da 2ª marcha.

2 ENCONTROS

Neste primeiro capítulo da tese, busco fazer um apanhado geral acerca dos diferentes encontros (e desencontros) em minha trajetória, que de alguma maneira foram abrindo caminhos que levaram até o encontro com a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, que descrevo como um processo de afetação e de composição. De maneira semelhante, trago ao texto outros encontros/desencontros ao longo do percurso de pesquisa, e que influenciaram no processo de escolha de caminhos analíticos que auxiliaram na construção da tese. Portanto, este primeiro capítulo busca demonstrar como a tese é constituída a partir de *encontros* (SILVA, 2004). Entre a minha pessoa e a 1ª marcha das mulheres indígenas, e os encontros posteriormente desencadeados. A noção de *encontro* que coloco em movimento pode ser lida a partir do apontamento que Silva (2004) faz em relação à noção de *encontro* advinda de Gilles Deleuze, como um “simples entendimento de que tudo o que existe se constitui a partir do encontro, de que cada encontro transforma os corpos, compõe ou decompõe, e até mesmo produz um novo corpo” (SILVA, 2004, p. 22).

Desse modo, segundo a percepção de que “o que há são encontros”³² (SILVA, 2004, p. 9), busco demonstrar como, a partir de encontros e desencontros em minha trajetória e no percurso de pesquisa, fui tecendo reflexões em torno da noção de política e da maneira com que a noção é entendida nessa tese e, conseqüentemente, como isso influenciou nas demais escolhas feitas, que trazem nuances singulares ao processo de agenciamento etnográfico. Aqui, portanto, também são descritas as diferentes escolhas feitas, como a aposta em certos caminhos analíticos a partir do acompanhamento presencial da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas após o período de isolamento social pela pandemia de covid-19. Encontros e desencontros que delineiam os contornos que foram dados às descrições de discursos e de acontecimentos durante as duas marchas acompanhadas no período de pesquisa.

2.1 TRAJETÓRIA DE PESQUISA: CAMINHOS E REFLEXÕES

Nasci e cresci em uma pequena cidade do interior da região norte do Rio Grande do Sul, região marcada pela presença de indígenas Kaingang. Ainda criança, passava

³² E, com isso, “o que constitui um ser é seu encontro com outro ser, que também está aí se constituindo” (SILVA, 2004, p. 9).

frequentemente pela Reserva Indígena “Serrinha”³³ em Ronda Alta – RS, conhecida regionalmente como “Alto Recreio”, pois faz parte de um trajeto que minha família fazia para visitar amigos em Liberato Salzano - RS. Naquela época, o local ainda estava em processo de retomada e haviam tensões entre indígenas e agricultores colonos, por vezes precisávamos parar e esperar algum tempo até a travessia ser liberada. Imagino que, pelos relatos de Schild (2020), isso se refira ao ano de 1996, quando indígenas Kaingang reiniciaram a retomada por meio de um acampamento às margens da RS-324, no distrito de Alto Recreio. Eu tinha apenas cinco anos nessa época e acompanhava aquela situação conforme os comentários de meu pai que, apesar de filho de agricultor e apoiador da reforma agrária, tecia comentários críticos quanto àquela situação no Alto Recreio, enfatizando que tais terras pertenciam, originalmente, aos indígenas, os quais foram expulsos dali através de uma política governamental, para que agricultores descendentes de imigrantes fossem “assentados”³⁴.

Há um longo período entre essa memória e a escolha em dedicar meu doutorado a refletir com a política das indígenas mulheres. Nesse intervalo de tempo, de mais ou menos 20 anos, foi quando cursei a graduação em Engenharia Florestal e o mestrado em Extensão Rural. Embora em uma graduação fortemente tecnicista, com o passar dos anos fui encontrando caminhos que contemplavam minhas perspectivas mais voltadas ao social e ao ambiental, sobretudo pela influência da Associação Brasileira de Estudantes de Engenharia Florestal – ABEEF, por meio da qual estudantes de Engenharia Florestal de todo o país se reuniam para refletir acerca de questões sociais e ambientais no meio rural. Assim, fui me aproximando das temáticas agroecologia, reforma agrária e extensão rural. Escolhi, então, realizar meu estágio final de curso no Centro de Tecnologias Alternativas e Populares – CETAP³⁵, na área de extensão rural agroecológica, onde também desenvolvi meu trabalho de conclusão de curso, voltado à sistematização de experiências de agricultores familiares guardiões de sementes crioulas e abelhas nativas.

Foi durante o período em que estive no CETAP que fiz a seleção para o mestrado em Extensão Rural, por influência de colegas de trabalho que já conheciam o programa e almejavam ingressar, o que despertou minha curiosidade e interesse em seguir direto da

³³ A reserva indígena de Serrinha está localizada no norte do estado do Rio Grande do Sul e abrange os municípios de Engenho Velho, Constantina, Ronda Alta e Três Palmeiras (ARESI, 2008).

³⁴ Segundo Aresi (2008), essa área foi demarcada em 1908 pelo governo estadual, porém em 1941 foi expropriada por órgãos governamentais para o assentamento de colonos. Além disso, Schild (2020) aponta que na década de 1960 a terra indígena foi totalmente loteada e vendida para imigrantes e os indígenas dali foram carregados e forçados a viver em outras áreas. O direito indígena a esse território, só foi garantido em 1996, quando colonos começaram a ser retirados do local.

³⁵ O CETAP é uma organização não-governamental de extensão rural agroecológica, com sede na cidade de Passo Fundo – RS.

graduação ao mestrado. No mestrado, por meio de entrevistas e relatórios de encontros estaduais do Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina, eu desenvolvi uma pesquisa sobre a participação de jovens mulheres no Movimento de Mulheres Camponesas – MMC, desde suas trajetórias de vida e trajetórias políticas enquanto lideranças femininas camponesas. Após o mestrado, passei pouco mais de um ano afastada da pós-graduação, período em que me dediquei a participar do projeto de pesquisa “*Moradores de Corredor e trabalhadores de estância: formas sociais marginais de agricultura familiar no contexto da economia estancieira*”, coordenado pelo meu orientador Marcos Botton Piccin. Nesse projeto, refletíamos sobre outras formas de exploração familiar da terra na região estancieira, que pouco aparecem na bibliografia especializada, operando para o reconhecimento de formas sociais marginais no Rio Grande do Sul, em convivência com grandes propriedades de terra³⁶.

Esse período fora da pós-graduação foi de grande importância em minha trajetória, uma vez que, nas reuniões do grupo de pesquisa vinculado ao referido projeto líamos e discutíamos algumas etnografias do campo da antropologia do campesinato, delineando assim um primeiro contato meu com esse campo e essa forma de pesquisa. Além disso, no período realizamos algumas saídas de campo na região estancieira do Rio Grande do Sul, em particular no município de São Gabriel-RS onde, sob coordenação do Marcos, eu e alguns colegas de projeto logamos construir experiências de campo com aproximação à perspectiva etnográfica. Em paralelo a isso, construí meu projeto de ingresso ao doutorado, cujo interesse de pesquisa estava em analisar e compreender a presença das mulheres nessas formas sociais marginais de agricultura da Região Estancieira do RS, algo que me permitiria pensar sobre uma possível diversidade em torno da categoria “mulheres rurais”, que era meu principal interesse de pesquisa naquele momento.

Foi somente no final do primeiro ano de doutorado que o interesse pela pesquisa junto às indígenas mulheres se consolidou. Mas antes, durante o evento científico e político “13º Mundo das Mulheres e Fazendo Gênero 11” (2017), a jovem rapper guarani Jera Mirim se apresentou e me marcou ao repetir inúmeras vezes um refrão que dizia *ser mulher indígena é já nascer guerreira, tá no sangue, tá na alma*, pois o contexto em que essa manifestação aconteceu me chamou atenção. Eu já notava diferenças significativas entre feministas urbanas e feministas camponesas, em termos das apresentações e os elementos que compunham suas apresentações, onde as segundas entram com suas sementes e com suas canções, enfatizando a ligação delas com a natureza, destoando do que, em um primeiro olhar, se espera ser

³⁶ Isso devido a uma incipiência de estudos sobre essa configuração no Sul do Brasil. Os estudos que se destacam são voltados à região Nordeste do Brasil, a exemplo de Garcia (1983, 1989) e Dabat (2003).

associado ao feminismo³⁷. Ali, notei que a presença das mulheres indígenas se dava em número bem menor até mesmo se comparado à presença camponesa e também me senti convocada a pensar diferenças outras, desde a importância do canto tradicional e dos elementos junto ao corpo (colares, cocares, pinturas), ou seja, daquilo que informa a presença de cosmologias indígenas.

No ano seguinte, que ingressei no doutorado em Extensão Rural, desde as primeiras aulas surgiram encontros que levaram ao interesse de reelaboração de meu projeto de pesquisa. Um desses encontros se deu no primeiro semestre de 2018, com a disciplina “Teorias do Desenvolvimento”, momento no qual me vi desafiada a repensar conceitos que pareciam “dados”, como é o caso da noção de desenvolvimento. A disciplina foi um grande incentivo para pensar acerca do papel da ciência na construção de mundos e para reflexões acerca de outras perspectivas de mundo possíveis, pautadas em outras epistemologias e ontologias que não a modernidade ocidental³⁸. No segundo semestre do mesmo ano também tive a oportunidade de participar da disciplina “Estudos Culturais: sociedade, cultura e poder” do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM.

Naquele momento a disciplina era ministrada pela Prof^a. Dra. Rosana Pinheiro-Machado, antropóloga e atualmente professora na University of Dublin. Ali eu pude ter meu primeiro contato direto com uma pesquisadora com formação e trajetória na antropologia, além de ter tido o privilégio de realizar leituras das produções intelectuais de pensadores e pensadoras como Edward Said, Frantz Fanon, Achille Mbembe, Gayatri Chakravorty Spivak, bell hooks e Lelia Gonzalez, que enriqueceram meu aporte teórico acadêmico e transformaram muito meus posicionamentos políticos. Com as aulas de Rosana também tive o primeiro contato com o que é considerado feminismo especulativo, por meio do encontro com o livro “O Cogumelo do Fim do Mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo” de Anna Tsing, resultante de uma etnografia multiespécies³⁹.

Até então, os contatos que havia tido com a antropologia e a etnografia me deixavam bastante instigada, no entanto, foi a partir desses encontros no doutorado que me senti instrumentalizada para pensar em um novo tema de pesquisa, mais próximo de assuntos que

³⁷ Discussões sobre feminismo camponês e popular podem ser acompanhadas em Paulilo (2016), Betto e Piccin (2017) e Santos e Betto (2021).

³⁸ O qualitativo “moderno ocidental” diz respeito ao reconhecimento do eurocentrismo científico, da hegemonia do 1º mundo, sobretudo da Europa, no processo de produção de conhecimento, de maneira a operar na construção de metanarrativas, que levaram à universalização de algumas noções como razão, tempo linear, progresso, desenvolvimento.

³⁹ A etnografia multiespécies “implica em escrever a cultura no antropoceno, atenta à reconfiguração do antropos, bem como às espécies companheiras e estranhas com as quais partilhamos o planeta Terra” (KIRKSEY e HELMHEICH, 2020, p. 279).

eu vinha me interessando nos últimos anos, como por exemplo, a diversidade de sujeitos que compunham lutas contemporâneas pela terra, ou ainda a possibilidade de tecer diálogos com teorias feministas, decoloniais, pós-coloniais para pensar questões acerca das mulheres. Esses encontros no primeiro ano de doutorado foram, portanto, fundamentais para mudanças nas minhas perspectivas de pesquisa, tanto teóricas quanto práticas, mudanças que inicialmente se deram por meio de algumas reflexões em relação ao campo de pesquisa da sociologia rural, com o qual me associei na maior parte de minha trajetória como pesquisadora.

É importante pontuar que, quando falo em sociologia rural me refiro a um campo científico que se ocupa a falar sobre a vida social e a relação humana com a terra e que tece reflexões que subsidiam ações de extensão rural e desenvolvimento. No período em questão, passei a me questionar acerca da tendência existente em se priorizar algumas agendas de pesquisa dentro da sociologia rural - no que se refere às discussões sobre luta pela terra – em que se destacam teorizações sobre campesinato e luta de classes e suas conformações próprias no âmbito brasileiro, delineando uma perspectiva de agenda de pesquisa “clássica” na sociologia rural. Dessa maneira, no Brasil, a sociologia rural é um dos campos responsáveis por reflexões em torno do papel do campesinato na economia e nas transformações sociais e estruturais⁴⁰, bem como na sua relação com o avanço do capitalismo no meio rural.

Por essa tendência, certamente, o debate em torno da questão agrária brasileira costuma considerar a relação humana com a terra a partir de uma percepção de terra enquanto meio de produção que condiciona reprodução social (ROSA, 2018). Portanto, quando falamos de terra costumamos priorizar determinado mundo rural e seus personagens, pouco se discutindo acerca de relações com a terra que transbordam o entendimento mencionado. Assim, parece-me possível afirmar que as discussões em torno da associação entre relação com a terra e produção/reprodução, de certo modo, ajudaram a consolidar academicamente uma legitimidade aos processos políticos e sociais de reivindicação pela reforma agrária, em torno do argumento da função social da terra, por exemplo.

Por outro lado, é possível inferir que as demais interpretações acerca dos conflitos agrários e da luta pela terra no Brasil têm se dado, principalmente, por meio de uma tendência de alocar outros sujeitos vinculados à terra – e suas demandas - na classificação de específicos/as e suas lutas como secundárias, nomeadas como identitárias/culturais/por

⁴⁰ Nesse âmbito, os debates têm sido fortemente influenciados pelos escritos de Vladimir Lenin, Karl Kautsky e Alexander Chayanov e transita entre formulações que remetem ao inevitável desaparecimento do campesinato e o debate que reconhece no campesinato um potencial de solução para o desenvolvimento econômico, devido às particularidades de suas formas de produção.

reconhecimento⁴¹ e também que, no Brasil, a questão indígena por exemplo, costuma ganhar mais atenção no campo da antropologia. Em contraposição, com o aporte de leitura de autores como Gonzalez (1988), Anjos (2006) e Bernardino-Costa (2002) – bem como os já citados acima – passo a refletir sobre como nós, pesquisadores/as, devemos levar em conta a influência que o mito da democracia racial tem exercido sobre as formulações teóricas brasileiras, nesse caso em relação ao papel da sociologia rural para a edificação de um regime discursivo que associa a ideia de nação com a de unidade racial⁴² e aos decorrentes apagamentos que isso pode ocasionar, desde a perspectiva de um “social” homogêneo e de uma subjetividade “universal”. Essas questões citadas podem ter colaborado para uma menor atenção desse campo de pesquisa às amplas potencialidades das lutas anticapitalistas e anticoloniais de resistência de outros segmentos que se relacionam com a terra, como o fato de menor atenção ser dispensada às lutas indígenas, à resistência quilombola e outros⁴³.

Aliado a isso, há justamente de se considerar os apagamentos historicamente ocasionados por meio de ações de extensão rural e/ou de desenvolvimento rural. O papel do ideário do desenvolvimento vai em direção à consolidação de uma perspectiva histórica que colocou o rural em posição de atraso com relação ao urbano e, portanto, que deveria se modernizar, e da mesma forma operou para que grupos lidos como “tradicionais” fossem vistos como em atraso em relação aos próprios camponeses, sobretudo no que diz respeito àqueles camponeses que responderam positivamente às investidas modernizantes. Considere-se que esse ideário desenvolvimentista também serviu de base para políticas indigenistas, fundamentadas na exploração e na violação de corpos e territórios indígenas, em nome do progresso e do desenvolvimento do país, como na época do Serviço de Proteção aos Índios – SPI.

Para tomar um caso específico que demonstra os impactos do ideário desenvolvimentista e do mito da democracia racial para as ações de extensão rural/desenvolvimento rural, tomo como exemplo reflexões críticas do artigo de Quadros, Anjos e Lopez (2021)⁴⁴. O artigo discorre acerca das tensões ocasionadas - às estruturas do Estado e ao próprio campo acadêmico – por conta de divergências que emergem diante de disputas territoriais quilombolas no Rio Grande do Sul, segmento que não costuma ser tratado

⁴¹ Nesse aspecto, Rosa (2018) chama atenção ao fato de existir uma “verdadeira obsessão moderna” em se classificar como “cultural” tudo aquilo que não é lido como moderno.

⁴² Como exemplo de obras que reiteram isso, cita-se um clássico brasileiro das Ciências Sociais, “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre, que inaugura alguns debates sobre a questão agrária nacional.

⁴³ Isso também parece implicar uma tendência a interpretações racializadas e generificadas em relação ao campesinato brasileiro, o que parece destoar – ao menos parcialmente - das discussões sobre campesinato no restante da América Latina.

⁴⁴ O referido artigo aborda um contexto quilombola na região central do Rio Grande do Sul.

como parte do campesinato brasileiro e que tampouco são considerados os contornos próprios que suas práticas trariam à noção de campesinato. O que interessa aqui, em relação às discussões levantadas pelos autores é como demonstram que a presença quilombola tensiona, a se pensar outras formas de relações com o território e com a produção de alimentos, para além das já reconhecidas em face à territorialização dos colonos de ascendência europeia no sul do Brasil.

Com base nessas outras relações com o território, os autores apontam a emergência de diferentes elementos (humanos e não-humanos) e também de um conflito de cunho cosmopolítico, algo que se dá entre razão do Estado e sistema quilombola, uma vez que, as ações de agentes estatais não tomam como norte os referentes quilombolas como legítimos ou possíveis, no máximo – quando vistos – foram tidos como sinal de atraso e de necessidade de modernização. Em uma linha semelhante, Penna (2022) traz à sociologia discussões importantes, referentes à ideia de seletividade racial nas políticas de acesso à terra (política fundiária) do Estado brasileiro. Se a seletividade estrutural opera na garantia do direito à propriedade privada da terra, argumenta a autora, também existe uma seletividade racial por meio de múltiplos pontos de veto para o acesso da população não branca à terra. Com isso, produz-se discursos que “justificam” a invasão e expropriação das terras dessas populações, bem como a paralisação das políticas que garantem seu acesso a terra, desde uma ideia de “inferioridade”, tanto do ponto de vista da produtividade/nível de desenvolvimento como da cidadania (PENNA, 2022), operando para a proliferação do “racismo fundiário”⁴⁵.

Foram reflexões como essas que despertaram o meu interesse em direcionar meu olhar para outras formas de luta pela terra e a outras relações com a terra, que não as lutas “clássicas” protagonizadas pelo campesinato, ou seja, àquelas comumente classificadas em nosso campo enquanto culturais e/ou identitárias, no entanto, sem a intenção de reiterar essa divisão. Nessa esteira, recordo algumas questões levantadas durante a mesa “Sociedade, desenvolvimento e cidadania na perspectiva do rural brasileiro” no VII Encontro da Rede de Estudos Rurais, ainda em 2018, que vão em direção semelhante, sobretudo quando o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida afirmou a questão agrária brasileira como de “sujeitos plurais e diversos”, que se fortalecem a partir da constituição de 1988 e colocam em questão as clássicas oposições analíticas como “classe” e “identidade” e/ou “lutas econômicas” e “lutas identitárias”.

⁴⁵ A noção de “racismo fundiário” apresentada em Penna (2022) é cunhada por Gomes (2019).

Em consonância com esse conjunto de reflexões, menciono meu interesse, nesse período, em realizar um trabalho de campo exploratório em Brasília-DF, para acompanhar o evento da Marcha das Margaridas de 2019, em que buscava me atualizar acerca de pautas políticas contemporâneas de mulheres, bem como acerca da diversidade de coletivos de mulheres que participam da marcha, sobretudo por ser um evento protagonizado por organizações nordestinas⁴⁶, o que já gerava um contraste em relação ao que eu estava mais habituada. No entanto, logo que comecei a pesquisar sobre os detalhes do evento acabei “esbarrando” com a divulgação online da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas e o seu tema: *território: nosso corpo, nosso espírito*.

Esse encontro prévio com a divulgação da 1ª marcha permitiu perceber conexões com as reflexões teóricas que vinham sendo construídas durante o doutorado. A partir de algumas trocas com a Prof.^a Rosana Pinheiro-Machado e com meu orientador Marcos Botton Piccin, tomei a decisão de experimentar uma saída de campo exploratória, na “contramão” do que previa meu projeto de pesquisa de ingresso ao doutorado. Resolvi, então, estar em Brasília-DF dias antes da Marcha das Margaridas para acompanhar também a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas – que, no momento, era o evento que mais me trazia indagações e curiosidades – e então, com isso, realizar algumas reflexões sobre diferentes nuances entre as duas mobilizações femininas. No entanto, essa experiência tomou outro rumo, de maneira a me colocar na posição de quem, a partir de então, passou a pesquisar junto às mulheres indígenas e, com isso, passou a habitar um lugar entre a sociologia rural e a antropologia⁴⁷, dada minha aproximação com a etnologia indígena e a etnografia. A seguir, busco narrar um pouco do encontro com a 1ª marcha.

2.2 O ENCONTRO COM A 1ª MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: COMO (ME) AFETO

Narro aqui um pouco de como se deu esse encontro com a 1ª marcha e o que foi se produzindo a partir dele. O dia que cheguei em Brasília-DF, 10 de agosto de 2019, foi o primeiro dia de evento, reservado para a chegada das delegações e para a instalação do/no acampamento. Ao chegar no gramado de sede da Fundação Nacional de Arte – FUNARTE,

⁴⁶ Considerava a questão geográfica como importante devido ao fato de que outros movimentos que tomaram dimensões nacionais, como o MST e o MMC (e até mesmo setores sindicais), terem surgido na região Sul, onde há presença de descendentes de colonos imigrantes, que influenciaram na origem dos referidos movimentos.

⁴⁷ Nesse sentido, destaco também potentes diálogos com a antropologia do campesinato, o que não é priorizado nessa tese (dada sua especificidade), mas é visualizado para pesquisas futuras, de maneira a manter esse diálogo entre sociologia e antropologia.

percebi que o acampamento estava sendo montado e já contava com a presença de um grande número de povos indígenas, cuja tamanha diversidade não havia presenciado até então. Então, resolvi dar uma volta para conhecer melhor o “terreno” do evento, conversar com algumas pessoas para entender como funcionariam os próximos dias. Buscava me ambientar melhor com a programação, por isso fui logo conversando com pessoas que aparentavam estar na organização do evento.

Já cheguei perguntando às pessoas informações sobre o “Fórum de Mulheres Indígenas” que estava previsto na programação (meu foco estava no fórum que vi descrito em um folheto de divulgação do evento: “Fórum Nacional das Mulheres Indígenas”, no dia 11 de agosto de 2019). Eu queria saber onde o fórum aconteceria, que horas começava, quais os nomes previstos para fazer as falas, quais os espaços de debate previstos. E aqui compartilho um pouco do que eu imaginava encontrar: chegar no evento e visualizar uma tenda com cadeiras enfileiradas, um microfone no palco onde pessoas sobem para fazer falas e as demais presentes erguem seus crachás para votar em favor a alguma proposição apresentada, que daria o tom das demandas a serem apresentadas ao governo. Naquele início de evento eu ainda pensava que nada melhor do que um fórum para ficar por dentro de quais eram as pautas políticas que as mulheres indígenas defendiam.

Eu estava “perdida”, pois ninguém a quem perguntava fazia ideia do que eu estava procurando. Até que uma pessoa para quem perguntei onde aconteceria o fórum me respondeu *olha, eu não sei do que você está falando não, mas acredito que ali embaixo daquela tenda é onde as coisas vão acontecer*. Eu logo pensei: comecei mal, não me organizei com tempo, não pesquisei sobre o assunto antes e agora estou completamente perdida, sem saber onde acontecerão os espaços do evento. Estar em um evento político e não saber o local em que acontecerão os vários debates políticos? Diante da situação em que me encontrava, pensei que a solução seria acordar bem cedo no dia seguinte e voltar ao local onde as mulheres indígenas estavam acampando, na esperança de observar o fluxo das pessoas ali presentes e garantir que eu chegasse até o referido fórum.

No dia seguinte, antes das 7 horas da manhã eu já estava pelo acampamento, e a partir desse momento a minha percepção do que é um evento político foi pouco a pouco se modificando, pois não era *apenas* aquilo que eu imaginara. Antes de qualquer fala ou debate, o que encontrei na abertura do evento político foi a presença do canto, da dança, do ritual, das pinturas com jenipapo e urucum e do som dos maracás. Tudo com muita diversidade, pois não se tratava de um ritual programado, dessa ou daquela etnia, mas sim algo como um encontro de heterogêneos, uma composição entre diferentes, desde um conjunto de corpos em

movimento. Desse modo, a abertura do evento foi composta por inúmeros rituais de diferentes povos indígenas que pareciam ali se encontrar por algo em comum, mesmo com tanta diversidade.

Trago aqui a lembrança de um dos rituais da abertura do evento que presenciei. Foi um ritual realizado por mulheres indígenas Guarani e Kaiowá, uma reza-canto⁴⁸ com os corpos em movimento e entrelaçados pelos braços, posterior ao qual foi explicado por uma anciã que era para *abrir caminhos do evento e conduzir para dar tudo certo no alcance dos objetivos da marcha*. Ainda, após o ritual uma anciã fez uso de um microfone para dizer *se o branco soubesse o que a gente fala, ele não ia rir*, se referindo à reação de pessoas brancas à expressão sonora das mulheres Guarani e Kaiowá, de afinação marcada. Foram inúmeros outros rituais e falas na abertura do evento, ocasião em que tudo para mim era novidade, mas não novidade por ser algo novo acontecendo, mas sim no sentido de um novo encontro que acontecia na minha trajetória. E, como um novo encontro, eu não saberia falar sobre boa parte do que presenciei ali, pois não conhecia a diversidade de povos indígenas do Brasil e tampouco sabia que lideranças eram aquelas que faziam suas falas.

De todo modo, foi possível perceber que a grande surpresa já no início do evento foi me ver afetada por esse encontro com corpos femininos indígenas e tudo mais que pareciam fazer emergir quando estavam em movimento com seus rezos, seus cantos, suas danças e suas falas. O que eu soube dizer sobre esses rituais na abertura do evento foi o quanto me atravessaram de imediato, o quanto pareciam acordar o meu corpo que se viu povoado por inúmeras sensações que brotavam do encontro com tanto movimento, com tantos cantos, com tantas cores, com aquilo no que talvez eu não percebesse uma via de explicação racional, mas que eu senti como algo que afetava meu corpo.

Em seguida aos rituais de abertura, a liderança Sonia Guajajara foi convocada a assumir o microfone. Foi muito nítido o impacto que a presença de Sonia representou àquela diversidade de mulheres que ali estavam. Elas vibravam, os maracás vibravam. Puyr Tembé, que fez o chamado à Sonia lembrou que ela foi a mulher que *teve a coragem de dar a cara pelos povos indígenas do Brasil, ela que encorajou e encoraja todos os dias*. Sonia ao pegar o

⁴⁸ É evidente que essa tese não se propõe a uma análise minuciosa de elementos das culturas indígenas. De todo modo, sempre que necessário haverá diálogos com a etnologia indígena. Nesse sentido, faço uma breve menção a alguns estudos. Para Chamorro (2011), a palavra reza é o termo que comumente se usa para a tradução de ñembo'e que significa "proferir palavras" e se dá de diferentes formas como a reza clássica (ñembo'e) e também "rezas diversas", sendo alguns exemplos rezas de cura, de benção, de aconselhamento, de "fazer retroceder algo/alguém", de guiar/conduzir, para ser bem sucedido e para o "enfrentamento" (ato de deparar-se com o suicídio). Pissolato (2020) fala sobre o canto entre guaranis, desde a afirmação da palavra como fundamento do ser, relacionada ao aspecto divino da pessoa humana e o canto como sendo o momento de máxima potência da palavra (PISSOLATO, 2020).

microfone cumprimentou aquelas mulheres presentes e afirmou que o que elas estavam fazendo ali nesse momento era *preparar esse chão de Brasília, energizar com a força da mulher indígena, com a espiritualidade, com a força dos encantados*⁴⁹, *limpar essa cidade com a espiritualidade, energizar esse ambiente tão apodrecido e corrompido*. Elas estavam *preparando o chão que é a terra, que é o motivo de estarem ali*. Era por isso que a programação da 1ª marcha previa, em primeiro lugar, *preparar a mãe terra*, ação que estava sendo feita pelas mulheres indígenas naquele grande ritual povoado pelo encontro de rituais, protagonizados por mulheres que, nas suas palavras, *concebidas por essa terra, já vieram preparadas* pra isso, pois *sentem a força da terra, que protege o corpo que abriga o espírito*, afirmando ser por esse entendimento que surgiu o tema da 1ª marcha, repetido inúmeras vezes em um curto tempo: *território, nosso corpo, nosso espírito*.

Além disso, Sonia falou sobre a importância e impacto que esse momento tinha para as mulheres indígenas, ao dizer que *parecia muito difícil pensar a primeira marcha, mas agora mulheres de todo o Brasil estão demarcando esse espaço, para trazer esse protagonismo pra luta que já fazem lá na aldeia todos os dias*. E, se elas já fazem todos os dias lá na aldeia, hoje se deslocam por diferentes meios (ônibus, barco, a pé, de caminhão, de carona) e se encontram em Brasília – DF *porque o momento político exige isso* delas, se elas estão ali é para *cumprir o papel de não aceitar que destruam a vida*. Sonia também afirmou que o objetivo de estar ali não estava diretamente ligado a *levar propostas para o governo*, mas sim relacionado com o *fortalecimento das mulheres indígenas*, para elas se fortalecerem e continuar essa luta, pois elas *têm muito a ensinar, não só para o Brasil, mas para todo o planeta*. Foram inúmeros momentos da abertura em que diferentes mulheres de diferentes regiões do país falaram sobre estar ali porque precisam *defender a vida*.

Nesse momento, minha perspectiva como pesquisadora já tinha começado a sofrer certo desconcerto. A junção entre os rituais e a força que exerceram sobre meu corpo com a fala de Sonia deslocando a centralidade do confronto com o governo como motivação dessa luta foram situações que produziram esse desconcerto. Primeiro, porque me vi afetada justamente pela “parte” do evento que eu não saberia “explicar”, pela potência de uma diversidade em união e do que essa diversidade fazia emergir com esses corpos em movimento. Segundo, porque em minhas leituras e estudos sobre política a presença e o

⁴⁹ É importante mencionar que a noção *encantados* parece ser acionada como um termo genérico, uma forma de tradução durante as marchas, para nomear uma diversidade de seres outros-que-humanos muito distintos entre povos indígenas. Portanto, não diz respeito a seres que povoam todas as cosmologias indígenas e sim a uma expressão presente entre alguns povos e que na marcha é acionada para a tradução de uma diversidade de outros seres.

embate com o Estado apontavam como motivações que precedem qualquer outra motivação possível, o que em outras palavras pode ser entendido como um ponto de vista que situa a política, antes de tudo, enquanto uma forma de reação e/ou oposição ao Estado.

Aliado a isso, recordo outro momento do primeiro dia de evento que eu vivenciei e que me afetou profundamente. Shirley Krenak subiu ao palco e, olhando para o horizonte com firmeza, fez um *chamado* a todos os ali presentes: que ouvissem e repetissem o seu canto enquanto batiam repetidamente o pé na terra. Lembro-me de Shirley afirmar que se nós ainda respiramos devemos agradecer aos povos indígenas, e que aquele momento era para todos que ali estavam, indígenas e não indígenas, que batessem o pé na terra, mas que batessem com vontade, para que a mãe terra conseguisse ouvir e sentir que quem estava ali era porque ouvira o seu *chamado* e se comprometera com ela. Sem nem perceber, me vi compondo esse grande ritual, ao estar batendo os pés na terra com a força de quem diz que sim, que deseja se comprometer e percebendo que esse ato me fazia compor com um grande coletivo de pessoas indígenas e não indígenas que ali faziam o mesmo que eu. A partir da escuta desse *chamado* eu senti vontade de conversar com Shirley Krenak.

Não sabia ao certo o quealaria, pois ainda não tinha ideia do que pretendia enquanto pesquisadora. Parecia estar me encontrando com certa impossibilidade de saber. Mas a vontade de procurá-la persistiu, mesmo habitada por muitas dúvidas. No terceiro dia de evento (12 de agosto de 2019), decidi abordá-la durante a ocupação da SESAI. Apresentei-me, falei quem eu era e sobre a possibilidade de transformar minha tese de doutorado em um estudo sobre política e mulheres indígenas (ideia que surgiu naqueles dias de evento). Lembro de ter falado algo sobre a minha intenção em “descolonizar” a sociologia rural e ela ter me retornado com um *então você quer apagar tudo até aqui e começar de novo?* Em certo tom de ironia, pergunta que respondi inicialmente com uma risada, pois percebi que a minha intenção manifestada era pretensamente maior que a capacidade de uma tese de doutorado. Então, depois de rir, comecei a ensaiar algumas frases que justificassem eu tê-la abordado, tentando contar que já havia um tempo em que me interessava por pensar certas discussões e que via na marcha a oportunidade de desenrolar algumas ideias e contribuir para ajudar a “descolonizar” ao menos “um pouquinho”. Antes mesmo que eu terminasse o meu discurso, Shirley olhou bem nos meus olhos e me disse *repete comigo: a natureza vai agir em mim e eu não vou mais ter medo, a natureza vai agir em mim e eu não vou mais ter medo.*

Eu repeti, mas também fiquei sem reação. Lembro vagamente de ela ter me falado mais algumas coisas, na direção de *deixar a natureza agir em mim*. Na sequência, me passou seu número de telefone particular (para contatos futuros de pesquisa), com a ressalva de que

eu não passasse a mais ninguém, e então nos despedimos. Shirley me atingiu em cheio, ao indicar outra direção, que a necessidade talvez fosse outra, a de sustentar as consequências do meu encontro com a marcha. Ao menos foi assim que li suas palavras. E assim me senti, de certo modo, vulnerável à presença e sensibilidade de Shirley. A primeira reação foi passar horas em um estado de “anestesiamento”, suas palavras se repetiam em meu pensamento. Depois, foi como se algo despertasse, de que eu não estava ali para analisar o que acontecia e sim para me deixar habitar pela marcha. Fui surpreendida por um pedido para permitir agência à *natureza* quando o que eu buscava era *apenas* uma entrada no campo de pesquisa, e isso mudou tudo. A partir de então, resolvi sustentar as consequências desse encontro, apostar em me deixar guiar pelo que ali falavam, que a terra chama, que suas ancestrais ali estavam.

Por isso, a partir desse momento, pouco me importou se o que ela falou fazia sentido ou não racionalmente falando, o que me importou é como seu *chamado* me afetou e como a marcha já vinha me chamando desde antes de eu chegar em Brasília-DF. Não tinha nenhuma certeza do que ia fazer no evento, apenas escutei o que me mobilizava e reconheci que já nos primeiros momentos do primeiro dia do evento eu me via profundamente afetada pelo que acontecia ali e fazendo opções de compor com o grande coletivo da marcha. Foi preciso lançar mão da possibilidade de reconhecer que eu estava sendo afetada por esses encontros e que algo se produzia e, sobretudo, que as palavras de Shirley, que são sempre muito potentes, encontraram morada em mim. Com o passar dos meses, pude notar que a compreensão daquilo tudo passou, primeiramente, pelo meu corpo que se sentiu atravessado, afetado por inúmeros fluxos e movimentos e movido por um *chamado*.

Eu era mobilizada pela 1ª marcha na medida em que me colocava na posição de escuta. A partir do contato com elaborações de Favret-Saada⁵⁰ (2005) fui construindo um entendimento de que se deixar afetar é também uma forma de estabelecer uma comunicação não verbal, involuntária e não intencional que com o tempo pode vir a possibilitar a abertura de outros canais de comunicação, mais discursivos e conscientes. De Favret-Saada (2005) vem o potencial do entendimento de que aceitar ser afetado não implica em uma identificação com o ponto de vista nativo, nem de aproveitar-se da experiência de campo para exercer narcisismo, pois é da ordem de assumir o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer e possibilitar uma abertura a conferir estatuto epistemológico às situações de afetação, que é onde uma etnografia se faz possível. Vieira (2021) aponta como uma desorientação que

⁵⁰ Antropóloga tunisiana que consagrou a vulnerabilidade da etnografia como um de seus aspectos mais potentes (VIEIRA, 2021).

emerge da comunicação involuntária, sob a qual se desloca o lugar pretensamente invulnerável do sujeito do conhecimento.

Com o passar do tempo, esse aprendizado apreendido no corpo pode encontrar as suas palavras⁵¹, possivelmente por um processo de involução criativa (DELEUZE e GUATTARI, 2012), uma vez que foi necessário encarar a prática de desaprender um pouco, desabilitar um pouco a forma de pensar que estava habituada, para abrir espaço à criação de novas possibilidades. Tratou-se sobre aceitar esse *chamado* também como um convite a sentir e pensar de outro modo (FLORES, 2018; 2020). Da etnografia de Luiza Dias Flores (2018) com a Morada da Paz⁵² vem essa inspiração que me aproxima da ideia de perceber o *chamado* enquanto convite a sentir e pensar de outro modo e, em meu caso, de escutar de outro modo. No entanto, é necessário alertar de que se trata de uma aproximação com sua etnografia desde diferenças muito significativas entre as situações de campo da autora e as minhas. Em meu caso, se trata de minha participação em um evento público⁵³, onde lideranças fazem um chamado às pessoas em geral, um chamado ao compromisso com o *chamado da terra*, o que afetou a ponto de escolher tornar minha escuta e escrita meios de prolongar esse chamado.

A composição de que falarei não se trata de um convite a fazer parte do coletivo de mulheres indígenas, e sim um *compor com*, estar ao lado dos “povos que reconhecem na Terra e nos seus seres verdadeiros aliados na existência” (COSTA, 2019, p. 140). Já no caso de Flores (2018; 2020), o que ocorre é a abertura de uma comunidade espiritual à sua imersão enquanto pesquisadora, por um período de tempo significativo, período no qual foi iniciada na *Nação Muzunguê*, vivenciou o cotidiano da comunidade e estreitaram laços, o que ocasionou o convite para a pesquisadora compor um “nós” junto da comunidade, convite que operou enquanto um desestabilizador da relação “nós” e “outros”. Trata-se de composições desde situações distintas, ainda que, em ambos os casos, são chamados para compor com, compor um “nós”, com contornos próprios, dadas as singularidades de cada encontro etnográfico.

Em meu caso, para ser possível atender esse chamado foi urgente resistir ao pacto ontológico da crença (VIEIRA, 2021), ou seja, resistir a relegar as vivências que me afetaram durante a marcha ao estatuto de crença. Assim, aquilo que me afetou, como os rituais da abertura do evento, ou o fato de ser convidada a bater o pé no chão e a permitir que a natureza agisse em mim, não foi disposto no lugar de representação cultural, mas sim no lugar de

⁵¹ “As operações de conhecimento acham-se estendidas no tempo e separadas umas das outras: no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde.” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

⁵² Comunidade kilombola localizada na região metropolitana de Porto Alegre – RS.

⁵³ Considerando que apostei em experiência de campo híbrida, com imersões presenciais mais pontuais e espaçadas e pesquisa *online*.

episódios em que me senti atravessada por diferentes agências⁵⁴, cujas intensidades soaram como convites a levar a sério a política das mulheres indígenas. Essa abertura para levar a sério a política das mulheres indígenas também foi permeada por outros encontros, paralelos ao evento, os quais definitivamente tiveram forte influência nos próximos passos dados.

Nos momentos em que eu não estava no evento da marcha, eu estava junto de militantes de um grupo político que eu fazia parte. Nessas retiradas de cena, acabei vivenciando algumas situações que implicaram na forma com que eu me percebia em relação à marcha. Entre as situações, destacam-se as de compartilhamento de percepções sobre o evento da Marcha das Mulheres Indígenas. Havia, por parte de integrantes do referido grupo, o reconhecimento de que a movimentação das mulheres indígenas que estava acontecendo em Brasília-DF tinha alguma importância política (ninguém negou isso explicitamente), porém manifestava-se recorrentemente, por parte de alguns, o entendimento de que *não é bem assim que se luta*, uma “velha fórmula que eu bem conhecia”, repetindo as palavras de Goldman (2006), tão conhecida quanto compartilhada por parte da militância político-partidária de esquerda. Arrisco dizer que muito provavelmente “não ser bem assim que se luta” tenha uma relação muito próxima com o que não se espera encontrar na política: rituais, danças, cantos, pinturas.

Portanto, nesses dias em Brasília, também presenciei tentativas de posicionar a mobilização feminina indígena nesse lugar, de algo que tem sua importância, mas que não é exatamente a forma “correta” de se lutar, por meio de uma série de atitudes indiretamente críticas à forma de luta dessas mulheres, que operavam como que para diminuir o “valor político” das ações das mulheres indígenas⁵⁵. Foram acontecimentos que me causaram uma série de desconfortos⁵⁶, em partes porque estava me dando conta de um modo de pensamento que me senti representada por muito tempo. Obviamente, eu poderia argumentar dentro da lógica de que tudo que acompanhei era o esperado, afinal as atitudes das pessoas apenas refletem as estruturas de nossa sociedade (machista, racista, colonial).

⁵⁴ Para Vieira (2021) a vulnerabilidade do sujeito do conhecimento é uma das mais importantes lições de Favret-Saada, na medida em que permite um processo de entrecaptação, onde o etnógrafo é capturado por práticas e forças que o atravessam durante a experiência de campo que, posteriormente, serão capturadas ou apropriadas por ele como vetor de criatividade e renovação de conceitos, pressupostos, concepções e práticas que permeiam a pesquisa (VIEIRA, 2021, p. 12).

⁵⁵ Como o uso de recursos como piadas, risos e comentários depreciativos. Trago como exemplo o emprego da designação *lá nas índias* para se referir ao evento político das mulheres indígenas e a insistência dessa expressão vir acompanhada da expressão *artesanato*, de forma reducionista. Ao se referir aos eventos que aconteciam em Brasília era repetitiva a referência ao evento das indígenas como *o ir lá para ver o artesanato*, enquanto o das mulheres camponesas era tratado como *ir lá no evento político*, ainda que esse também dispusesse de artesanatos, denunciando evidentemente um modo de estabelecer diferentes graus de politização dos eventos.

⁵⁶ Como explica Ribeiro (2019), afetos também são *devires*, ora aumentam nossa potência, ora diminuem.

No entanto, prefiro habitar o lugar de quem faz *mea culpa*. Percebi assim, mais fortemente, que o meio no qual eu circulava, ainda que de esquerda, não é isento de participar da manutenção do colonialismo/colonialidade⁵⁷. Esses (des)encontros acabaram por fortalecer o reconhecimento da impossibilidade de manter perspectivas teóricas e militantes como verdades e certezas absolutas e, sobretudo, a notar como o colonialismo/colonialidade é uma presença gritante em nossas teorizações e ações políticas. E, com isso, reforçou-se a percepção de que os próprios partidos políticos são espaços de disputa, onde as coisas não estão dadas, fixas, sendo necessário um trabalho constante e contínuo de desconstrução de pressupostos que atuam para a manutenção do colonialismo, para o qual é preciso – para nós pessoas brancas - saber se colocar na posição de escuta.

Então, me recordei novamente de palavras de Flores (2020), sobre o questionamento que recebeu em campo acerca de seu estudo, se o outro da antropologia era a Morada da Paz, com quem ela pesquisava, ou se era o colonialismo/cientificismo. Atravessada pelas experiências desconfortáveis que presenciei, me questioneei: como poderia me opor às forças do colonialismo – que também me habitam – insistindo que eu estava ali junto com o grupo e que a marcha era um “outro”? Diante dos ocorridos, meu pensamento insistia em questionar se é possível, para nós brancos, que o colonialismo que também nos habita não nos impeça de almejar uma política de vida para todos e todas, que não seja um espelho que reflete apenas as nossas demandas (brancas) e os nossos modos de fazer política. Dessa forma, o que foi se delineando ao longo dos dias do evento - e após ele - foi uma *composição* com a marcha, não intencional, na medida em que desconfortos e questionamentos sinalizavam uma mudança de (com)posição diante da marcha.

Escolher (e arriscar) deixar isso explícito em meu texto, de me posicionar como alguém que passou a *compor com* a marcha, diz respeito a entender o conhecimento como situado, corporificado e objetivo quando ele é localizado, pois como afirma Donna Haraway apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva⁵⁸ (HARAWAY, 1995). Assim, ao assumir uma posição etnográfica, como diz Montavanelli (2020), aqui uma posição etnográfica ao lado das mulheres indígenas, abre-se espaço para habitar novos possíveis, em que surge a tese

⁵⁷ Colonialidade e colonialismo são conceitos advindos de reflexões críticas de autores decoloniais e pós-coloniais, como Aimé Cesáire, Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Maria Lugones, para citar alguns. O uso das noções colonial/colonialismo/colonialidade nessa tese, portanto, não remete a um tempo pretérito/passado histórico e sim faz referência a uma matriz estrutural de poder específica da modernidade (baseada na ideia de raça) e ao incessante processo de atualização de violências coloniais, para vias de imposição de uma maneira única de viver, conforme elaborações de Quijano (2005).

⁵⁸ Haraway (1995, p. 21) considera a objetividade como algo que diz respeito à corporificação específica e particular do conhecimento e não como uma falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades.

de doutorado como fruto de minha composição com a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. E, assim, também assumo as consequências de me posicionar para a escuta de um *chamado*, considerando que saberes são produzidos por corpos localizados⁵⁹ e, portanto, quando falo de minha escuta a um chamado, ou seja, dos afetos que experimentei, não busco equivalência com as experiências das mulheres indígenas.

Penso que aqui falo sobre algo da ordem do devir que, como argumenta Goldman (2006), não é da ordem da semelhança, da identificação ou da imitação, mas sim uma composição de velocidades e afetos. É um movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição – mas não deixando de sê-lo - por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (GOLDMAN, 2006). Desse modo, não significa se identificar com o ponto de vista nativo, significa deixar-se afetar pelas mesmas forças que afetam o nativo, sem com isso se colocar em seu lugar e/ou na posição de empatia (GOLDMAN, 2006). E se o que faz essas mulheres irem até Brasília-DF é *impedir que destruam a vida*, como afirmou Sonia Guajajara na abertura da 1ª marcha, então entendo que aqui o “outro” não é as mulheres indígenas, mas sim uma *política de morte* que, no meu ponto de vista, sobrevive alicerçada também no colonialismo. Eu me permito então, atravessada por tantos fluxos e movimentos desde o encontro com a 1ª marcha, reconhecer que ela foi um ponto de inflexão na minha trajetória. Eu ocupo a posição de quem foi afetada pelo acontecimento marcha, prolongando-o através da escrita, porque a composição com a marcha parece ter me potencializado e principalmente parece potencializar o pensamento sobre política.

2.3 SOBRE (DES)ENCONTROS COM A POLÍTICA E A POLÍTICA DA PRESENÇA

A ideia acima mencionada, de que *não é bem assim que se luta*, parece trazer consigo uma consequência, que é a necessidade de convencer o outro quanto à existência de uma forma correta de lutar. Essa questão me remeteu ao relatado por Goldman (2006) em seu livro sobre democracia, quando discorre sobre a associação que um político de Ilhéus-BA fez entre a batucada de blocos afros e a ideia de que isso representava um “não fazer nada”, onde batucada era direcionada ao lugar de falta de consciência política e de desvio da ação política, grosso modo, de alienação. Para Goldman (2015), ao contrário, a necessidade que os outros

⁵⁹ Para Haraway (1995) localizar o saber é uma alternativa para a dicotomia universalismo/relativismo.

tenham – se referindo à afirmação feita por Isabelle Stengers⁶⁰ - deve ser uma abertura para o seu pensamento, deve ser a aceitação de que as pessoas realmente pensam, inclusive e principalmente quando pensam diferente de nós.

Desde esse ponto de vista, é possível, portanto, se adotar uma prática de desterritorialização do pensamento próprio por meio do pensamento de outrem (GOLDMAN, 2015). Dessa forma, em face do pensamento de que não há uma única forma correta de se lutar, se aposta na possibilidade de observar as singularidades do modo de luta evidenciado durante as marchas por meio de uma prática de desterritorialização, de maneira a priorizar a dimensão pragmática das marchas, o seu potencial de inventividade em ato, de fazer aparecer formas não convencionais de luta, orientadas por aquilo que as mulheres indígenas pensam e criam quando se movimentam e em acordo com seus mundos.

Outra questão se apresenta, em relação ao modo como eu penso a pesquisa, pois se opto por buscar “compreender” a política das mulheres indígenas, me vejo inclinada a explicar por que usam certos artifícios, como os rituais, para fazer política. Novamente, recorro aos estudos de Goldman (2006) e compartilho da ideia de que não se trata de imaginar que usam algo para fazer política, pois as pessoas não são obcecadas por uma coisa só. O autor traz a percepção de que fazer música afro – no caso de seu estudo – é uma das dimensões essenciais dos processos de criação de territórios existenciais que permitem a pessoas discriminadas produzir sua própria dignidade e vontade de viver (GOLDMAN, 2006) e não simplesmente algo que usam intencionalmente como forma de fazer política e obter ganhos políticos e retornos desejáveis.

E, no encontro com essas percepções, notei que a intenção dessa pesquisa não está em decifrar o que elas querem dizer, se o que fazem é ou não a verdade, ou se usam dos rituais indígenas “para fazer política”. Trata-se, mais uma vez, de decidir se levo a sério o que dizem e fazem, em face daquilo que definimos como política. O que elas fazem emergir com seu modo de fazer política? O que aquilo que elas dizem e fazem “denuncia” sobre a política ocidental? Assim, senti certa urgência em desobrigar a política desse espelho de nós mesmos, desobrigá-la do que é costumeiro dizer que pode ou não ser política, incluindo aqui o que nos desconcerta diante do que foge do retrato que esperamos encontrar na política. Com isso, foi preciso dar atenção às questões de fundo na tese, em que se encontra a questão do que é

⁶⁰ Entrevista Isabelle Stengers – “A esquerda, de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas tenham”. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/isabelle-stengers-a-esquerda-de-maneira-vital-tem-necessidade-de-que-as-pessoas-tenham/>.

política e a maneira como eu mobilizo o conceito de política⁶¹ para fazer a tradução etnográfica.

Sem dúvidas, um dos principais desconcertos que o encontro com a marcha me trouxe foi o de perceber que havia um “algo mais” que me escapava quando da vivência com a política que acompanhei em campo. E, nesse sentido, pude notar que esse desconcerto se devia ao fato de eu pensar política de uma forma específica, como reação ao Estado, centrada no pólo do Estado⁶². O artigo de Ferreira (2017) fala justamente sobre como o conceito de política nascido no âmbito da cidade-Estado, a partir da história e de formações sociais do Ocidente, tem como centro a noção de Estado. Foi a partir de grandes narrativas filosóficas que elaboram teorias sobre o Estado moderno que ocorreu a naturalização do Estado como “necessário e dado”. Nessa esteira, política então é tida como uma atividade que pressupõe Estado e, portanto, todas as formas não estatais são tidas como “não” ou “pré” políticas (FERREIRA, 2017). De todo modo, como aponta o autor, essa definição limitada de política foi problematizada de diferentes formas pela teoria antropológica⁶³.

Diante disso, ao pensar o tema da política indígena, ainda que em relação a um evento que acontece em um ambiente tradicional da política ocidental - a cidade de Brasília-DF onde o Estado faz a gestão da *pólis* - me senti instigada por construir pontes com pensamentos próximos da antropologia política de Pierre Castres (1974), desde a noção “sociedade contra o Estado”, e o seu sentido de contra a centralização do poder, o que incentivou a prática da cautela no processo de imputar noções da política ocidental à política indígena, principalmente no que tange à prática de definir a priori o que é ou não pertencente ao domínio político. Então, se na tese procuro abordar política também considerando a relação com o Estado, a presença das organizações indígenas e a questão da luta por direitos e políticas públicas, eu não busco fazer isso de forma a encaixar os acontecimentos que acompanhei em campo dentro de uma lógica de reação à presença do Estado, pois fiz a opção de considerar política como algo atrelado à vida: fazer política é fazer a vida criativa.

Isso porque, como afirma Viveiros de Castro (1999), fixar a minha perspectiva no pólo do Estado nacional carregaria um pressuposto, de ver Estado nacional como espaço analítico natural de contextualização dos povos indígenas. Dessa forma, tem-se o risco da política se desenhar como uma reação ao Estado nacional e a criatividade dos sujeitos ser limitada a essa

⁶¹ Para tanto, as contribuições e sugestões de leitura da banca de qualificação foram fundamentais.

⁶² No início da pesquisa, eu tinha como pressuposto pensar política enquanto reação ao Estado, pensamento esse fruto de minha experiência militante (estudantil e político-partidária).

⁶³ Para detalhes quanto aos estudos que fizeram tais problematizações ver Ferreira (2017).

reação. Vieira (2018)⁶⁴ faz essa reflexão em relação ao conceito de resistência, de que a perspectiva de se conceber resistência do ponto de vista do Estado, como se o movimento/fluxo da história fosse uma prerrogativa dos empreendimentos capitalistas, faz com que as ações contrárias sejam lidas com o sentido de “reativas” e a questão que a autora aponta é de que resistência não se restringe a reatividade, pois se trata de uma prática criativa no sentido preciso da “criação do possível”.

Como mencionei, reconheço ser necessário considerar que falo de eventos políticos organizados em Brasília – DF, capital do país e epicentro político brasileiro, em que acontecem boa parte das decisões políticas institucionais que impactam a vida dos povos indígenas brasileiros. Além disso, algumas lideranças indígenas se envolvem com a política institucional e de Estado e estão se propondo a se envolver ainda mais, com a iniciativa *Chamado Pela Terra*, por exemplo, campanha de candidaturas femininas indígenas nas eleições de 2022 para *aldear a política*⁶⁵, que para Eunice Kerexu, se refere a *indígenas ocupando os espaços do jeito que eles são*. Essas lideranças fazem uma mediação, como afirmam no manifesto de criação da ANMIGA⁶⁶, entre *o chão da aldeia e o chão do mundo*. Portanto, um dos esforços aqui passa impreterivelmente por trazer ao diálogo a presença do Estado e as relações postas em movimento. No entanto, ainda que se leve em consideração a presença do Estado, ela não é a única, tampouco a principal presença, sendo necessária atenção à manifestação de outras composições da política das mulheres indígenas, aos efeitos criadores de suas presenças, desde a perspectiva de que política é mais do que reação, é criação, é prática criativa.

Essa forma de conceber a política – como criação – tem inspiração “deleuzo-guattariana”, desde o entendimento de que o diferencial não tem relação com negação e/ou oposição é sobretudo da ordem da criação e da criatividade (GUATTARI, 2006)⁶⁷. Em uma Conferência⁶⁸ em 1987, Deleuze afirmou que “o ato de criação é um ato de resistência” e diz respeito a uma profunda necessidade de dar um corpo a uma ideia. Desse modo, pensar política como criação é uma perspectiva de notar que diferenças não são da ordem da

⁶⁴ A autora aborda um contexto quilombola no Alto Sertão de Caetitê - Bahia.

⁶⁵ A liderança indígena guarani Kerexu Yxapyry ao se lançar como pré-candidata a deputada federal pelo estado de Santa Catarina no 18º ATL afirmou que *aldear a política é indígenas ocupando os espaços do jeito que eles são*.

⁶⁶ Manifesto das primeiras brasileiras. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>.

⁶⁷ E tem relação especial com o possível, até mesmo com possibilidades que fogem da nossa imaginação científica.

⁶⁸ Qu'est-ce que l'acte de création? Conférence Donnée Dans Le Cadre Des “Mardis De La Fondation” (1987). Gravação disponível em: <https://www.worldcat.org/pt/title/quest-ce-que-lacte-de-creation-conference-donnee-dans-le-cadre-des-mardis-de-la-fondation-des-metiers-de-limage-et-du-son-le-17-mars-1987/oclc/490262511>.

oposição/negação, por isso resistir é criar (e não reagir). A partir da perspectiva da criação, fazer política pode ser entendido como da ordem de fazer a vida enquanto atividade criadora. Portanto, o Estado não é desconsiderado, mas busco não limitar as movimentações dessas mulheres indígenas em torno dele.

Nesse ínterim, veremos que como consequência de se conceber política como criação do possível, o questionamento à divisão moderna entre cultura e natureza é reiterado, uma vez que, as criações políticas das mulheres indígenas convidam à cena outros-que-humanos, a exemplo da terra/mãe terra, causando um “excesso” frente à noção usual de política. Esse excesso levanta questões de fundo, a exemplo do observado por De La Cadena (2019) no contexto andino, quando da participação de *Pachamama* na Constituição Federal do Equador, pois sua presença pela gramática ambientalista dos “direitos da natureza” é até tolerada, no entanto, sua presença como entidade gera conflitos ontológicos, pois esse “excesso” tende a ser recusado, por ser lido como algo residual. No entanto, como argumenta a autora, em mais de quinhentos anos de contato esses “excessos” não desapareceram e, embora alocados à esfera da natureza ou da metafísica, habitam também a política, gerando divergências.

Nessa tese, ao considerar política como criação e mobilizar o agenciamento etnográfico de acordo com conceitualizações nativas, faço da composição com a Marcha das Mulheres Indígenas também uma composição do texto com as formulações nativas que emergem da marcha. Assim, as palavras *presença*, *chamado* e *reflorestar*, espinhas dorsais dessa tese, assim o são porque nomeiam modos de criação, singularidades no modo de fazer política de mulheres indígenas e serão mobilizadas enquanto ferramentas descritivas. Diante disso, o conceito de cosmopolítica da filósofa da ciência Isabelle Stengers (2014) é também posto em cena, pois o agenciamento etnográfico com as formulações nativas levanta questões que dizem respeito a formas de fazer aparecer mundos divergentes e uma multiplicidade de outros que os habitam. Leva, com isso, ao estabelecimento de uma dimensão cosmopolítica às criações políticas da marcha das mulheres indígenas, visto que as marchas tensionam a política a estar “em presença” daquilo que insiste.

A primeira vez que ouvi a palavra *presença* durante a 1ª marcha foi já na abertura do evento, quando uma indígena da etnia Kayapó, de uma aldeia na região Sul do Pará, começou a falar na língua do seu povo e finalizou com algumas palavras em português, repetidas algumas vezes: *aqui nós não somos a voz, nós somos a presença*. Essa mulher, cuja

identidade desconheço, fez questão de demarcar o posicionamento de que com aquele evento protagonizado por mulheres indígenas não se buscava só ter voz, mas sim *presença*. Também foi na abertura do evento que ouvi Célia Xakriabá afirmar que quanto ao diferencial da ação política indígena está a *capacidade de multiplicar presença*. E na chegada da marcha no Congresso Nacional, Sonia Guajajara avisou: *nós vamos chegar aqui no Congresso Nacional porque precisa da nossa presença aqui*.

Confesso que, nos eventos políticos, estava acostumada a ouvir afirmativas que remetiam a necessidade de se dar voz às mulheres na política. Dar voz às mulheres, dar voz às mulheres negras e então também dar voz às mulheres indígenas, o próprio projeto da ONU Mulheres, responsável pela viabilidade de muitos eventos de protagonismo feminino indígena, é denominado “Voz das Mulheres Indígenas”. No entanto, o que ressoava nesse evento não me pareceu ser apenas sobre o ato de se dar voz, ou de ocupar um espaço com a voz, quero dizer um modelo de política centrado na voz, mas sim, desde diferentes formas, tinha algo em torno da noção de *presença*, em torno do que se presentifica com as marchas. E, assim, algo em torno de uma necessidade de se fazer ver/aparecer. A batida dos pés, a pintura no corpo, o canto ancestral, o encontro de rituais, os *encantados*, as crianças, o pé descalço no chão quente do asfalto. Por isso, não afirmo apenas com base nas falas pontuais que citei, mas sim lembrando os acontecimentos da 1ª marcha, entre eles um me marcou bastante e remete a um episódio envolvendo a participação de deputados federais. No dia em que a marcha se deslocaria até o congresso nacional, 13 de agosto de 2019, antes de as mulheres indígenas saírem em marcha aconteceu um momento em que estavam previstas falas de apoiadores da marcha, como coletivos e organizações sociais e os deputados federais convidados.

Os deputados estavam representando uma variedade de partidos políticos e, pelo que deu a entender, a escolha dos deputados convidados tinha relação com a proximidade que possuíam com as pautas indígenas nas votações no Congresso Nacional. Cada deputado federal que estava ali ia ter um tempo para realizar uma fala em apoio à Marcha das Mulheres Indígenas. Entre uma fala e outra, foram interrompidos subitamente por mulheres Guarani e Kaiowá, as quais chegaram entre eles já cantando, rezando, se movimentando com a fumaça das ervas e do tabaco. Logo, uma dessas mulheres pegou o microfone que estava com um dos deputados para dizer que se tratava de um ritual junto aos ancestrais e tinha por intuito tornar os deputados mais alinhados e comprometidos com as demandas indígenas, de maneira com que, enquanto deputado federal, cada um se comprometesse com a luta dos povos indígenas.

Apesar da cara de espanto de alguns, o que mais me chamou atenção nesse episódio foi que imediatamente à chegada dessas mulheres (e do ritual) um dos deputados que

aguardava seu momento de discursar saiu dali em direção a uma equipe de televisão que estava ao lado, para conceder uma entrevista. É possível que a entrevista já estivesse prevista, no entanto, não deixou de ser intrigante para mim que, durante um ritual realizado por mulheres indígenas que tinha por objetivo firmar compromisso desses deputados com a luta dos povos indígenas (contando com mediação dos ancestrais), o deputado tenha optado por se retirar para conceder uma entrevista. Um tempo depois da marcha, possivelmente mais de um ano depois, lembro-me de ter compartilhado essa história com um amigo com quem compartilho de muitas vivências políticas. Do ponto de vista dele, ocorreu ali algo bastante normal para o *modus operandi* de figuras públicas políticas, que é a importância e até mesmo necessidade que um deputado tem em aproveitar os espaços de fala disponíveis para trabalhar a sua imagem e promover sua atuação enquanto deputado federal.

Ainda que concorde com essa premissa, em meu ponto de vista, essa retirada de cena para conceder entrevista a um canal de televisão foi muito representativo do que eu vejo como questão de fundo: uma política branca ocidental, onde a voz é um componente fundamental da ação política – no sentido de se ter um foco em produzir discurso eficaz e persuasivo – e o encontro (ou desencontro) desse modo de fazer política com a singularidade do fazer política dessas mulheres indígenas, que eu escolho nomear como *política da presença* e, para a qual, me parece que a realização de um ritual tenha tanta importância quanto um “bom discurso” e, sobretudo, remete a formas de *presentificar* composições outras que fazem parte da ação política das mulheres indígenas e que, para tanto, tem o corpo como um componente fundamental.

Relatei a situação acompanhada não com o intuito de julgar a atitude do referido deputado ou de analisar o conteúdo de seu discurso, o fiz porque foi diante do contraste entre a chegada do ritual e a saída de cena do deputado que esperava sua vez de discursar que eu me senti mais uma vez instigada a pensar em diferenças que emergem do modo de fazer política das mulheres indígenas. Se a política branca ocidental se circunscreve no uso da voz para a produção de discurso na ação política, é necessário também pontuar, como menciona Latour (2004), que a política ocidental é um modelo alicerçado no problema de representação do humano e de suas demandas, ainda que essa mesma política sempre tenha sido uma política das coisas⁶⁹ (para além do humano), embora não uma política feita “em presença” das coisas.

Diante disso, também importa informar que nomear como *política da presença* não é remete a criar oposição entre voz e corpo. A situação relatada me remeteu, primeiramente, a

⁶⁹ Da construção de cidades, da definição de fronteiras, do aquecimento global, do milho transgênico, para citar alguns exemplos apontados pelo autor.

pensar em diferentes usos da voz (e da palavra) na produção de discurso na ação política ou, melhor dizendo, diferentes formas de se mobilizar a palavra para a ação política. No capítulo “Falar aos brancos” do livro “A queda do Céu” (KOPENAWA e ALBERT, 2015), Davi Kopenawa discorre sobre a fala dos brancos e sobre como se constituiu liderança Yanomami que fala aos brancos, que professa longos discursos se expressando com sabedoria, que para os Yanomami é modo de falar *hereamuu*⁷⁰, praticado por grandes homens. Para tanto, menciona que aprendeu a conhecer o que os brancos chamam de política, o que o deixou ainda mais desconfiado ao perceber que política era “falas emaranhadas”, palavras retorcidas, denotando que o pensamento dos grandes homens brancos está cheio de esquecimento.

Na primeira vez em que me dirigi ao presidente do Brasil, pedi a ele que expulsasse os garimpeiros da nossa floresta. Ele me respondeu, com hesitação: “São numerosos demais! Não tenho nem aviões nem helicópteros suficientes para tanto! Não tenho dinheiro!”. Repetiu-me essas mentiras como se eu fosse desprovido de pensamento! Eu trazia em mim a revolta de minha floresta destruída e de meus parentes mortos. Retruquei que com aquelas palavras tortas ele só queria nos enganar e deixar que nossa terra fosse invadida. Depois acrescentei que para falar assim ele devia ser um homem fraco com o espírito cheio de esquecimento, de modo que não podia pretender ser um grande homem de verdade. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 389-390).

Afirma, então, que para eles, Yanomami, “política é outra coisa”⁷¹, pois são as palavras de *Omama*⁷² e dos *xapiri*⁷³. São as imagens de *Omama* e de seu filho, o primeiro xamã, que são a lei e o governo dos Yanomami. De modo que, as palavras de *Omama* e as dos espíritos *xapiri* penetram no pensamento Yanomami por meio dos sonhos e do contato com a *yãkoana*⁷⁴, e assim elas permanecem guardadas dentro dos Yanomami, desde o primeiro tempo, mantendo-se por intermédio de seus antepassados. A palavra para defender a floresta vem desse lugar e possui força porque provém da imagem dos ancestrais do primeiro tempo, que ensinaram aos Yanomami a valentia que permite falar com firmeza aos grandes homens dos brancos.

Já na 1ª marcha, inúmeras vezes lideranças mencionavam que para os indígenas *a palavra é sagrada, que a palavra da mulher é sagrada* e que a oralidade é fundamental para

⁷⁰ Modo de se expressar com sabedoria, por meio de discursos longos de grandes homens Yanomami, dirigidos à gente de suas casas. Já Davi, antes mesmo de falar para a gente de suas casas, foi incentivado a praticar esse modo de falar para com os brancos.

⁷¹ Aqui cabe fazer um adendo, a partir das considerações de Pougy (2015) sobre a relação entre a palavra e o poder na chefia, com base nas elaborações de Pierre Clastres. O autor aponta que a obra de Clastres demonstra que é na relação entre palavra e poder que se encontra uma relevante diferença na chefia entre sociedade com Estado e sociedade “contra Estado”, onde na primeira a palavra toma força de direito do poder (e a palavra do poder é uma ordem) e, na segunda, a palavra é um dever do chefe (e se assemelha à palavra poética).

⁷² Criador da floresta e dos seres na cosmologia Yanomami.

⁷³ Espíritos da floresta que auxiliam os xamãs.

⁷⁴ Pó que vem de árvores da floresta, substância ritualística.

os povos indígenas. No curso “Pensadoras Indígenas”⁷⁵ ministrado por Bárbara Flores e Aline Kayapó (2022), Julieta Paredes - indígena aymara e feminista comunitária - falou sobre oralidade como uma “maneira de escrever no pensamento e nas ações do corpo que fala”. Correa Xakriabá (2022) aponta a oralidade como uma “flecha certa lançada” (p.19) e afirma que a humanidade precisa também “reativar a oralidade como a potência que é a força da palavra”, uma vez que, existem palavras e vozes que têm poder, mas, também existe “outra voz”, que é “o poder da voz e o poder de curar” (p. 23), por isso o entendimento de que a escrita pode ser até ser “guardada”, mas a força e a cura da palavra não podem. É também no corpo que diz ter aprendido a escrever, o corpo como um papel onde se escreve com tinta de jenipapo e urucum, a partir dos ensinamentos repassados pelos anciões e pelas anciãs.

Com isso, afirma a existência de múltiplas oralidades no corpo-leitura, estando a intelectualidade não apenas na cabeça e sim no corpo, e também no maracá que orienta o pensamento e ajuda a pensar. Em sua dissertação de mestrado, traz então a noção de *corpo falante*, corpo como lugar onde se guardam as memórias que são mobilizadas em suas falas (CORREA XAKRIABÁ, 2018). Essa perspectiva, afirma a autora, se deve à postura de escuta intensa enquanto prática de produzir aprendizado na escuta para então produzir fala que tem um enraizamento que a orienta e que permite se tornar uma fala que não se dá apenas pela boca e sim pelo corpo que guarda a memória, uma fala que tem força devido à presença dos mais velhos e da ancestralidade nela. Nesse ínterim, afirma que “a ciência do território forma os mais velhos xakriabás, doutores da oralidade e criadores de conceito nativo” (p. 34), lugar de onde vem suas as falas. Portanto, afirma que uma *boa fala* é também produzida pelo pensamento, no entanto, oralidade não é apenas *boa fala*, é saber que se ancora no corpo que guarda memórias.

A chegada daquelas mulheres com seu ritual junto aos ancestrais em um momento reservado aos discursos por políticos de terno e gravata é do tipo de ato capaz de convocar o pensamento, pois ali, diante daquela situação, se produziu uma desaceleração, nos termos de Stengers (2018, p. 458), que me inscreveu a possibilidade “de pensar e de sentir de outra maneira”. Ali, naquele momento, pude notar que para aquelas mulheres um ritual também é parte da ação política, e não porque se utilizam dele para fazer política, e sim porque, semelhante ao que Goldman (2006) afirma em relação à batucada afro, é “uma das dimensões essenciais dos processos de criação de territórios existenciais” (p. 18), ou ainda, nas palavras de Stengers (2018, p. 459) ao se referir à magia das bruxas neopagãs ecofeministas, a sua

⁷⁵ Curso da Escola “As Pensadoras” - Escola de Formação para o estudo teórico-metodológico das obras de grandes pensadoras.

eficácia é “a convocação daquilo cuja presença transforma as relações que cada protagonista entretém com os seus próprios saberes, esperanças, medos, memórias, e permite ao conjunto fazer emergir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de produzir”.

Assim, o contraste *política da presença* é criado, pois para além das possíveis equívocações em torno da forma com que a voz é mobilizada na ação política, vimos também uma política que é de corpos em ato, em performance, portanto, uma política que necessita de corpos para existir e para manifestar presenças, como a dos ancestrais que compõem com o referido ritual, que se deu a partir do canto, da fumaça, de ações mobilizadas pelos corpos em movimento. Então, a questão aqui é falar em *presença* para ir também além dos discursos políticos, pois se reitera a necessidade de se considerar a presença de corpos – e do que eles presentificam - na ação política, sendo aqui o corpo entendido como mais do que um organismo biológico, corpo como plano intermediário, feixe de afecções e origem da perspectiva⁷⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Desse modo, nomear enquanto *política da presença* foi o meio que escolhi para produzir uma divergência entre modos de fazer política com o intuito de auxiliar no processo descritivo, e não representa referência a uma oposição entre voz e corpo. Isso porque é evidente que na *política da presença* os discursos são fundamentais, a palavra é fundamental, os discursos de lideranças são centrais nos eventos, assim como as falas das anciãs, feitas diretamente ou referenciadas por outras mulheres. Esses discursos são, inclusive, acionados intensamente aqui no texto. Do mesmo modo, na forma usual de se fazer política, centrada no aparelho do Estado e nos partidos políticos, as ações não se dão sem consequências diretas às vidas indígenas, como veremos nas descrições acerca da *política de morte*. Portanto, a denominação *política da presença* é apresentada enquanto criação de divergência de minha parte, cujo intuito é auxiliar a mostrar descritivamente como as marchas se fazem presença e as presenças que elas trazem.

Cabe ainda mencionar que as mulheres indígenas que se deslocaram até Brasília-DF para a 1ª marcha não representavam um grupo homogêneo, muito pelo contrário, pois demonstraram se tratar de uma grande composição de diferenças, onde muitas vezes a organização e convivência durante o evento se dava mais com base na divisão entre povos do que com base na denominação mulheres. Essa composição de diferenças se une porque algo

⁷⁶ No *perspectivismo ameríndio*, desde povos amazônicos, a diferença de perspectiva é “localizada nas diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afetações (no senso de Spinoza, as capacidades do corpo de afetar e ser afetado por outros corpos) é o campo e instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 251). De todo modo, é importante a ressalva de que se trata de uma teoria etnográfica, localizada, não é uma compreensão universal e compartilhada entre todos os povos indígenas existentes.

muito precioso está em jogo. Shirley Krenak logo na abertura do evento tratou de informar: *a auto-organização das mulheres indígenas e a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas são um chamado da terra*. O *chamado* opera de forma similar com a *presença* e aqui se destaca por ter sido acionado em inúmeros momentos da marcha, e por remeter a algo da ordem da escuta dessas mulheres indígenas. O que elas escutam? Que escuta sensível é essa dessas mulheres, capaz de ouvir um *chamado* e prolongá-lo através de um evento que reuniu mais de 2.500 pessoas? E ao ouvir sobre esse *chamado da terra*, também fui levada a me questionar: se a terra chama, como é que se escuta?

Essa é uma pergunta que me transportou diretamente para os dias anteriores à realização da 2ª marcha, exatos dois anos após ouvir sobre o *chamado da terra* durante a 1ª marcha. Nesses dias eu me preparava para o trabalho de campo em Brasília-DF, estava assistindo algumas entrevistas que as lideranças femininas indígenas concederam durante o Acampamento “Luta pela Vida” em agosto de 2021 e uma entrevista com a Sonia Guajajara me chamou atenção. Uma jornalista perguntou à Sonia *se a mãe terra escrevesse para o mundo de hoje uma carta, o que ela diria?* Sonia tratou logo de responder *ela já escreveu né?* [risos] *essa carta já tá escrita e ela continua gritando com seus sinais que já tá dando ao mundo né*. A resposta de Sonia rapidamente me remeteu às minhas anotações de campo quanto ao *chamado da terra* e me respondeu os questionamentos acima com um novo questionamento: *será que nós brancos temos dificuldade em ouvir o chamado porque esperamos que ele venha na forma de uma carta - em pele de papel?*

A referência à *pele de papel* veio da lembrança da amiga Franciele, com a qual comentei sobre essa percepção, e que me recordou do capítulo “As flores do sonho”, do livro “A Queda do Céu”. Nele, Davi Kopenawa fala sobre o costume dos brancos de desenhar suas palavras. Davi fala que para os Yanomami os dizeres dos ancestrais nunca foram desenhados como os brancos fazem, mas eles continuam presentes no pensamento indígena. Os grandes xamãs ensinam a palavra dos cantos e a fazem crescer no pensamento, assim aprendem a pensar direito com os *xapiri*. É um modo de estudar que não precisa das *peles de papel*, mas que faz com que nunca se pare de escutar as palavras:

não precisamos gravar o olhar em peles de papel para nos lembrarmos das palavras dos *xapiri*! Elas estão coladas em nosso pensamento e surgem em nossos lábios, sem fim, assim que viramos espíritos. É por isso que somos capazes de revelá-las em seguida aos que nos escutam. São essas palavras sobre as coisas que vi em sonho que eu tento explicar aos brancos para defender a floresta (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 466).

Para Davi, o branco que fixa o olhar na *pele de papel* é o mesmo que desconhece o *saber ver* a floresta. Sandra Benites (2018)⁷⁷ conta que sua avó ensinou que não se pode acreditar muito no papel, pois ele é cego, “a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta”, pois se trata de um conhecimento parado, que não acompanha o movimento (BENITES, 2018, p. 66), por isso falar na língua guarani é viver na língua guarani, no caminho de *Nhandesy ‘Ete* (“nossa mãe verdadeira”). Na dissertação da liderança Célia Xakriabá (CORREA XAKRIABÁ, 2018)⁷⁸ ela menciona a importância da escuta para aprender a prática ancestral Xakriabá de jogar *loas*: é necessário saber *ouvir, prestar atenção*. Já Veron (2018, p. 35)⁷⁹, ao falar os princípios que regem a construção do ser Kaiowá, menciona o *Tekonhê’ërendu*, saber ouvir e obedecer, saber ouvir a terra, saber ouvir a mata, entre tantos seres, para então saber falar e como falar, pois para isso um Kaiowá precisa aprender a ouvir primeiro.

A relação que estabeleço entre, de um lado, chamado e escuta e, de outro, a nossa ênfase ocidental na *pele de papel* coloca a questão: seria o branco capaz de escutar a terra? E aqui, com branco, me refiro a esse lugar geopolítico de produção do conhecimento lido como ontologia moderna/ocidental. Parece-me que o *chamado da terra* traz consigo a necessidade de pensar sobre diferenças de escuta, entre a sociedade não indígena e as sociedades que resistem às divisões que estamos tão bem acostumados, como a divisão entre cultura e natureza. Penso, então, que o *chamado da terra* pode ser lido como um apelo à escuta e um convite de abertura à equivocação.

Presença e chamado como singularidades que nos informam sobre modos divergentes de habitar a terra, por meio dos quais se criam mundos. Há de se destacar que outras noções também surgem, como *gênero e mudanças climáticas*. E por meio de narrativas permeadas por essas palavras, as lideranças também buscam sensibilizar a escuta da sociedade não indígena, como para a luta pelo fim da violência contra mulheres indígenas e a pauta da demarcação das terras indígenas como um caminho para barrar as mudanças climáticas. Essas noções que emergem do pensamento moderno ocidental são amplamente propagadas – pela

⁷⁷ A dissertação de mestrado de Sandra Benites (BENITES, 2018) discute questões relacionadas a conflitos entre a tradução e a educação Guarani imposta nas aldeias como escola formal, no campo do bilinguismo. Para tanto, a autora faz descrições relacionadas ao modo de vida Guarani Nhandewa, sobretudo, histórias que são a base da formação de condutas, crenças e personalidades específicas, como a formação que diferencia mulheres e homens com base na história de *Nhandesy ‘Ete* (“nossa mãe verdadeira”).

⁷⁸ A dissertação de Célia Xakriabá (CORREA XAKRIABÁ, 2018) aborda os saberes e fazeres presentes no território Xakriabá, com ênfase nas experiências de educação indígena no período anterior a chegada da escola e após o seu “amansamento”.

⁷⁹ A dissertação de mestrado de Valdelice Veron (VERON, 2018) é, conforme a autora nomeia, uma *etnografia indígena*, que discute o modo de pensar do povo Kaiowá, com ênfase no rito *kunhakoty*, desde a Terra Indígena Taquara no Mato Grosso do Sul.

academia, por organizações não governamentais, por programas sociais, etc – enquanto relevantes para descrever contextos indígenas e também suas lutas políticas.

Bruce Albert (1995) chama atenção ao papel da retórica indigenista de aliados do movimento indígena, como ONGs e Igreja Católica, sobretudo no processo de “ecologização” do discurso de lideranças indígenas a partir da década de 1990. No entanto, o autor considera que longe de avaliar os discursos indígenas como “efeitos ideológicos” dessa influência é preciso dar atenção ao desenvolvimento por parte das lideranças indígenas, de uma “simbolização política” complexa e original que jamais é reduzida à retórica indigenista do Estado e dos aliados do movimento indígena.

O discurso político indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação através das categorias brancas da etnificação ("território", "cultura", "meio ambiente"), e uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato. Nada nos autoriza a separar estes dois registros em nome de uma suposta "autenticidade", nem a tomá-los por estanhos ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. [...] São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial (KOPENAWA e ALBERT, 1995, p. 4).

Dessa forma, Albert (1995) demonstra existir no discurso de Davi Kopenawa uma associação da narrativa indígena com imagens que o branco tem sobre o indígena, bem como com uma leitura indígena da sociedade não indígena, levando o discurso a uma reelaboração discursiva, altamente criativa. Esse discurso resultante da reelaboração – discurso reelaborado - é da ordem de um mal-entendido produtivo – ou seja, um “mal-entendido” político que gera produtividade para a causa indígena, traz para a luta indígena uma ação política efetiva diante da sociedade não indígena, como o apoio do movimento ambientalista (ALBERT, 1995). Anna Tsing (2005) utiliza da noção de “fricção” para se referir ao entendimento de que categorias “universais” são “adaptadas” com a criação daqueles que se encontram com elas, como no caso dos povos indígenas que se apropriam criativamente de categorias ocidentais em prol de suas próprias agendas, gerando acordos de ordem prática, pois não se trata de uma busca por consensos.

Interessa perceber que a própria liderança Célia Xakriabá fala sobre a incorporação por parte dos indígenas de noções externas em suas políticas (CORREA XAKRIABÁ, 2018), enquanto um *amansamento* em face de uma indigenização de conceitos a partir de seus próprios termos (cosmologias indígenas). De todo modo, a partir da *presença* e do *chamado* é também perceptível que as narrativas e ações das lideranças indígenas envolvidas com a 1ª

marcha, além de representarem uma ação política efetiva, no sentido de gerar produtividade para a causa indígena, são ao mesmo tempo ação cosmopolítica⁸⁰, no sentido de que trazem à tona composições outras, que não foram convidadas a participar da política ocidental, mas que habitam a prática criativa de mulheres indígenas com suas potências de agir.

Além disso, seus discursos e ações também levam a pensar em uma proposição cosmopolítica, nos termos de Stengers (2018), porque colocam a política ocidental “em presença” daqueles desqualificados como parte dela e também “em presença” da diferença, do divergente. Quando questiono “como que se escuta a terra?” ou se “seria o branco capaz de escutar a terra?”, fico pensando em uma política, de certo modo, “desencantada”, de representação humana, posta diante de uma *política da presença* que provoca “desacelerações” à própria política ocidental. Portanto, acredito que, com isso, se trata de estar diante de uma questão cosmopolítica. Em reforço ao posicionamento de que não me refiro à política em equivalência a noção tradicional de *pólis*, reitero que pensar a política feminina indígena como prática criativa também envolve pensar a forma com que ela se faz *presença* (se faz aparecer) e o que ela faz *presença* (faz aparecer), bem como o fato de que faz ver/notar divergências.

2.4 INDÍGENAS MULHERES EM MOVIMENTOS E A CIRCULAÇÃO DISCURSIVA DO GÊNERO

Logo após tomar a decisão de pesquisar junto às marchas das mulheres indígenas, busquei proximidade com produções acadêmicas acerca da mobilização feminina indígena. Nesse ínterim, notei que as mobilizações protagonizadas pelas mulheres indígenas têm sido comumente lidas pela ótica de emergência de um “movimento de mulheres indígenas” (SACCHI, 2003, 2006, 2012; ORTOLAN MATOS, 2012), que reitera pautas do movimento indígena “ampliado”, ao mesmo tempo em que traz demandas das mulheres, lidas como demandas específicas de gênero. Esses estudos cumprem o papel de trazer registros importantes acerca do processo de mobilização feminina indígena, principalmente em décadas anteriores quando da emergência de inúmeras organizações femininas indígenas, sobretudo na região amazônica, e da participação de mulheres indígenas em esferas de elaboração de políticas públicas de gênero.

⁸⁰ Ação política efetiva e ação cosmopolítica não são separadas, são assim descritas apenas para fins explicativos.

No final da 1ª marcha, que foi meu primeiro contato com algo em torno do movimento de mulheres indígenas no Brasil, foi referido que a luta das mulheres indígenas considerava a necessidade de *retorno* à complementaridade entre *feminino* e *masculino*, sem isso atribuir uma *essência* ao homem e a mulher. Essa afirmação, por si só, já me colocou muitas questões. Dessa forma, emergiu a necessidade de compreender, ao menos de maneira geral, a forma com que as relações de gênero têm sido abordadas na etnologia indígena brasileira. Ao ler alguns desses estudos, pude perceber que o gênero teve uma incorporação um tanto quanto tardia na etnologia indígena (a partir da década de 1970), e posteriormente veio a “perder força” diante do entendimento de que seria uma questão secundária frente a distinções outras, vindo então a ganhar novo fôlego na última década (MATOS, SANTOS e BELAUNDE, 2019).

De maneira geral, tanto Maizza (2017a) quanto Matos (2019) argumentam que, em se tratando das sociedades indígenas brasileiras, os estudos de gênero na etnologia indígena comprovam a não pertinência do pressuposto de dominação masculina no contexto das Terras Baixas Sul-americanas. Dentre os estudos citados, evidenciam-se os de Overing (1986), Belaunde (1992) e McCallum (1999), que contribuíram de maneira fundamental para descartar a clássica suposição de existência de uma subordinação feminina universal e para a solidificação da perspectiva de complementaridade entre homens e mulheres nas sociocosmologias amazônicas. Ocorre que, de maneira mais recente, a própria noção de complementaridade - no modo como tem sido posta - vem sendo complexificada. Matos (2018), por exemplo, traz a possibilidade de se pensar a complementaridade enquanto relações de intensidade e não de dualidade, afirmando que tanto o fazer masculino quanto o fazer feminino são produtores de socialidades e parentesco *matses* (MATOS, 2018) ou, ainda, pensando gênero como relação de diferença articulada a outras relações (em termos de perspectiva) e não a um binarismo dualista (MATOS, 2019).

Já Araujo e Maizza (2022) chamam atenção ao fato de a etnologia indígena ter posto a questão de gênero nos termos de “problemáticas ocidentais”, ou seja, encarcerado relações de gênero dentro do casamento, da heterossexualidade e do binarismo - e assim reiterado a família heterossexual como modelo de parentesco, operando para a ideia de uma divisão sexual do trabalho complementar⁸¹. As provocações das autoras convidam ao questionamento à universalização da lógica da complementaridade sexual e a se pensar em outras criatividades

⁸¹ A crítica das autoras é que a complementaridade, embora não reproduza a divisão público e doméstico, reproduz um dentro (parentesco/local) e fora (global/político). Uma espécie de complementaridade biológica reprodutiva que acaba por extrapolar para uma complementaridade social na forma de divisão sexual do trabalho (ARAUJO e MAIZZA, 2022, p. 15).

descritivas como a noção de *suplementar*⁸². Desse modo, me parece que na etnologia brasileira se trata de um campo de estudos com debates atuais e com a possibilidade de ganhar novos contornos no próximo período, sobretudo ao se considerar a crescente visibilidade da mobilização feminina indígena contemporânea e os esforços mais recentes de pesquisa (MATOS, 2018, 2019; MAIZZA, 2017a, 2017b, 2021; ARAÚJO e MAIZZA, 2022).

Dado esse contexto – e considerando que a tese não se propõe a analisar relações de gênero em contextos indígenas locais - me pareceu oportuno realizar certa localização prévia diante de alguns debates mais gerais que dialogam diretamente com o tema da tese, sobretudo aqueles em torno da existência de feminismos diversos e da mobilização do gênero enquanto categoria de análise, visto que é em torno desse conceito que a noção de “feminino” – mobilizada no documento final da 1ª marcha - se localiza nas reflexões acadêmicas do pensamento ocidental. Assim, realizo um breve apanhado acerca de como o gênero tem sido acionado no pensamento feminista ocidental e de como ele vem sendo complexificado e até mesmo questionado desde formulações que tecem críticas a sua universalização. Busco com isso também ter certo cuidado, pois entendo que ao entrar no terreno de descrever criações políticas de mulheres indígenas, corro o risco de inscrever suas singularidades dentro de termos que são meus – dadas as minhas próprias concepções – ou então dentro de termos conceituais que limitem as suas práticas criativas em torno das marchas.

No pensamento ocidental, o gênero ganha novo espaço com a elaboração de Joan Scott (1995), que o consolida como importante categoria de análise para as Ciências Sociais. Com Scott (1995), as diferenças de gênero passam a ser consideradas como construções sociais que se dão em relação e que são impostas a corpos sexuados, e não como aspectos biológicos essenciais aos diferentes sexos, o que faz com que o feminino e o masculino sejam entendidos como construídos e não como “naturais”, pois são contextualizados e historicizados, comportando variações no tempo e no espaço. O ponto de partida foi, portanto, um desprendimento de concepções essencialistas e biologizantes. Outro aspecto importante da formulação da autora foi o entendimento de que a relação entre gêneros atua enquanto relação de poder, operando em prol de desigualdades e divisões binárias, percepção essa que é norteadora de grande parte dos estudos que versam sobre desigualdades de gênero.

No entanto, não é novidade que essa percepção é cada vez mais complexificada, desde estudos protagonizados por mulheres de diferentes partes do mundo. Judith Butler (2003) representa bem um campo de estudos no qual se busca subverter a própria divisão gênero e

⁸² Suplementação então enquanto um modo de articular diferenças. Notoriamente, essa é uma questão para a qual cabe a realização de etnografias no sentido que as autoras propõem (ARAÚJO e MAIZZA, 2022).

sexo, demonstrando que tampouco sexo se trata de algo “natural”, ou substância para o gênero⁸³. Estudos conduzidos à luz da interseccionalidade e do feminismo negro (CRENSHAW, 1989, COLLINS, 2001; 2019; AKOTIRENE, 2018), por outro lado, convidam a questionar o sujeito universal “mulheres” e, conseqüentemente, as análises das relações de gênero que desconsideram a raça, ou seja, trazem a percepção de que os sistemas de opressão (classe, gênero e raça) não são separados e possuem o mesmo grau de importância enquanto categorias de análise.

No contexto latino-americano, há uma série de formulações acerca da questão do gênero, comumente posicionadas sob o guarda-chuva do feminismo decolonial. Como exemplo, cito as feministas comunitárias latino-americanas, para as quais o sistema de gênero colonial – imposto no processo de colonização – se entronca com um patriarcado ancestral que já vinha se desenvolvendo dentro das culturas indígenas (CABNAL, 2010; PAREDES e GUZMAN, 2014)⁸⁴. Já no que diz respeito às análises decoloniais de Maria Lugones (LUGONES, 2008), há o entendimento da imposição de um sistema de gênero – a colonialidade de gênero – enquanto uma imposição da colonização, que toma como base a divisão moderna entre humanos e não-humanos para determinar quem pode ser sujeito de gênero. Próximo do que observa Maria Lugones, temos Oyèrónke Oyewumí (OYEWUMÍ, 2016; 2021), pesquisadora nigeriana, que também considera o sistema de gênero como uma imposição colonial. No entanto, a contribuição de Oyewumí vai além quando questiona a pressuposição do gênero como categoria universal de análise, pois a autora não considera que gênero seja uma categoria de análise “relevante” para qualquer lugar do mundo. Oyewumí considera que a unidade fundamental na sociedade iorubá, ao contrário do gênero, se dá com o par Ìyá-prole⁸⁵.

Com isso, autoras como Lugones e Oyewumí trazem esse entendimento da inexistência do sistema de gênero anterior à colonização e sua imposição colonial nos contextos em questão (latino-americano e africano), no entanto, divergem quanto à relevância do gênero como categoria de análise. Nessa esteira, penso ser fundamental também considerar formulações outras, como exemplo as associadas ao Mulherismo Africano cunhado por Clenora Hudson-Weems e que no Brasil tem protagonismo de mulheres negras como a

⁸³ Pode-se dizer que a principal desconstrução é em termos da divisão sexo/natural e gênero/construção social.

⁸⁴ Cabe destacar que as feministas comunitárias não consideram o feminismo comunitário como uma vertente do feminismo. Como afirma Julieta Paredes “não somos feministas, somos feministas comunitárias”, pois partem das memórias das lutas das ancestrais e não da memória da revolução francesa.

⁸⁵ Conforme, Oyèrónke (2016), a palavra ìyá é comumente traduzida para mãe, no entanto, é uma tradução limitada, visto que no ocidente maternidade é uma instituição generificada. Na perspectiva iorubá, ìyá é categoria sócio-espíritual, não deriva de noções de gênero.

filósofa Katiuscia Ribeiro. Mulherismo se distancia de formulações feministas, traz um pensamento matriarcal afrocêntrico e materno-centrada por meio da categoria mulher⁸⁶ (e não gênero) e propõe a criação de critérios próprios para avaliar as realidades das mulheres africanas e em diáspora. Parte do pressuposto de que há sociedades que não possuíam um sistema de gênero como unidade fundamental de organização social.

Esse breve encontro com algumas formas com que gênero vem sendo mobilizado na etnologia indígena e no campo feminista demonstra uma grande diversidade de abordagens e que existem questões postas em debate. Evidentemente, não tenho a pretensão de esgotá-las com essa tese⁸⁷, dado o seu caráter e foco principal. Ainda assim, percebo que a forma com que mobilizamos gênero também influencia no modo com que operamos nossas descrições, inclusive no que tange às movimentações políticas de mulheres indígenas. Vale mencionar que o meu encontro com a produção feminista em torno da noção de gênero também se deve ao esforço que fiz no período da qualificação de meu projeto de tese, pelo entendimento de que essa noção me auxiliaria nas descrições de campo.

De todo modo, também aconteceram outros encontros - com situações de campo e com apontamentos feitos em produções acadêmicas de mulheres indígenas – que me provocaram certa “desaceleração” do pensamento. Eles me fizeram ter mais cautela, por em suspenso definições e buscas prévias, para então favorecer a prática de pensar outras possibilidades, em acordo com aquilo que emergiu do próprio trabalho de campo, priorizando pensar então nas diferenças em torno do “feminino” a partir da mobilização das mulheres indígenas por meio de marchas. Entre eles, o encontro com narrativas de mulheres indígenas, lideranças e pesquisadoras - como Ana Manoela Primo dos Santos Soares e Jozileia Schild Kaingang – nas quais observei que se tem optado pelo uso de expressões como “indígenas mulheres em movimentos”, “movimentos de indígenas mulheres”, “redes de indígenas mulheres”, como meio de demarcar a diversidade e amplitude em termos de mobilização feminina indígena, mas também como uma ênfase em se demarcar uma precedência do termo “indígena” diante do termo “mulher”. Primo dos Santos Soares (2021, p. 2) faz uso da expressão *indígenas mulheres* por, em consenso com outras indígenas mulheres acadêmicas, considerar que a palavra indígena deve vir antes, pois “antes de sermos mulheres, somos indígenas, somos Karipuna, Guajajara, Baré, Tembé”.

⁸⁶ Cabe considerar que mulherismo vem de mulher, no entanto, não pretende equivalência com a forma ocidental biologizante de considerar a categoria mulher.

⁸⁷ Reitero que nesse estudo não se pretendeu analisar diferenças de gênero dentro dos contextos sociocosmológicos indígenas, tampouco versar quanto à centralidade ou não das relações de gênero, o próprio formato dessa tese não permite chegar a esse tipo de conclusões.

Já nas palavras de Aline Kayapó⁸⁸ durante o evento promovido pela UFRGS, *antes das antepassadas serem consideradas mulheres, elas já estavam em luta*. Em Schubert, Lopes Kayapó e Ulrich (2020) se utiliza a expressão *indígenas mulheres* para afirmar que “gênero veio depois, somos anterior”. Também observei essa substituição de “mulheres indígenas” para “indígenas mulheres” sendo feita nos documentos elaborados e divulgados pela ANMIGA e nos espaços de debate que promovem. Desse modo, pode-se falar no uso do termo *indígena mulher* enquanto um significativo posicionamento político de organizações femininas indígenas e de pesquisadoras indígenas. Também faz-se importante informar que, reiteradamente, nos eventos das marchas as violências que acometem as mulheres indígenas são lidas como uma *herança colonial* e há a perspectiva de se falar em *feminino* e *masculino* sem estabelecer uma *essência* ao homem e a mulher, visto que essa prática de “essencializar” é tida como parte do *machismo* trazido pelos *européus*.

Outro aspecto a ser considerado é a inexistência de um posicionamento “coletivo” acerca da adesão ou não ao feminismo, pois o mesmo não aparece enquanto ideia força do movimento de mulheres indígenas, no sentido de ser um daqueles termos que aparecem em faixas, cartazes e falas ou nas frases de efeito. Durante o seminário “Feminismos Descolonizados: pensadoras indígenas latino-americanas” que acompanhei em maio de 2021, a liderança Jozileia Kaingang comentou que inexistente uma coalisão feminina indígena sobre feminismo indígena e que o coletivo não aposta no embate – acerca de disputar a relevância ou não entre e quem é e quem não é – como meio de chegar a um consenso. Nos eventos que protagonizam são realizados espaços e momentos em que se discutem a questão das desigualdades e violências de gênero que acometem as mulheres indígenas, mas isso não tem levado automaticamente a uma autodenominação enquanto “movimento feminista”.

Cabe considerar que há sim lideranças que se consideram abertamente feministas, como é o caso de Jozileia Kaingang, quem diz ter maior proximidade com o feminismo comunitário, pois feministas europeias são *muito jovens* e a luta da mulher indígena precede a luta das europeias. Outras, como Célia Xakriabá, que não se autodenomina como tal, afirma que enquanto indígena não é algo que se considera sozinha, não se considera feminista sozinha, que a luta da mulher indígena é *antes do conceito e vai ser pós-conceito*, prefere então a definição *mulheres indígenas lutam por igualdade*, a qual não se dá sem a garantia do *vínculo com a terra*. Telma Taurepang, durante a live “Mulheres indígenas: o sagrado da existência e o nosso espaço de direitos” no ATL Online 2020, trouxe a percepção de que para

⁸⁸ Estudante indígena pertencente ao povo Mebengokré, fundadora do Movimento Plurinacional Waykarunas – Rede Ancestral artístico-filosófica de Indígenas Mulheres.

a mulher indígena é o *feminino* que ocupa os espaços e que precisa dessa visibilidade, porém de que também é necessário que se reflita sobre o que o feminismo significa para as mulheres indígenas, qual o olhar da mulher indígena para o feminismo, considerando as várias vertentes existentes.

Há também lideranças como Elisa Ramos Pankararu, liderança e pesquisadora, que têm feito investidas em torno do incentivo à reflexão sobre feminismo indígena no Brasil (RAMOS, 2019). Em sua dissertação, a autora fala sobre a necessidade de se fazer entender que homens e mulheres são diferentes para harmonizar e equilibrar a vida e de que suas lutas são para contrariar as mazelas da colonização e fortalecer a essência de harmonia entre as vidas, pois a violência do patriarcado é uma desarmonia que contrapõe a forma de viver a partir da grande mãe terra. Nesse ínterim, o corpo da mulher indígena em luta é um corpo de luta coletiva. Para Ramos (2019), um feminismo indígena estaria permeado, em primeiro lugar, pela espiritualidade das mulheres indígenas, mas também pelo território, pelo corpo e pela história dos povos.

Aqui, se reiteram as observações feitas por Dutra (2019), de que nesse aspecto há uma multiplicidade de posicionamentos entre lideranças femininas indígenas. Ao encontro disso, vejo as afirmações de Ana Manoela Karipuna (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2021), em seu artigo sobre movimento de indígenas mulheres, onde considera que, embora não seja possível afirmar a existência de um movimento feminista indígena, é esperado que existam indígenas que se colocam como feministas, sobretudo quando se considera aquelas que circulam entre seu território indígena e espaços da sociedade não indígena. A autora também menciona que se o movimento será interpretado como feminista é algo que está em processo de discussão no Brasil. Primo dos Santos Soares (2021, p. 4) reitera que, de todo modo, a possibilidade de se nomear os movimentos de indígenas mulheres como “feminismos indígenas” se daria como uma “estratégia política” para estar em novos espaços de tomada de decisão, uma vez que, se for para falar em feminismo indígena no Brasil só seria possível falando de feminismos indígenas, no plural, porque eles seriam muitos, “tanto o quanto o são as quantidades de povos originários” e que se trata de algo que depende da decisão das mulheres de cada povo em assim se nomear, e não algo a ser feito em “caráter nacional”.

Para indígenas que compõem o Movimento Plurinacional *Wayrakunas* – rede ancestral artístico-filosófica de indígenas mulheres – é impossível a existência de um feminismo indígena, pois a resistência feminina ancestral não se resume ao feminismo, ainda que elas se referenciem em feminismos como o decolonial, o comunitário e o ecofeminismo (KAYAPÓ e FLORES, 2021). A pesquisadora indígena Geni Núñez também faz suas considerações nesse

sentido (LESSA, 2021, p. 47) ao afirmar a inexistência de consenso quanto à autoafirmação como feministas indígenas e, mais além, ao alegar que reconhecer a concretude das violências de gênero e seus efeitos não implica ter que pactuar com a mitologia sobre a qual a violência se ancora, delineando assim importantes críticas à postura de se considerar o afastamento de mulheres indígenas da noção de feminismo como uma falta de consciência, uma ausência de inteligência, uma vez que, é possível discordância e recusa conscientes.

É interessante notar, aqui, que essa recusa à definição de suas mobilizações como feministas não é uma novidade, é relatada por Hache (2016), no que tange ao ativismo ambiental de mulheres. Ao fazer uma retomada acerca das mobilizações antinucleares ecofeministas da década de 1980, a autora também chama atenção a mobilizações outras de mulheres que ocorrem em período anterior e em concomitante com as manifestações antinucleares. Um dos exemplos que traz é do movimento *Chipko* de mulheres indianas, mulheres estas que não se autodenominavam ecofeministas⁸⁹. Suas lutas eram em defesa de seus corpos, que estavam em perigo porque suas vidas estavam em jogo devido à destruição das florestas. Desse modo, suas lutas se centravam na reivindicação de outras formas de vida contra a devastação de seus mundos pelo capitalismo e em acordo com o que significava para elas viver com a floresta.

Em outro exemplo, Hache (2016) menciona os movimentos de justiça ambiental que se destacam nos Estados Unidos na mesma época das lutas antinucleares. Esses foram movimentos enraizados nas lutas pelos direitos civis das populações negras, com amplo protagonismo de mulheres racializadas, sem com isso incorrer em uma autodenominação dessas mulheres como feministas/ecofeministas. Para a autora, essas mulheres defendiam articulações muito próximas daquelas reivindicadas pelas ecofeministas, no entanto, não se reconheciam feministas ou ambientalistas porque esses termos têm uma história, e não é a história delas. O mesmo afirma em relação às populações indígenas norte-americanas que reivindicavam suas próprias articulações com a natureza, sem precisar com isso reivindicar caráter feminista ou ambientalista a suas lutas. Na visão da autora, esses exemplos acenam para o emaranhado da construção social da raça e da natureza na modernidade, onde para muitas mulheres a colonização e o fato de serem racializadas vêm “antes” do fato de serem mulheres.

Trago esses exemplos, pois, ao tomar conhecimento deles, percebi algumas conexões com as situações supracitadas: a não autodenominação como movimento feminista, a

⁸⁹ Suas movimentações passam a ser assim lidas posteriormente, devido à influência de Vandana Shiva que se autodenomina ecofeminista (HACHE, 2016).

afirmação das violências de gênero como *herança colonial*, a opção por *indígena* preceder *mulher*, a articulação que fazem entre mulheres indígenas e terra em seus discursos. Além disso, o fato das considerações de Hache (2016) dizer respeito à forma com que mulheres articulam suas lutas à luta em defesa da natureza em mobilizações específicas, me faz pensar na necessidade de deixar explicitado em meu texto que as criações políticas à que me refiro giram em torno de uma mobilização específica, a marcha das mulheres indígenas, que é de emergência recente e se relaciona ao âmbito do movimento indígena nacional.

Diante desse cenário, cabe mencionar como a ANMIGA, articulação de mulheres indígenas de caráter nacional que está à frente das marchas, se apresenta: *movimento ancestral, tradicional e social, criado e constituído por indígenas mulheres dos seis biomas brasileiros, desde o chão da aldeia ao chão do mundo*. E, como afirmou Célia Xakriabá durante a 2ª marcha, que *a marcha das mulheres indígenas foi antes mesmo de existir movimento social*, porque é um movimento *tradicional, ancestral*, porque *quando atacou a terra, atacou todas as mulheres*. Assim, o que é inegável hoje é que estamos diante de um protagonismo feminino indígena em mobilizações de caráter nacional, que traz seus contornos próprios, suas singularidades, a exemplo da forma marcha, que na atualidade é o evento feminino indígena de maior proporção. Digo isso para reiterar que as descrições postas em voga não se referem a descrições sobre o movimento indígena, pois a marcha por si só já é um acontecimento que merece uma descrição pormenorizada, com atenção especial a sua forma e às formas de se fazer ver e aparecer nas ruas, o que priorizo nessa pesquisa.

Portanto, ao adentrar nas descrições das criações políticas de mulheres indígenas em torno das marchas, aposto em conexões parciais com elaborações teóricas advindas de algumas vertentes feministas, como feminismo comunitário, ecofeminismo e formulações de feministas engajadas com questões ecológicas, no entanto, não de forma a nelas enquadrar suas ações e discursos. Ainda, dou atenção aos momentos em que a armação teórico-política de gênero é acionada em seus discursos, de maneira a pensar em aproximações e distanciamentos. De todo modo, opto por priorizar nesse estudo um movimento de abertura à possibilidade de se pensar que outras diferenças emergem a partir da presença das mulheres indígenas, ou seja, dou atenção a que diferenças emergem do modo singular de fazer política em torno das marchas - singularidades em ato.

2.5 O ENCONTRO COM A 2ª MARCHA: LEVANTE CONTRA A *POLÍTICA DE MORTE*, CHAMADO PARA *REFLORESTAR*

O encontro com a 2ª marcha se deu de forma muito distinta do encontro com a 1ª marcha, e demarcou a possibilidade de maior imersão em campo durante o período de pesquisa. Por esse motivo, introduzirei nesse tópico algumas questões gerais sobre a 2ª marcha. Uma das principais particularidades da 2ª marcha diz respeito ao momento em que se deu o evento, permeado por um contexto mundial pandêmico. Desse modo, foi um evento mediado por fluxos e atravessamentos não tão convencionais. O uso obrigatório da máscara. Do álcool gel. Do distanciamento. A exigência de duas doses da vacina contra covid-19 para permanecer no acampamento. Vejo, desse modo, que ainda que a 2ª marcha tenha sido *uma continuação da 1ª marcha*, como fala Cristiane Pankararu, foi também um acontecimento em seus próprios termos. O próprio contexto político foi outro, visto que a 1ª marcha aconteceu poucos meses após iniciar o mandato do ex-presidente Bolsonaro, ao passo que, a 2ª marcha aconteceu mais de três anos após e com consequências sendo sentidas pelos povos indígenas.

É, portanto, nesse contexto que a partir do trabalho de campo na 2ª marcha outras noções emergem e auxiliam nas descrições, como *reflorestar e política de morte* (ou *projeto de morte/plano de morte* – variações apreendidas em campo). Com isso, para o diálogo com as descrições da 2ª marcha, alguns outros conceitos foram acionados e serão apresentados, *assembleia pública e ação corporificada* de Butler (2018), por exemplo, são alguns deles. A imersão em campo permitiu notar a marcha como um evento que tem o caráter de grande assembleia, onde se manifestam os mais variados discursos, se estabelecem reuniões e encaminhamentos. No entanto, é principalmente uma assembleia enquanto *ação corporificada* no espaço público, dado que é a presença dos corpos que figura atos performativos nas ruas, denotando um modo de fazer política desde a relação entre corpos e espaço público.

Trago algumas considerações gerais em torno da 2ª marcha que auxiliam no entendimento das escolhas descritivas e teóricas. Nessa edição, o acampamento na FUNARTE contou com uma “área de saúde”, que foi coordenada em parceria com a Associação Brasileira de Saúde Coletiva - ABRASCO, com a Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, com o Ambulatório de Saúde Indígena da Universidade de Brasília, bem como em parceria com coletivos de mulheres negras e mulheres camponesas. Essa área foi composta por três tendas, a tenda da saúde, a tenda da medicina tradicional e a tenda do autocuidado, refletindo a preocupação por parte da organização com a saúde das delegações que vinham de todas as regiões do país. Nessa edição, a chegada das delegações foi pensada para acontecer, em sua maioria, no dia anterior às manifestações bolsonaristas de 7 de setembro de 2021, de maneira a garantir, segundo Cristiane Pankararu, maior tranquilidade na viagem e na chegada.

Foi anunciado ainda durante o evento que a 2ª marcha reuniu mais de 5 mil mulheres de 172 povos indígenas, vindas de todos os biomas. O acampamento da 2ª marcha, onde as delegações acamparam e a maior parte das atividades aconteceu, se deu no gramado da FUNARTE, da mesma forma que na 1ª marcha. A disposição do acampamento foi marcada pela tenda principal na área mais central, onde houve a montagem de um palco e foram dispostas inúmeras cadeiras, ainda que na maior parte do tempo o centro da tenda tenha sido para manifestações e atividades que dispensavam as cadeiras, que eram postas de lado. Nos dias em que aconteceu o julgamento no STF da terra indígena Laklãnõ-Xokleng, ali era montado um telão para ser possível acompanhar o julgamento. Próximo dali ficaram as tendas menores, as tendas dos biomas, onde aconteceu o credenciamento das delegações e também onde aconteceram muitas das reuniões de delegações. Nessas tendas as diferentes delegações foram recebidas, foi feito o credenciamento por biomas – favorecendo o controle de quem circulava no acampamento – e se realizou testes de covid-19. Ao lado da tenda principal, foi montada uma geodésica que foi utilizada no último dia do evento, para a cerimônia de lançamento do projeto *reflorestarmentes*.

Nos demais espaços do gramado, foram dispostos os acampamentos das delegações, marcados por barracas, lonas e, em muitos casos, faixas que identificavam as delegações. Houve também o espaço para a venda de artesanatos, que foi disposto nas laterais de uma pista de caminhada que atravessa o gramado da FUNARTE. Pelo que presenciei, esse é um importante espaço em termos econômicos, onde aconteceu a comercialização de artesanatos/artefatos indígenas para não indígenas que circulam pelo acampamento, bem como trocas entre os próprios povos. Outro meio significativo de obter ganhos econômicos, por exemplo, por mulheres Kayapó, foram as pinturas corporais, que possuem valores variáveis, cujo critério de definição não sei descrever. Não poderia deixar de mencionar as noites culturais, que foram sempre muito animadas. Na 2ª marcha, a animação ficou por conta da participação de DJs, rappers, cantoras e bandas indígenas, bem como pelo ritmo do piseiro⁹⁰ que acalorava as noites e pareceu proporcionar uma animação generalizada entre tanta diversidade de povos. Vale aqui destacar que esses momentos de maior descontração, geralmente no período da noite, eram regados de muita diversão e risadas entre mulheres. Eram evidentes também as junções nos acampamentos das delegações, que variavam desde momentos rituais, como presenciei entre os Guarani Mbya, churrascos entre delegações do

⁹⁰ Ritmo musical derivado do forró e com influências do funk.

Sul, festas diversas e até mesmo cultos evangélicos, como vi acontecer no acampamento Xokleng.

Durante a 2ª marcha também aconteceu a performance artística *Corpo-Território – Cabeça de Bicho*, criada pela artista indígena Lian Gaia que, com base em um sonho, criou uma performance de mulheres indígenas com corpos pintados com barro e o rosto coberto com penas, enquanto seguram um cartaz com a frase *o corpo da mulher indígena no Brasil não tem paz*. Nessa edição da marcha, também se contou com uma tenda das crianças, onde foram dispostos brinquedos infláveis e uma tenda jurídica onde se destacou a presença e a atuação da advocacia indígena. É importante também mencionar que na 2ª marcha foi dada muita atenção à coleta seletiva do lixo, desde a separação, triagem e destinação correta de todo o lixo gerado durante os dias do evento. Para tanto, a coordenação do evento contou com a União Nacional das Organizações Cooperativas Solidárias - UNICOPAS, por meio da qual se estabeleceu uma parceria com uma cooperativa de catadores de lixo que circulava pelo acampamento durante todos os dias. O resultado foi que todo o lixo gerado durante os dias da marcha (aproximadamente uma tonelada), passou pelo processo correto de separação, triagem e destinação para reciclagem, gerando para a marcha um certificado de *sustentabilidade*, anunciado pelas lideranças Cristiane Pankararu e Jozileia Kaingang enquanto uma importante ação da marcha das mulheres em prol da *sustentabilidade* na luta contra as *mudanças climáticas*.

Além disso, se na 1ª marcha era perceptível um importância do auxílio de organizações como ONU Mulheres, SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, União Brasileira de Mulheres - UBM e equipe de voluntariado para a realização do evento e lançamento de campanhas, na 2ª marcha se aparentou uma maior autonomia em relação à presença de parceiros, desde o protagonismo de diferentes lideranças em todas as equipes do evento, bem como no lançamento do *reflorestarmentes*, também protagonizado pela coordenação do evento. A equipe de comunicação, por exemplo, era composta oficialmente por pessoas indígenas, sobretudo jovens, ainda que o espaço fosse aberto ao voluntariado. Além disso, é necessário mencionar a presença da mídia contra hegemônica, a exemplo da Mídia Ninja, Mídia Índia, Deriva Jornalismo, Portal Catarinas, entre outros, que desempenharam um papel crucial para a divulgação do evento em tempo real, aumentando assim o alcance e a repercussão da marcha por meio do contexto *online*.

Além disso, destaca-se a presença de setores indigenistas, como no caso do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, que também dispuseram equipe de jornalismo ao acompanhamento e divulgação do evento. E, algo importante a pontuar, é o papel também

desempenhado por *influencers* indígenas, artistas famosos e, de certo modo, quaisquer outras pessoas portando aparelho celular. Aparelhos estes que se tornaram parte da ação da marcha, ao estender tudo o que ali acontecia aos quatro cantos do Brasil e do mundo, pois em cada acontecimento, tanto quanto as pessoas presentes, outras tantas acompanhavam por meio das transmissões ao vivo. Nesse âmbito, é evidente que refletir sobre a ação na esfera pública na contemporaneidade, também envolve notar a conjunção entre a rua e a mídia, de maneira com que a mídia seja vista como compondo a ação (BUTLER, 2018)⁹¹.

Quanto à presença das lideranças acompanhadas na 2ª marcha, percebi que Sonia Guajajara e Célia Xakriabá estavam diretamente envolvidas com a imprensa, dedicando tempo para gravação com mídia em geral, além de coordenarem inúmeros momentos do evento, como a cerimônia de lançamento do projeto *reflorestarmentes*. Jozileia Kaingang e Cristiane Pankararu estiveram desde antes de iniciar o evento fazendo a articulação com a Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal e também foram responsáveis por coordenar momentos importantes da 2ª marcha, como o painel de retomada do histórico das organizações de mulheres indígenas. Shirley Krenak coordenou a primeira equipe de segurança autônoma da 2ª marcha, equipe essa que foi fundamental para a sustentação do evento. A maior parte das lideranças também esteve na organização da 1ª marcha, como Puyr Tembê, Concita Sõpre, Ana Patte, Braulina Baniwa, para citar algumas, mas também foi perceptível o protagonismo de novas lideranças, como o caso de Samela Satere Mawé, jovem indígena que se destacou nas redes sociais durante a pandemia. As lideranças Puyr Tembê e Concita Sõpre alternavam a coordenação do palco na tenda principal. Foi nos momentos de chamar pessoas ao palco, chamar as manifestações para o centro da tenda principal que Puyr cristalizou o potente jargão do *chama, chama que elas vêm*⁹² que trouxe descontração em meio a momentos tensos nesses dias em Brasília. É importante comentar que assim como observei na 1ª marcha, na 2ª marcha as mulheres mantiveram a ocupação exclusiva da fala nos momentos oficiais do evento.

⁹¹ Segundo Butler (2018), é preciso considerar o encontro entre rua e mídia enquanto a constituição de uma versão contemporânea do espaço público, que é fundamental para as reflexões sobre a ação corporificada na esfera pública. Isso porque os corpos que estão ali expostos, devem ser notados como corpos situados naquele agora, mas além, pois por meio das mídias são transportados a outros tempos e espaços. Ali, a mídia não está simplesmente reportando uma cena e sim compondo a cena e a ação.

⁹² Esse jargão surgiu durante a 2ª marcha, quando em diferentes momentos do evento coordenados por Puyr Tembê ela o repetia para mobilizar as pessoas a participarem da plenária ou para chamar mulheres ao palco. Com o passar dos dias, foi sendo incorporado pelos participantes da marcha para outros fins, tornando-se inclusive um “meme” nas páginas de redes sociais das organizações indígenas e segue sendo utilizado nos eventos posteriores à 2ª marcha.

A programação oficial do evento comportou, para além da grande marcha nas ruas e da preparação espiritual para ela, uma série de outras atividades, como reuniões, audiência sobre direitos humanos e violências, acompanhamento da votação do Supremo Tribunal Federal - STF, ato de memória por Raissa Kaiowá e Daiane Kaingang, noites culturais, painéis como o de resgate do histórico de organização das mulheres indígenas, desfile de moda ancestral, performances artísticas e a cerimônia de lançamento do projeto *reflorestarmentes*. Importante também mencionar as redes de comunicação interna no evento. De maneira geral, para além dos momentos em que se fez uso do palco e microfone para repasses, a comunicação se deu por meio de uma rede de comunicação, as lideranças nacionais repassavam informações às lideranças locais por meio de reuniões, as quais realizavam reuniões com suas delegações para repassar aos demais. O caminho inverso também acontecia, por meio das lideranças locais era repassado à organização do evento demandas e/ou problemas que iam surgindo, como falta de água, procura por chás e remédios e encaminhamentos em caso de suspeita de covid-19⁹³.

A 2ª marcha também foi atravessada pelo ódio bolsonarista naqueles dias em Brasília. A meu ver, essa foi a parte mais “desafiadora” durante a 2ª marcha, acompanhar os efeitos que o ódio e o desejo por violência provocaram no desenrolar do evento, afetando as pessoas e a programação prevista. Pessoalmente, foi uma experiência de muita apreensão notar fluxos tão distintos em ambientes tão próximos. De um lado os rituais, as danças, o colorido dos corpos em movimento, do canto, do diálogo com outros-que-humanos, da terra que fala e que escuta a batida dos pés. A primazia dos movimentos. Do outro, as buzinas dos caminhões, o ronco das motos, o barulho dos helicópteros sobrevoando o acampamento, as ameaças, as armas de fogo, o verde e amarelo de sujeitos que engrossam as fileiras de uma *política de morte* em prol do impedimento dos movimentos. Um cenário de certa “disputa” acerca de quem tem o direito de ocupar os espaços públicos da capital do país, epicentro político.

Em um primeiro momento, esse ódio bolsonarista pareceu bem-sucedido em sua capacidade de diminuir potências e barrar movimentos. No entanto, fui notando que ainda que tenha afetado a programação do evento, não teve a capacidade de limitá-lo, barrá-lo, simplesmente porque ao em vez do movimento cessar, os fluxos seguiram e outras presenças foram chamadas à cena, de maneira a compor com a marcha no enfrentamento ao ódio bolsonarista. Agências outras-que-humanas que intercederam em momentos de proteção e de

⁹³ Não sei precisar quantos casos foram confirmados durante o evento. Em caso de positivar para covid-19, a pessoa era encaminhada a um período de isolamento fora do acampamento, em espaço privado que a organização do evento articulou junto a parceiros.

limpeza, interpelando *cuidado* com os corpos e espíritos, demarcando potências das criações políticas de mulheres indígenas. Diante do desenrolar dos fatos, nota-se que a potência da 2ª marcha se localizou justamente em sua capacidade de contornar e subverter essa situação, nos caminhos sinuosos percorridos em prol de se manter o movimento, os fluxos, de lutar da sua maneira, como se afirmou na faixa do povo Xokleng, estendida na entrada do acampamento *a força do guerreiro não se encontra no ataque e sim na resistência* ou em uma frase de efeito que se tornou recorrente durante os dias em que não foi possível sair do acampamento: *não lutar com as mesmas armas que o inimigo não significa que estamos desarmadas*.

Desse modo, naqueles dias em Brasília-DF, parte de meu olhar se centrou então em acompanhar como mulheres indígenas agiram para atravessar os piores dias em Brasília e manter a marcha em pé. Em partes, isso diz respeito ao período de transição entre o acampamento “Luta Pela Vida”, coordenado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB, e o acampamento da 2ª marcha coordenado pela ANMIGA e APIB, mais precisamente nos dias anteriores à realização da marcha propriamente dita. Esse período também abarcou episódios do julgamento do STF acerca da Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, balizado pela discussão em torno da Tese do Marco Temporal. Dada a grande movimentação em torno do julgamento, durante esse período de transição o acampamento indígena contou com a visita de lideranças políticas do Partido dos Trabalhadores – PT e do Partido Socialismo e Liberdade – PSOL.

Esse episódio ficou marcado pelo fato das lideranças políticas chegarem acompanhadas por seus assessores e com um grande aporte de bandeiras partidárias e adesivos, o que ia sendo distribuído aos indígenas no acampamento. As lideranças fizeram suas falas e, me chamou atenção que após estas falas um cacique pediu o microfone para se manifestar. Em sua manifestação, ele chamou atenção dos indígenas, lembrando-os que a *política indígena* não se restringe à política institucional. Esse ato, por si só, me pareceu denunciar algum tipo de desconforto com a presença dos políticos. Mais tarde nesse mesmo dia, notei que saiu uma publicação na página da APIB, na qual a organização manifestou insatisfação com o fato de os partidos terem chegado ao acampamento *carregados de bandeiras, adesivos e santinhos* e, principalmente, *com dificuldade em chegar para escutar*. Novamente, a escuta se apresentou enquanto uma questão, demarcando uma dificuldade apontada por parte dos indígenas em relação a protagonistas da política partidária, nesse caso, desde uma presença permeada por objetos com bandeiras, santinhos e adesivos, sendo que os últimos se transformaram em diversão nas mãos de crianças indígenas, que adornavam seus corpos com os adesivos distribuídos, rindo umas das outras.

Além disso, casos de violência com corpos femininos indígenas fizeram com que a 2ª marcha trouxesse de maneira mais incisiva a pauta do combate à violência com mulheres indígenas, sobretudo em torno dos acontecimentos de feminicídios - de Daiane Kaingang e Raissa Guarani e Kaiowá – no mês anterior ao evento. O momento dedicado às homenagens póstumas foi marcante, assim como o encontro entre rituais póstumos de diferentes povos, demonstrando-se um momento de forte apoio entre mulheres e também entre povos, interpelado pelas ancestralidades. E, sem dúvidas, o fato de tema da violência com mulheres indígenas ter vindo com tanta força na 2ª marcha não foi sem consequências, pois parece ter alavancado ações em torno da elaboração de projetos de lei e iniciativas que contemplem violência nos termos das mulheres indígenas.

Ademais, possivelmente devido a uma maior imersão em campo, durante a 2ª marcha também pude notar outras nuances da forma marcha. Ensaio, assim, uma aproximação com a noção de *segmentaridade* acessada em Goldman (2001; 2006) e Gibram (2021). Segundo Goldman (2001), a segmentaridade não se refere à divisão de uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis. (GOLDMAN, 2001, p. 94-85). Essa perspectiva supõe que aquilo “que é oposição em um plano pode ser perfeitamente conjunção em outro” (GOLDMAN, 2001, p. 79), o que permite abarcar política desde processos contínuos de composição e oposição. Do mesmo modo, o trabalho de Gibram (2021) - onde é descrita a participação do coletivo *Nên Ga* de jovens Kaingang no Acampamento Terra Livre - se apresentou como um importante caso onde a noção de segmentaridade é posta em cena para se pensar política indígena na contemporaneidade e também inspirou o seu uso nessa tese.

Em Gibram (2021, p. 393-394), a proposta de segmentaridade em consonância com os trabalhos de Márcio Goldman, é apontada como “ênfase no plano processual de produção de diferenças e composições, em que as separações ou composições correspondem a processos reversíveis”. Desde essa perspectiva, o Estado, enquanto centro de poder, é dado como um segmento-Estado, ou seja, “mais um segmento paralelo em relação aos demais, e não uma totalidade englobante”, como argumenta a autora (GIBRAM, 2021, p. 394). É esse caráter segmentar também conferido ao Estado, que torna possíveis aproximações e distanciamentos contínuos que acontecem por parte de sujeitos e coletivos indígenas. Assim, foi possível perceber a marcha operando desde uma aliança em diversidade, bem como com alianças circunstanciais com outros coletivos e agentes e com certas oposições, sempre dependente do

contexto, visto que relações segmentares se dão de maneiras diversas⁹⁴, em processos contínuos de composição e decomposição.

Como quando das alianças circunstanciais com agentes governamentais e não governamentais, com vistas à busca de soluções no enfrentamento da violência com mulheres indígenas. Tomo por exemplo, a aliança com setores vinculados às discussões sobre violências de gênero e/ou pautas feministas em diversos momentos do evento, desde a presença de deputadas federais como Talíria Petrone (PSOL-RJ), Erika Kokai (PT-DF) e Vivi Reis (PSOL-PA), da ONU Mulheres, do SOS Corpo, a presença da advogada Eliana Torelly, coordenadora da câmara indígena do MPF (6ª CCR/MPF), para uma roda de conversa com as mulheres indígenas, e das comissões de Direitos Humanos e Minorias e de Defesa dos Direitos da Mulher para uma audiência pública sobre violações e violências contra mulheres indígenas no Brasil. Foi notável que, em torno de demandas que se direcionam à questão da violência e violação de direitos de mulheres indígenas, se aposta na construção de pontes com setores (governamentais e não governamentais), para os quais a importância de ações e políticas públicas de combate à violência e violação de direitos das mulheres é unânime.

Outro exemplo pode ser visto em termo de alianças com setores de esquerda. Como no caso do evento “Grito dos Excluídos”, evento que também aconteceu no dia 7 de setembro e cujos organizadores desejavam iniciar a concentração no acampamento da 2ª marcha para os indígenas se somarem, fato que a coordenação não acatou, pois não foi considerado como benéfico para elas naquele momento. No entanto, na manhã do dia 7 de setembro, mesmo assim o acampamento recebeu coletivos do Grito dos Excluídos, para receber seus apoios e cumprimentos. As mulheres indígenas Pataxó puxaram um *canto do toré* para recebê-los, ao lado do estacionamento da FUNARTE, onde aconteceram algumas falas. Depois, todos se encaminharam para a tenda principal onde setores que compunham o Grito dos Excluídos, como Andes, sindicato da Universidade de Brasília - UNB, Coletivo Bem Viver, PCB e PSOL, manifestaram apoio à marcha das mulheres indígenas, momento em que predominou a frase de efeito *Fora Bolsonaro*, portadora do potencial de agregar setores de esquerda.

Desse modo, a política das mulheres indígenas envolve processos contínuos de composição e oposição. Trago outro exemplo, relacionado à abertura do evento no dia 7 de setembro, dia em que também aconteceu o ato bolsonarista. De maneira semelhante à abertura da 1ª marcha, a abertura foi marcada pelas manifestações de diferentes povos, por meio de

⁹⁴ Gibram (2021, p. 394) menciona três formas de segmentaridade: segmentaridade binária (grandes oposições duais, intransponíveis), segmentaridade linear (sujeitos/coletivos se constituem em processos contínuos com a diferença) e segmentaridade circular (formação de coletivos comuns que se diferenciam em relação a um centro de poder). A descrição da 2ª marcha mobiliza essas formas conforme acontecimentos em ato.

cantos, danças e rituais diversos. Em poucos metros, uma enorme quantidade de coletivos, cada qual com seus cantos, seus movimentos, suas pinturas corporais. Ainda, necessário mencionar que a adesão a esse momento não foi completa. A delegação Guarani Mbya de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, por exemplo, decidiu por não participar das manifestações da abertura do evento. Ouvi a cacica Kerexu Yxapyry ser questionada a respeito e responder que nesse dia não iam participar, pois esse era um dia em que optavam por ficar mais reservados.

Por outro lado, ao ficar no seu acampamento, a delegação decidiu por realizar uma manifestação espiritual para *fortalecimento espiritual coletivo*, evidentemente, algo “fora” da programação do evento. Pelo que me foi dito por uma interlocutora, nesse ritual foram recebidos os espíritos dos ancestrais. Havia um altar com velas e ervas medicinais, e as anciãs e os anciões sentados bem em frente. À frente, uma grande roda em seu centro circulavam algumas pessoas, entre elas lideranças espirituais e as cacicas, e onde estavam sentadas mulheres responsáveis por preparar o tabaco para abastecer os *petynguás*. Na volta, com os braços entrelaçados e com uma batida ritmada dos pés ficavam as demais pessoas, que em alguns momentos recebiam a fumaça do tabaco em suas cabeças, acompanhado de uma reza feita por uma liderança espiritual. Assim, permaneceram horas a fio naquela noite, manifestação que se repetiu em outros dias. Durante o ritual, pessoas não indígenas que estavam “assistindo” foram orientadas a não tirar fotos e nem realizar gravações, pois nesse tipo de manifestação espiritual não era permitido. Foi apenas no dia seguinte que os Guarani Mbyá se somaram aos outros povos para manifestações na tenda principal.

Outra questão evidenciada diz respeito à presença de indígenas em processo de *retomada étnica*, dentre os quais figuram jovens artistas indígenas, alguns *influencer* em redes sociais. Em uma conversa informal com um desses artistas, me foi dito que, em sua maioria, são indígenas que não cresceram em aldeias e sim em contextos urbanos e que estão em processo de *retomada étnica*. Devido a isso, durante o evento, passavam bastante tempo entre eles, formando um grupo à parte, que mantinha proximidade com a “Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Marakanã”. Evidentemente, esse é um ponto a que não me atendo e que merece um olhar mais atencioso, pois aponta dissensos do próprio movimento em ato. De modo geral, esses acontecimentos “paralelos” à programação oficial reforçam que diferença é uma marca das marchas.

Ao encontro disso, trago minha percepção acerca de acontecimentos no início do dia em que a marcha saiu às ruas de Brasília. Na manhã desse dia, a coordenação da marcha fazia alguns repasses na tenda principal. A ideia inicial era colocar uma grande faixa puxando a

frente da marcha, que trazia a frase de efeito *originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena*. Depois da faixa, viriam as delegações divididas por “biomas”, ou seja, os povos se organizariam na sequência, divididas pelos seis biomas brasileiros. Como é comum de acontecer em eventos desse porte, a programação estava atrasada e já fazia mais de hora que os povos aguardavam pela saída da marcha. Enquanto isso, a pluralidade de preparações espirituais para a marcha já tinha tomado conta da tenda principal e de todo o seu entorno. Assim como na marcha de 2019, era um dia seco em Brasília, as diferentes batidas de pés no chão levantavam a terra vermelha do acampamento. Esse momento de preparação espiritual para iniciar a marcha se deu desde uma ampla variedade de cantos e danças, bem como de corpos pintados e ornamentados, e a cada minuto que passava pareciam estar mais preparados para adentrar as ruas.

E logo enquanto a coordenação ainda fazia repasses, iniciou-se uma movimentação, puxada pelas mulheres indígenas Kayapó, em direção ao local onde o carro de som aguardava a saída da marcha. Nesse momento, representantes da coordenação começaram a chamá-las, pedindo para que voltassem, para aguardar mais um pouco, pois à frente deveria ir a faixa da ANMIGA e somente após ela iam os povos, divididos por biomas. Cabe mencionar que a organização por biomas engloba uma construção discursiva que, como disse Jozileia Kaingang, tem por intuito reforçar a conexão das organizações políticas com os biomas regionais. Inclusive, parece funcionar em diversos momentos, como no credenciamento, em reuniões coletivas e na divisão de falas durante eventos *online* que acompanhei.

De todo modo, em relação ao momento mencionado, que é da marcha em ato, o apelo à espera e a por uma determinada “ordem” na marcha foi sem sucesso, pois além das mulheres Kayapó, muitos outros povos seguiram o fluxo em direção ao carro de som e a marcha se iniciou. Ali foi como se o fluxo liberado com a iniciativa delas não pudesse mais ser contido e os demais povos foram sendo contagiados pela iniciativa e protagonismo Kayapó. Ao mesmo tempo, isso também fez parecer que o fato da não espera e adesão a ordenar a grande marcha tenha consonância com uma potência das movimentações em torno da marcha, reflexo de uma importante estratégia de resistência: elas compõem enquanto diferenças, se colocam coletivamente contra uma *política de morte*, mas não aderem a um ordenamento prévio⁹⁵, principalmente no momento de ir às ruas.

⁹⁵ Além disso, não se pode descartar o fato de que os próprios povos indígenas possuem uma longa história de relações entre eles, por vezes conflituosas e que podem influenciar na tomada de decisão em seguir ou não o que dizem determinadas lideranças.

É, de certo modo, um sinal da grande importância que aspectos da política indígena exercem também no modo de operar no movimento indígena e também uma recusa ao homogêneo, ao modelo. Talvez porque ali, naquele momento, impera a multiplicidade, de cantos, danças, rituais, pinturas, e de modos indígenas de se mobilizar. Desse modo, as composições durante a marcha em si pareceram ser de outra ordem. Um exemplo é entre os Guarani, que formaram um grande bloco que sintonizava os mesmos cantos e continha uma série de indígenas com instrumentos musicais que acompanhavam os cantos, existindo então ali uma afinidade sonora/musical. Esse bloco também agregava uma boa quantidade de apoiadores não indígenas. Já as lideranças que acompanhei formaram um “bloco à parte”, na maior parte do tempo à frente do carro de som e portando um boneco que imitava o presidente Bolsonaro, amarrado em um cipó. O carro de som, coordenado por Concita Sôpré, era um espaço aberto para qualquer mulher indígena que desejasse se manifestar ali naquele momento.

Nesse momento em que a 2ª marcha saiu às ruas, após dias sendo adiada, os discursos foram diversos, embora algumas expressões se repetissem fortemente, a exemplo de frases de efeito como *Fora Bolsonaro* e *Fora Xavier*⁹⁶, e operaram de maneira a unir toda a diversidade da marcha e agregar apoiadores. Do mesmo modo que os seus atos, como a relação entre lideranças e o boneco Bolsonaro, as faixas carregadas e os *cantos do toré* entoados por coletivos indígenas durante o percurso da marcha. Os caminhos percorridos nos dias anteriores - em consonância com o contexto político - parecem ter levado a uma maior atenção da marcha a se contrapor ao ódio bolsonarista, desde uma atenção a preconceitos históricos, como o racismo, e o genocídio dos povos indígenas, tidos como reforçados por esse governo de morte e seus aliados anti-indígenas.

Assim, na 2ª marcha vimos figurar uma composição de mulheres indígenas diversas, mas que formam uma união performática nas ruas, que constrói uma oposição contra a *política de morte*, que tem destruído mundos e vidas indígenas, e que envolve o Estado, a violência em variadas formas e também o ódio. É aqui então que aproximo a marcha da noção de *levante* de Judith Butler (2017), para a qual levante figura como ato no qual diferentes pessoas se manifestam em público, agindo contra o causador da sujeição, identificado de maneira comum, ainda que com isso não se estabeleça um sujeito coletivo único, mas sim uma convicção alinhada. É interessante também a forma como a autora considera que um levante é como uma representação de um “concerto de movimentos coletivos”, ele contesta

⁹⁶ Naquele momento, Marcelo Xavier era presidente da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

frontalmente uma forma de poder que é então identificada como “causadora da sujeição” (BUTLER, 2017, p. 28). Penso a marcha como um levante feminino pela vida, denotando ser parte de uma luta indígena continuada, de uma resistência que não começa e nem termina ali na marcha.

Ainda assim, é preciso mencionar que a marcha se trata de uma diversidade de mulheres indígenas em movimento, com corpos diversos e ancestralidades diversas, que produziram continuamente a multiplicidade. A multiplicidade que me refiro diz respeito ao fato de que ainda que tenha operado como uma aliança, vimos ao mesmo tempo um processo contínuo de produção de diferenças, dada a presença de uma diversidade de corpos e coletividades indígenas, de pinturas, de cantos, de discursos, de danças, atos performáticos diversos, diferentes formas de se fazer ver, se fazer ouvir, o que me levou a conferir à marcha um sentido de *cosmocoreografias*, noção proposta de Damiana Bregalda (JAENISCH, 2017)⁹⁷, acionada aqui em seu aspecto de “movimentos e fluxos de seres visíveis e invisíveis em um cosmos interligado”, de maneira a ser “acessados ou materializados através de meios diversos, como a fala, os cantos, danças, grafismos, sensações, visões, sonhos e imagens”, eles então inscrevem fluxos de uma diversidade de seres humanos e não-humanos que se afetam mutuamente (JAENISCH, 2017, p. 229).

Vimos também a partir da 2ª marcha a emergência da noção de *reflorestar*, cujo próprio tema do evento faz referência direta: *mulheres originárias reflorestando mentes para a cura da terra*. Portanto, além de ocupar as ruas para se opor a essa *política de morte*, a 2ª marcha teve como um de seus momentos mais marcantes a cerimônia de lançamento do projeto político *reflorestar mentes*, que não se trata de um modelo universal e generalizável e nem da busca por um mundo comum unívoco. Nesse sentido, o *reclaim*⁹⁸ das bruxas neopagãs ecofeministas é aqui tomado como um conceito-chave que perpassa e articula as noções de *presença*, *chamado* e *reflorestar*, como veremos. Essa noção é recuperada por Isabelle Stengers e traduzida como *reativar* (STENGERS, 2017), podendo também ser lida como *retomar*, como autores brasileiros têm apontado (GOLDMAN, 2015; SZTUTMAN, 2017, 2018), sendo a última definição a que foi mais utilizada nesse estudo.

Retomar, portanto, remete a um lutar, um reivindicar, mas também se reapropriar daquilo de que se foi separado e se curar dessa separação, portanto algo que também toma

⁹⁷ A tese de Damiana Bregalda (2017) se dedica a realizar um percurso desde os tempos-rituais junto aos Mbya Guarani aos tempos-espacos das artes contemporâneas e dos encontros entre uns e outros (JAENISCH, 2017, p. 16), dando ênfase em descrições acerca dos corpos de objetos e pessoas nos rituais Guarani.

⁹⁸ Para o Reclaiming Collective *reclaim* é sobre aproximar política e espiritualidade e reapropriação de práticas como a bruxaria e a magia (STENGERS, 2017).

forma de retomada de “um modo de existência, um território existencial” (SZTUTMAN, 2017), o que me leva a empregar a terminologia de *retomada existencial*, em semelhança ao emprego dessa expressão feito por Gibram (2021), para demarcar o fato de fazer referência a uma retomada que não é apenas territorial. Além disso, *retomada existencial* não remete a um resgate ou retorno a um passado perdido, mas sim à possibilidade de lutar como também uma forma de recuperar mundos devastados por meio da prática de experimentar/criar no presente, motivo pelo qual o conceito é amplamente acionado ao longo dos próximos capítulos.

3 INDÍGENAS MULHERES E A POLÍTICA DA *PRESENÇA*

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática da nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências. (Trecho do Documento Final da 1ª Marcha - 2019).

Esse capítulo se organiza por meio de tópicos referentes àquilo que indígenas mulheres presentificam com suas movimentações em torno das marchas, *corpo*, *ancestralidade*, *terra* e *cuidado*, e de maneira conclusiva, reflexões especulativas acerca da relação entre presenças e os contornos próprios que trazem às criações políticas das mulheres indígenas, como um retorno ao *feminino*. Para tanto, além do trabalho de campo durante as marchas e as narrativas das lideranças femininas indígenas, se aposta no caminho do diálogo com produções acadêmicas de autoria feminina indígena, para dar atenção ao que evidenciam a partir da presença das mulheres indígenas desde suas vivências e da cosmologia de seus povos, posto em diálogo com o modo singular de fazer política das mulheres indígenas.

Cabe destacar que, em acordo ao mencionado no capítulo anterior acerca da expressão *política da presença*, reforço que essa política é, na verdade, de presenças, desde o encontro entre ancestralidades diversas, formas de relação e cuidado com o corpo, com a terra e com o espírito que são diversas. Ocorre então que a *política da presença* aponta a construção de narrativas que buscam contemplar a diversidade que compõe a marcha sem, no entanto, operar enquanto um modelo, uma homogeneização, um apagamento da diversidade em busca de uma identidade comum. Nesse sentido, é também importante mencionar que, embora as descrições das presenças se deem a partir da divisão em tópicos (para fins descritivos), de maneira alguma, se dão de forma estanque, pois se tratam de meios de fazer ver/aparecer formas de relações e as práticas criativas femininas indígenas (e não simplesmente categorias). Ademais, considero que aqui descrevo apenas aquelas presenças que eu consegui notar – enquanto pesquisadora – ciente de que as presenças que habitam as marchas não se restringem àquilo a que sou capaz de descrever.

Cabe também destacar que, dentre as descrições que compõem esse capítulo, no tópico sobre a presença do *cuidado* me concentro em descrever acontecimentos dos dias anteriores à saída da 2ª marcha às ruas de Brasília, período em que o acampamento da marcha sofreu ameaças bolsonaristas, dado o contexto de mobilizações bolsonaristas em torno do 7 de setembro de 2021. Em um primeiro momento, me pareceu interessante direcionar meu olhar ao que acontecia no entorno do acampamento, como por exemplo as ameaças e os buzinaços,

como forma de dar visibilidade às relações conflituosas em torno da marcha. No entanto, logo no início pude perceber que as lideranças e as organizações indígenas não concentravam seus esforços em denunciar esses acontecimentos, mesmo que eles tenham inferido em recorrentes adiamentos da grande marcha.

De maneira contrária, as lideranças centraram-se nas ações no acampamento, repensando a programação do evento, incluindo novas atividades, realizando rituais e manifestações em busca de *equilíbrio* e *proteção*. Ao notar isso, percebo então que não descrever o que acontecia no acampamento enquanto a marcha não saía às ruas, seria como inferir que se não há a marcha em si, não há nada acontecendo. Só que, ao contrário, estando ali acompanhei que muita coisa aconteceu nesses dias. Alguns dias antes da marcha, eu havia tido contato com o texto “A ficção como cesta: uma teoria” de Ursula Le Guin (2021), no qual a autora cria uma oposição à narrativa do conflito e sua produção heroica.

A escrita de Ursula Le Guin convida a se apostar em outras formas de contar histórias, que não baseadas em armas e na sua produção heroica, mas sim em recipientes, como as cestas e sacolas, para contar histórias vitais (*life story*), cujos objetivos não são a resolução ou o êxtase e sim o processo contínuo. Assim, me vi então inspirada a contar a história do que se passou no acampamento diante dos vários adiamentos da 2ª marcha. A partir dessa inspiração, pensei a escrita desse capítulo – suas descrições - como uma espécie de “cesta cheia de coisas” (LE GUIN, 2021), uma cesta de presenças, presenças essas que não habitam as narrativas heroicas da “história” contada pela filosofia política ocidental.

3.1 A PRESENÇA DO CORPO

Os corações das mulheres indígenas, as mãos e os pés das mulheres indígenas também guardam conhecimento e vai ser nós, mulheres indígenas, com os nossos corpos, que vamos descolonizar essa sociedade brasileira. Célia Xakriabá durante percurso da 1ª marcha (2019).

Brasília-DF. Cidade planejada para ser modelo, representante de uma arquitetura branca e moderna, símbolo do nacionalismo e construída com alto custo financeiro e humano. Seu plano piloto, a morada da elite, foi originalmente planejado em formato de cruz. Disse o então presidente da época Juscelino Kubitschek: “desta solidão que em breve se transformará em cérebro das altas decisões nacionais...”⁹⁹. Esse monocromatismo que atravessa a

⁹⁹ Presidente Juscelino Kubitschek durante sua visita ao local onde construiria Brasília, em 1956. Por que Construí Brasília – Edição Senado Federal, 2000. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1039> .

arquitetura da cidade, também se faz presente por meio do efeito homogeneizador que deriva do modo de ser e estar da maioria dos políticos, com sua alfaiataria também monocromática - ternos e sapatos - compondo o cenário da capital do país, informando sobre cotidianos atravessados por reuniões, negociações e formalidades, por um modo de se fazer política que obriga uma forma de se vestir homogeneizadora e também informa sobre uma maneira de se relacionar no jogo de disputas pelo poder.

No dia 13 de agosto de 2019, essa Brasília foi atravessada pela 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Um encontro entre o efeito homogeneizador do plano piloto e a diversidade que compunha a marcha. Por volta das 9 horas da manhã, a grande marcha saiu do gramado da FUNARTE para as ruas, atravessando o eixo monumental, em direção à Esplanada dos Ministérios. A marcha foi protagonizada pelas mulheres, sem dúvidas, mas foi também de homens, crianças, anciãs e anciões. Muitos dos corpos femininos indígenas que ali estavam eram acompanhados por crianças, as quais durante o percurso eram carregadas e amamentadas. Nesse momento, ao contrário do monocromatismo, Brasília foi atravessada pelo caos e pela complexidade, por uma multiplicidade de cores, sons e movimentos. Certo destaque para o vermelho do urucum nos corpos indígenas, da pintura na pista representando o sangue indígena já derramado, das camisetas do evento e de muitas faixas que anunciavam *território, nosso corpo, nosso espírito*.

Em um momento da marcha, após entoar o grito *território, nosso corpo, nosso espírito*, Sonia Guajajara fez a seguinte associação: *território é o chão que sustenta o corpo, o corpo é o lugar que abriga nosso espírito, e o espírito é o que traz os encantamentos e toda a força pra gente fazer as lutas*. O lema da marcha me instigava, sobretudo porque não era algo de fácil compreensão para mim. Definir ou entender porque território tinha relação com corpo e espírito pareceu, a princípio, algo muito difícil. Estar presente e vivenciar a grande marcha permitiu que uma *aprendizagem sensível* (LATOURET, 2008) se produzisse em mim, que contribuiu para reafirmar a reivindicação apreendida em outros momentos, de que essas mulheres queriam *presença* e não apenas voz, de que estavam ali em Brasília-DF realizando uma grande marcha para reivindicar *presenças* e que para ter *presenças* é preciso ter corpo em movimento.

De Célia ouvimos de as mulheres indígenas ali estarem, com seus corpos, também para *descolonizar* a sociedade brasileira. Diante da presença da marcha, o descolonizar de Célia remete, antes de qualquer coisa, a repensar certo imaginário social, em nosso país, acerca das mulheres indígenas. Cristiane Lasmar (1999), em seu artigo “Mulheres Indígenas: representações” fala sobre representações da figura feminina indígena desde uma forte

marcação de humanidade degradada, a partir do exemplo de relatos de viajantes sobre os tupinambás, atrelados à sexualidade exacerbada e falta de pudor como atributos das mulheres, desde a ótica da misoginia cristã destes viajantes. São, inclusive, estereótipos como esses que aparecem em um clássico das Ciências Sociais, “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre, em que o autor reforça a imagem da mulher indígena como hipersensual, que ele associa diretamente ao processo de miscigenação.

Portanto, quando Célia fala sobre os corpos femininos indígenas ali estarem para *descolonizar*, também traz a constatação do quanto o imaginário social brasileiro sobre mulheres indígenas ainda é bastante atrelado a estereótipos violentos. Desse modo, a marcha enquanto primeiro grande evento a reunir tamanha presença feminina indígena é um importante ponto de inflexão, dada sua repercussão nacional, em que se destaca a contraposição que a presença das mulheres indígenas faz frente às narrativas dominantes sobre elas e suas histórias. Parece-me também ir ao encontro do que afirma Tavares (2020) a partir da ideia de *corpo-retomada*, enquanto processo de se reconhecer como indígena mulher, desvencilhando-se de marcas deixadas pelo projeto colonial, que fez muitas como ela se autodefinirem como misturadas, descendentes.

A experiência de ali estar durante o evento, me fez perceber a 1ª marcha justamente como um convite à *presença* dos corpos das mulheres indígenas. Ali, se afirmavam mulheres indígenas em movimento, corpos femininos indígenas em movimento. Mas esse corpo não como um organismo que apenas sustenta a voz delas, e sim como algo “que se move, inscreve presença, dança e canta para se fazer forte, se fazer ver e ouvir” (JAENISCH, 2017, p. 16). Tomando por base a etnologia indígena das terras baixas sul-americanas – sobretudo os trabalhos de Tania Lima Stolze e Eduardo Viveiros de Castro sobre perspectivismo ameríndio – podemos pensar em um corpo enquanto campo e instrumento da diferenciação, um plano intermediário, a origem da *perspectiva*, por isso, para ter perspectiva é preciso corpo. Como demonstrado pelos autores, corpo que não é sobre fisiologia distintiva ou morfologia fixa, é sobre um conjunto de afetos, afecções, capacidades, que singularizam, portanto, fica entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, é esse plano intermediário onde se dá o ponto de vista, pois é pelo corpo que a alteridade é apreendida.

Benites (2018) traz sua experiência vivida como mulher Guarani para argumentar sobre o fato de o conhecimento da mulher ter forte relação com o corpo. Para a autora, falar de corpos é falar de diferenças, de movimentos e lugares onde cabem esses corpos. O corpo ele fala porque tem seus conhecimentos próprios e, portanto, ele precisa ocupar seus espaços com suas diferenças. A autora também fala sobre como cada corpo tem seu próprio *reko*, suas

próprias demandas, independe se é mulher, homem, criança ou velho. É preciso considerar que o corpo é a relação com o outro, fundamental para a construção da sabedoria (BENITES, 2018, p. 64). Em se tratando do corpo de uma mulher, o *kunhã rete*, a autora recorda que a produção desse corpo envolve um processo complexo e em relação com diferentes etapas da vida, pois cada momento exige um *arandu* (conhecimento), que para ser mantido no corpo depende da relação com a terra. A autora denuncia que as mulheres guarani encontram a “dominação masculina” - *kuimba’e kuera pu’aka* - fora das aldeias, pois nesses espaços seu *arandu* não é conhecido e nem respeitado, em seu entendimento a sociedade não indígena parece ser só de homens.

Na 1ª marcha, os corpos marcaram esse plano piloto que é predominantemente “de homens”. Corpos que trouxeram junto tudo o mais que os compõem. Se ali no plano piloto os corpos compõem, impreterivelmente, com a alfaiataria, o papel, a caneta, a reunião, a marcha pedia passagem com corpos permeados por cocares, adornos, grafismos com jenipapo e urucum, *takuapus* e a fumaça de *petynguás*. Puyr Tembé do alto do carro de som, em um momento gritou à multidão: *Balança as borduna, balança maracá, balança arco e flecha, bora reagir, ou a gente reage agora ou eles nos matarão*. Conforme Jaenisch (2017, p. 21), os cantos, danças, adornos, pinturas corporais e objetos podem ser vistos como “afectos ou agências” que atravessam esses corpos e com eles compõem, por vezes ampliando a sua capacidade de ação. Como em agenciamento com os corpos. Nesse sentido, a forma como os corpos se apresentam envolve elementos que também agem sobre eles, que remetem a relações indígenas com diferentes seres, visíveis e invisíveis e à incorporação da alteridade, conhecimentos e poderes que vem dessa relação.

Eu sua dissertação, Célia Xakriabá (CORREA XAKRIABÁ, 2018) fala sobre as pinturas corporais no entendimento do povo Xakriabá. Para tanto, menciona sua interação com o pajé Vicente Xakriabá, o qual falou acerca do processo de colocar e receber a pintura no corpo, quando o corpo vai sendo preenchido com as marcas e traços da relação que se estabelece entre esse corpo pintado e a espiritualidade a história de um povo. Em suas palavras: “segundo o Pajé Vicente Xakriabá, “quando nós nos pintamos, em momentos específicos, não é somente a pele que está sendo pintada, mas o próprio espírito” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 44). Desse modo, vimos a pintura corporal como a inscrição no corpo de outra linguagem, a qual incide sobre ele.

Em um momento durante o percurso da marcha presenciei uma dança entre indígenas Kaingang, que envolvia três gerações de mulheres, em um ritual mais silencioso, marcado pelo movimento e o protagonismo do som dos maracás, seguido pela coletividade Kaingang,

que vinha com a força das batidas dos pés no chão e trazendo a faixa *mulheres Kaingang na proteção de seus territórios*. Próximo dali e em simultâneo, as indígenas Guajajara traziam algo completamente distinto, uma dança de corpos marcados por pulos e um movimento rotatório contínuo e ritmado, em sintonia com um canto alto de expressão aguda. Dançar enquanto atividade que conecta no corpo e através dele sujeitos e mundos diversos, como forma de ativar, de se conectar (JAENISCH, 2017), de maneira também a singularizar, trazendo a diferença entre as coletividades indígenas que ali estavam.

Não havia uma ordenação na marcha, quero dizer, no sentido de quem canta, quem dança ou quem ritualiza primeiro, tampouco uma homogeneização das manifestações durante o percurso. Essa foi uma das marcas da 1ª marcha, o encontro entre diferentes rituais, marcados pela divisão por etnias e por ocorrerem simultaneamente, convocando uma multiplicidade de conexões e sem o intuito de apresentar uma padronização. Encontro de rituais, cantos e danças e o que eles *presentificam*. Assim, enquanto a marcha fazia o seu percurso éramos convidados a vivenciar essa experiência de ouvir inúmeros cantos simultaneamente, permeados pela presença contínua do som dos maracás, que não paravam de vibrar por um instante sequer. Essa ação política na forma marcha, sem dúvidas, estava desafiando a lógica da política ocidental, marcada por discursos individuais, tempo de fala definido, temporalidade linear da escuta, lógica do holofote, ou ainda, a tendência em se padronizar gritos de ordem. Essas mulheres, ainda que reunidas em Brasília-DF por motivações em comum, fizeram uma marcha de efeito heterogeneizador, uma composição de heterogêneos que ali também estavam em relação com ancestralidades distintas, que exigiam movimentos corporais distintos.

Que mundos específicos produzem humanos e não-humanos que se movem? É a pergunta feita por Jaenisch (2017), ao pensar desde diferentes modalidades de dança. Aqui, isso se estende a diferenças de cantos, danças e rituais mobilizados para *presentificar* certas composições no contexto específico de uma cidade que representa a política dos brancos, composições que potencializam a ação da presença dos corpos femininos indígenas, ação de denúncia da destruição de modos de vida vinda da política feita em Brasília-DF: *vidas indígenas importam, sangue indígena nenhuma gota a mais, não ao marco temporal*. Buscando mencionar a importância do canto e dança, dentre tamanha diversidade de mundos achei significativo o relato de Benites (2018) quanto à presença do canto e da dança entre os Guarani, que ela trata como força para enfrentar situações, sejam elas do cotidiano, ou situações de confronto, como para superar um inimigo.

Pessoalmente, estar na marcha foi também uma experiência de escutar inúmeras línguas distintas, por vezes, conseguindo identificar minimamente quem protagonizava um canto ou outro por conta de um cartaz ou faixa em português que identificava a etnia em questão, o que leva a considerar que as frases de efeito “compreensíveis” à pesquisadora eram antecedidas por tantas outras afirmações não apreensíveis por mim. Na chegada da marcha, aquela diversidade que já se via no percurso, tomou conta do gramado da Esplanada dos Ministérios, onde se formaram inúmeros círculos de rituais. Ter sido atravessada por essa experiência da chegada, particularmente, foi como escutar tudo e nada ao mesmo tempo, como se para ouvir fosse preciso silenciar. Silenciar a mente tagarela que diante de tanto não sabe o que tenta entender primeiro, para dar espaço à possibilidade de ouvir de outra forma, trazer essa escuta pra junto do corpo que não procura explicar, mas reconhece fluxos que o atravessa, se sensibiliza pelas presenças. E assim escuta. Ter um corpo, segundo Vinciane Despret, é aprender a ser afetado, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas (LATOURET, 2008), ter um corpo é estar envolvido nessa aprendizagem sensível. A multiplicidade de corpos da marcha e suas composições informa outra possibilidade de aprendizagem, onde comunicação que remete a certa arte de ouvir, que talvez não seja tão dependente de certa lógica auditiva.

Recordo também do convite de Sonia, ainda na saída da FUNARTE, *pisem parentas, pisem firme*, complementado por Puyr Tembe *simbora pra essa marcha construída pela diversidade de mulheres indígenas do Brasil, é na pista que queremos pisar*. Sem dúvidas, uma das expressões marcantes durante o percurso da marcha foi perceber inúmeras daquelas mulheres descalças. Primeiro, com o movimento de seus pés levantando a terra vermelha do acampamento. Mas principalmente depois, pisando firme no asfalto quente de Brasília. Não se trata apenas do impacto dos pés descalços, mas também o encontro entre pés e asfalto quente por meio de batidas ritmadas, como no caso das mulheres indígenas xinguanas e de grande parte dos coletivos durante a maior parte do tempo. Por vezes, era possível ouvir um som quase uníssono, produto do pisar forte de tantos pés ao mesmo tempo.

As memórias de tantos pés batendo com firmeza no asfalto de Brasília-DF contrastam com a lembrança dos sapatos e carros que por ali deslizam cotidianamente, e se encontram com as afirmações de Jaenisch (2017), de que o pensamento hegemônico moderno atribui a si mesmo o estatuto de humanidade civilizada, implicando um processo de construção de si e de relação que reduz os pés a máquinas de andar (no sentido de função de deslocamento). No entanto, as diferenças entre modos de calçar, pisar e andar informam mais do que funções, informam diferenças entre modos de conceber os pés, o corpo, o chão e a relação corpo-terra.

Fazendo um paralelo com a experiência com um protesto Guarani relatada pela autora, parar a principal via de Brasília, colocar os pés no chão onde deslizam sapatos e carros, cujos fluxos remetem a um modo de habitar a terra, realizar naquele asfalto uma multiplicidade de movimentos, foi um ato (cosmo)político memorável. Informou outros modos possíveis de se habitar a terra, diferenças desde um habitar próprio de corpos femininos indígenas, que em Brasília-DF pisam, gritam, cantam, dançam, rezam, amamentam, manejam ervas, como forma de lutar pelo território e pela vida com *presença*.

Ainda que formada por uma multiplicidade em movimento e seus fluxos, a marcha foi conduzida em todo seu percurso por lideranças femininas indígenas, com uso de carro de som, microfone e também de momentos de discursos. Durante as danças e rituais, os homens indígenas sempre estavam presentes, e em algumas etnias eram eles que conduziam as manifestações rituais, mesmo assim, quanto às falas e a condução da marcha o protagonismo foi completamente feminino, inclusive com pouquíssimas manifestações por parte de homens lideranças indígenas. Quase próximo ao final do percurso, em frente à Biblioteca Nacional, presenciamos um momento no carro de som, protagonizado por algumas mulheres responsáveis pela condução da marcha, Sonia Guajajara, Célia Xakriabá e Puyr Tembê. Foi feita um chamado aos *encantados*, interpelado pela presença de maracá, *takuapu*, mostrando novamente a presença da relação com seres outros como parte da ação da marcha. Nesse momento, também vieram muitas frases de efeito, com um protagonismo inquestionável do *território, nosso corpo, nosso espírito*. Em seguida, ouvimos falas de Célia Xakriabá e Sonia Guajajara, das quais transcrevo alguns fragmentos:

Porque nós queremos saber como é que esse governo vai fazer, como a ciência vai fazer, como o capitalismo vai fazer o dia que acabar todas as árvores do planeta. Porque o dia que acabar todas as árvores, nós quer saber onde é que vai escrever essa caneta. Nós, mulheres indígenas, continuamos aprendendo muito mais com uma árvore viva, do que com um papel morto. Célia Xabriaká

Nossa marcha, território, nosso corpo, nosso espírito, vamos rumo à Esplanada dos Ministérios, esse lugar que querem sempre nos negar, esse lugar que querem impedir da gente chegar, esse lugar que querem dizer até onde a gente pode pisar, estamos aqui pra dizer que esse território também é da mulher indígena, as mulheres chegam em Brasília com essa força da ancestralidade. Sonia Guajajara

Na entrevista que realizei com Jozileia Kaingang, ela trouxe a percepção de que ainda há muita coisa da história das mulheres indígenas para elas *reescreverem de forma verdadeira*. Esse reescrever remete ao fato de entender a invisibilidade da mulher indígena como um traço que veio *do modo de vida dos colonizadores*. Ela aponta que, nesse modo de vida, *homens só ouviam outros homens*, e se já era difícil acesso e comunicação para o

homem indígena, tornou-se ainda mais para as mulheres, que assim *se tornam invisíveis*. Esse modo de vida dos colonizadores é remetido por Jozileia ao que hoje as mulheres indígenas chamam de *machista, patriarcado, uma cultura que veio com muita força e também impregnou dentro dos territórios indígenas*.

Ademais, as afirmações das lideranças durante essa parada em frente à Biblioteca Nacional também me fizeram recordar um trecho de uma publicação do Portal Amazônia Real (RIBEIRO, 2019)¹⁰⁰, na qual foram entrevistadas inúmeras lideranças femininas indígenas durante o a marcha. Entre elas, Elizangela Baré, coordenadora do Departamento de Mulheres da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, que definiu a 1ª marcha como *momento de mostrarmos nossas forças como mulher para que a gente saia da invisibilidade e do imaginário das pessoas. Nós somos reais*. A percepção de Elizangela reafirma a sensação que tive, de que depois da primeira marcha é difícil negar a presença da mulher indígena, perceptível também por meio das redes sociais, onde os perfis das lideranças femininas indígenas ganham cada vez mais seguidores¹⁰¹. A marcha, assim, enquanto um fluxo de movimentos que permitiu consolidar de vez o percurso feminino indígena de busca por reconhecimento de suas presenças, que de forma alguma se iniciou na marcha, vem de um longo percurso. Como afirmou Cristiane Pankararu, *nós sempre estivemos presentes, a luta não foi só de homens, a luta não foi só como homens, nós sempre estivemos ali firmes e fortes então pensar nessa marcha é essa valorização dessa luta nossa, que não é de agora*.

Portanto, a 1ª marcha não parece se relacionar somente com “chegar a vez” das mulheres indígenas, e sim sobre um momento de consolidação do reconhecimento de um percurso de luta, reconhecimento de que as mulheres indígenas, com seus corpos e espíritos, fazem política e isso deve ser levado a sério. *Nosso corpo, nosso espírito* traz um *nosso* de nós, nós que também estamos aqui, de que a luta pelo território também se dá por esses corpos e espíritos, e se dá também desde um reconhecimento de que a terra também é mulher. E afirmar isso por meio de uma marcha de grande repercussão e visibilidade se mostra enquanto uma forma de curar as mazelas da colonização. E, nesse sentido, penso sobre a cura das mazelas da colonização também em nossos textos acadêmicos. No clássico artigo de Joanna Overing (1986), é feita uma crítica à compreensão do gênero na Amazônia, associada a pressupostos ocidentais que tomam por base uma dominação masculina universal, o que

¹⁰⁰ “Mulheres indígenas reunidas em Brasília celebram marco histórico”. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/mulheres-indigenas-reunidas-em-brasilia-celebram-marco-historico/>

¹⁰¹ Alguns exemplos: Sonia Guajajara conta com quase 700 mil seguidores, Célia Xakriabá com aproximadamente 200 mil seguidores e Shirley Krenak próximo a 20 mil seguidores. Samela Sateré Mawé, que teve maior destaque durante a pandemia e na 2ª Marcha, já se aproxima dos 90 mil seguidores. Números do Instagram em janeiro de 2023.

leva à associação entre mulheres, natureza e doméstico com a posição de subordinação, o que a seu ver, não se confirma, percepção essa reiterada por um conjunto de etnografias que dão prosseguimento a sua constatação.

Em seus estudos junto aos Jarawara, Maizza (2017a) chama atenção à tendência de sobrepormos categorias analíticas e consequentes encadeamentos de pressupostos, ainda que estes não façam sentido para as pessoas com as quais trabalhamos. Isso se aplica, por exemplo, às oposições dicotômicas mulheres/natureza/doméstico e homem/cultura/público. Dessa forma, ocorre que por vezes associemos uma percepção de submissão da natureza pela cultura à subordinação universal feminina (MAIZZA, 2017b), que implica a suposição de que toda e qualquer sociedade opera com base na divisão cultura e natureza (e na superioridade da cultura). Esse pressuposto não se mostrou verdadeiro quando em relação à sobreposição entre doméstico e mulher, que não se confirmou em sua análise do *mariná*, ritual de iniciação feminina entre os Jarawara. Ainda, segundo a autora, a premissa de subordinação universal feminina acaba por inferir em um entendimento de que a esfera doméstica se liga às exigências biológicas da sociedade e a esfera pública estaria responsável pelas mudanças históricas nos sistemas econômico, político e ideológico.

Essa dicotomia não tem se sustentado diante de estudos sobre a etnologia indígena amazônica (MATOS, 2019). Durante a marcha, além de questionar o pressuposto de submissão da mulher indígena e de sua ausência no que tange à política, lideranças são incisivas em dizer que pretendem seguir ocupando espaços. Com isso, é importante considerar que as ruas também são objetos de disputa (BUTLER, 2017), a relação entre os corpos e o espaço em que se apresentam e disputam é, portanto, parte da ação. Então, enquanto espaço que viabiliza a ação, o espaço da rua é reivindicado com essas presenças, mas também ressignificado, desde um direito a aparecer e a modificar a própria materialidade desse espaço público. Nesse caso, são os corpos femininos indígenas com seus movimentos diversos, pinturas, danças, cantos que criam esse espaço de aparecimento.

Em um trecho do documento final do evento – construído com base em reflexões coletivas em um dos painéis do fórum – há a seguinte orientação: *não basta reconhecer nossas narrativas, é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão*. Portanto, se tem o intuito de que cada vez mais os corpos femininos indígenas circulem nos espaços políticos institucionais, em que acontecem decisões que impactam profundamente os territórios indígenas. E sobre os corpos femininos indígenas estarem em Brasília, ao chegar em frente à Esplanada dos Ministérios, Concita Sôpré falou sobre esse momento:

essa marcha linda que está colorindo essa Brasília fria e calculista, estamos aqui pra dar o nosso grito de vitória, estamos aqui pra dizer aos homens dessa cidade que fazem as leis, principalmente pro chefe dos chefes dos chefes, que nós viemos aqui dizer que enjaulado vive ele, porque nós não vivemos enjaulados, ele e sua corja, que vivem abraçados no dinheiro, no egoísmo e na ganância, nós mulheres hoje viemos dizer pra essa cidade, que ao pisar nesse território, como já disseram as nossas parentes, o nosso sangue foi derramado nesse território, e agora nós viemos ter um encontro com esse território, nós viemos pisar aqui, pra trazer a harmonização pra esse território [...] esse é o momento de dizermos qual é o país que nós queremos pra nossa geração, pro nosso futuro, esse é o país que nós queremos dizer que nós somos daqui sim, por isso eu vou gritar aqui “Brasil, acorda, a Amazônia é nossa, pela terra, pela vida”. Por isso eu estou aqui nessa manhã pra dizer que o capitalismo, que os interesses econômicos não conseguiram destruir esses habitantes originários da terra, não é agora seu Bolsonaro, viu? O seu tempo vai passar, você não vai resistir a nossa existência. Concita Sôpré na chegada à Esplanada dos Ministérios durante 1ª Marcha

Por meio da marcha, se colocam em questão as disputas pelos pontos de vista, pelas formas de produzir mundos, disputas que inscrevem também a necessidade de incorporar ferramentas da política institucional, na qual as mulheres indígenas cada vez mais se colocam como protagonistas. Se meio ano antes da marcha Sonia Guajajara havia se colocado como candidata a vice-presidência, na chegada em frente ao Congresso Nacional ela não hesitou em dizer *nós vamos chegar aqui no Congresso Nacional porque precisa da nossa presença aqui*, pra mostrar que *nós sim estamos aqui ensinando como se faz democracia*, afirmação que ressoa com o aumento de candidaturas de mulheres indígenas que vimos no ano seguinte e que também aconteceu em 2022.

Em momentos como esse, se reforçaram as reivindicações da marcha, como contrárias à política genocida do governo, contra propostas de lei como a de abertura a mineração em terras indígenas, contra a Medida Provisória 890/2019 que abria espaço para a municipalização da saúde, a favor de uma educação diferenciada para os povos indígenas e do cumprimento dos direitos indígenas previstos na Constituição, sobretudo o direito ao território por meio da demarcação. Os discursos, as frases de efeito e as reivindicações são como ferramentas diversas para produção de enunciados que prolongam a escuta sensível dessas mulheres diante da sociedade não indígena, em busca de uma eficácia de suas ações e reivindicações no mundo dos brancos.

De todo modo, os discursos e as frases de efeito não convocavam a multidão ao silêncio e a imobilidade dos corpos, não portavam de um efeito homogeneizador, pois o tom da marcha mantinha-se pelos múltiplos gestos de resistência em favor da continuidade da possibilidade de movimento, mesmo durante falas. Mais do que remeter a uma tentativa de construção de uma noção de unidade em torno da categoria identitária mulheres indígenas, a

marcha incessantemente remeteu a defesa da produção de diferença desde corpos femininos indígenas. O que me lembrou de uma passagem do texto “Intercessores”, de que as opressões são terríveis não porque ofendem o eterno, mas sim porque impedem o movimento (DELEUZE, 1992). Também lembrou das afirmações de Célia Xakriabá, de que o movimento também é universidade, “pois além de produzir um conhecimento corporificado pelo engajamento do corpo na luta, possibilita encontros e reencontros de saberes”, que não é apenas sobre valorizar o ponto de partida e o ponto de chegada, mas também “a trajetória entre linhas da trilha” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 57).

Nesse aspecto, penso a marcha enquanto um processo de subjetivação (GUATTARI, 2006), que não é individual, se dá no encontro da diversidade de mulheres indígenas, pelo modo com que corpos femininos indígenas se conectam com a terra e também com ancestralidades de maneiras distintas, ainda que atravessados por dilemas em comum. A marcha direciona a um processo de subjetivação que recria enunciados, como a noção *parentas*, que aparece muito forte na primeira marcha, e atua como noção que não uniformiza, mas sim as conecta, colocam em relação, desde um fazer parentesco como modo de se produzir alianças. Perceber a marcha enquanto processo de subjetivação, denota a diversidade como algo que aumenta a potência de agir dessas mulheres, em um movimento de contraposição ao rolo compressor da homogeneidade/subjetividade capitalística que limita e adocece. É como afirma Jaenisch (2017, p. 228): “movimentos de luta pela continuidade das circulações dos corpos pelos territórios, dos fluxos que são geradores de vida em toda sua complexidade e diversidade”. Em primeiro lugar, perceber a marcha como um grande encontro de *cosmocreografias*, inscrição de movimentos de corpos humanos e não-humanos no mundo, encontro entre forças que se movem por territórios diversos e que, com esses movimentos, contribuem também para a instauração desses territórios (JAENISCH, 2017, p. 230). Assim, a presença dos corpos e seus movimentos já é por si só um ato (cosmo)político, sabendo que na marcha é por meio dos corpos femininos indígenas que se *presentifica*.

O percurso da marcha encerrou com a chegada na Alameda das Bandeiras, em frente ao Congresso Nacional, cuja maior aproximação não foi possível devido ao Congresso estar cercado pela Força Nacional. Nesse momento, foi feita a designação de 100 mulheres indígenas que entraram no Congresso Nacional para acompanhar a sessão solene relacionada à Marcha das Margaridas, e o restante do coletivo ficou no lado de fora para a realização de múltiplos rituais para direcionar *força* a essas 100 mulheres. Foi no momento em que essas mulheres se organizavam para a entrada no Congresso Nacional que Sonia Guajajara foi chamada ao carro de som, onde afirmou *nós mulheres indígenas que somos a força nacional*,

nós mulheres indígenas somos a força que o Brasil precisa, afirmação seguida pelo som dos maracás. Sonia também lembrou a todos e todas que a proteção do território feita pelos povos indígenas não é só para eles, *nós estamos aqui nessa guerra por nós e por todo o planeta, somos nós que protegemos, defendemos e cuidamos da mãe terra*. E complementa *nós sabemos que a nossa raiz nunca nos abandona, e é com a força da ancestralidade, é com a força dos encantados que as mulheres indígenas chegam a Brasília, pra colorir além do verde e amarelo porque esse Brasil é colorido, é de todas as cores, é o urucum, é o jenipapo*.

“E se o lugar de uma mulher indígena fosse o lugar pelo qual esse mundo se organizasse?” É o questionamento feito por Inara Nascimento Tavares (TAVARES, 2020, p. 78). A partir dele, ela traz suas percepções sobre o acontecimento da 1ª marcha. A autora afirma que o grito *território, nosso corpo, nosso espírito* foi como um meio de dizer ao mundo não indígena que é pelos seus corpos que se constituem os territórios, e os corpos nada são sem seus espíritos. Que as mulheres indígenas podem dizer sobre seus mundos, sobre suas vivências e seu protagonismo no cuidado com a terra, “ela, mulher como nós” (TAVARES, 2020, p. 78). A partir de suas palavras, convido a adentrarmos nas descrições acerca de presenças que corpos femininos indígenas – em diversidade e em movimento – *presentificaram* com suas narrativas e ações: *ancestralidade, terra e cuidado*.

Figura 1 - Faixa “Território: nosso corpo, nosso espírito” na 1ª MMI - 2019.



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 2 - 1ª Marcha das Mulheres Indígenas - 2019



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 3 - Mulheres indígenas Kayapó durante 1ª MMI - 2019.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 4 - Mulheres Kaingang e Guarani durante 1ª MMI – 2019.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 5 - Mulheres falantes Timbira durante 1ª MMI – 2019



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 6 - Sonia Guajajara, Célia Xakriabá e Puyr Tembé durante a 1ª MMI - 2019.



Fonte: arquivo pessoal.

3.2 A PRESENÇA DA ANCESTRALIDADE

Estar em Brasília é um momento também de força, nós não estamos sozinhas, porque cada mulher que nós pedimos pra trazer o maracá significa que nós não estamos sozinhas, esse maracá traz milhões de mulheres, traz milhões de espiritualidades. (Célia Xakriabá após painel sobre presença histórica das mulheres indígenas - 2019)

Ancestralidade é um daqueles termos frequentemente evocados nas marchas e demais eventos, em diferentes contextos. Compõe uma das autodenominações que surgiu no percurso de protagonismo feminino indígena na política, a de *guerreiras da ancestralidade*, que inclusive aparece no nome da articulação nacional que surgiu após a primeira marcha: Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA, oficializada durante evento “Março das Originárias” em março de 2021, meio ano após a realização da 1ª marcha. No dia 11 de agosto de 2019, dia de abertura do evento da 1ª marcha, como já relatei, houve uma abertura do evento povoada por variadas manifestações das mais de 100 etnias que estavam presentes.

Sonia Guajajara convidou a subir ao palco da tenda inúmeras lideranças femininas indígenas, mais ou menos uma liderança por região do país, e também as lideranças envolvidas com a organização do evento. Das que me recordo estavam ali Célia Xakriabá, Puyr Tembê, Cristiane Pankararu, Ana Patté, Nyg Kaingang, Concita Sôpré, mas havia muitas outras. Sonia afirmou que elas estavam ali, mesmo contra a vontade do governo e de muitos que tentaram impedir que a marcha acontecesse, e que chegaram dia 9 de agosto para dar *essa largada*, a largada das mulheres indígenas *ocuparem os espaços, também os espaços na política institucional*. Pediu a todas para estarem juntas em todos os momentos, porque ali estavam para *alimentar o espírito, preparar nosso chão, que é a terra, o território que nos faz vir aqui*. Nessa hora o silêncio tomou conta do espaço, a única coisa que se ouvia eram as palavras de Sonia.

Sonia seguiu dizendo *essa presença nossa aqui é muito mais que um ato simbólico, já estamos na história*, isso porque, conforme ela relatou, em muitos contextos locais, as mulheres foram impedidas de estar em Brasília. Em muitos casos, esse impedimento foi *em nome da cultura*, mas afirma que isso não é verdade, pois *a verdade é que muitas mulheres não participam ainda, porque nossos povos herdaram muito da herança colonial*. Para Sonia é essa *herança colonial* que as quer *submissas*, as quer *subalternas* e se elas estão ali é para *se somar na luta*, portanto não vão aceitar que ninguém diga o lugar que elas devem estar: *nós sabemos de onde a gente veio, nós sabemos pra onde a gente quer voltar*. Sonia então

perguntou às mulheres que ali estavam *para onde queremos voltar?* Questionamento respondido por muitas vozes com *para nosso território*. Ela afirmou então que *é a vivência nesse território* que tem garantido a chuva que chega a todos os lugares, o que os povos indígenas pagam com suas vidas. *É em nome das que se foram que nós lutamos. É em nome de nossas filhas e netas, em nome de nós mesmas, que estamos lutando hoje no presente, em respeito aos nossos encantados*. Com isso, convocou a todas para *limpar essa cidade com nossa espiritualidade, energizar esse ambiente que está tão apodrecido*. Após se abaixar para pegar uma vasilha do chão, Sonia convidou todos e todas, indígenas e não indígenas, a selar um *pacto para colorir o Brasil*, erguendo, com o auxílio das demais lideranças, vasilhas com pó de urucum e jenipapo, ato que foi seguido pelo grito de ordem *território, nosso corpo, nosso espírito*, repetido três vezes, momento em que o som dos maracás tomou conta do espaço.

Após esse ato, Puyr Tembé chamou a liderança Cristiane Julião Pankararu para conduzir um momento importante do evento, uma retomada histórica da presença feminina indígena na luta, com o intuito de romper com o *esconder da presença da mulher indígena nesse processo de história do Brasil*. A maioria presente ali era mulheres indígenas, além de homens indígenas, crianças indígenas e alguns não indígenas, dos quais a maioria estava no trabalho voluntário na organização do evento. Cristiane iniciou sua fala lembrando que se trata de um percurso que *desde 1500 tem sido muito difícil*, com muita *violência e esconder da presença da mulher indígena*. Interessa notar que essa retomada se baseou na circulação de imagens de 11 mulheres indígenas que marcaram a história da luta indígena, 11 mulheres *que estão na história*, que foram registradas na história.

No entanto, como comentou Cristiane, o ato de trazer imagens dessas 11 mulheres, mais do que relembrar das 11, tinha por finalidade algo mais além, que ela chamou de *refazer a história*, pois explicou que esse ato não trazia só esses 11 nomes, era para *trazer junto aquelas mulheres que não estiveram nessa listagem. Quem foram essas?* Esse foi um momento muito sensível para essas mulheres, perceptível na própria condição de fala de Cristiane, que ao tocar nesse assunto chorou e recebeu abraços de outras que estavam junto a ela no palco, por inúmeros momentos foi tomada pela necessidade de uma pausa para respirar, se recompor e seguir com a retomada. Ao prosseguir, falou sobre as presenças daquelas que foram colocadas na história como mulheres *capturadas, achadas* na floresta, *perdidas, capturadas no laço, a dente de cachorro*, que *serviram* nas casas aos grandes senhores como *empregadas, escravas sexuais*, qualquer *serviço subalterno*, qualquer *submissão, menos uma história digna, a que nós merecemos*.

Essa retomada foi o momento escolhido como primeiro painel da marcha, algo como uma abertura mais formal do evento, considerando que dentro da programação da marcha estava previsto o 1º Fórum Nacional de Mulheres Indígenas. O objetivo, dentro do que Cristiane explicou, foi *significar* o papel da mulher indígena na história, trazendo *dignidade* à história das suas ancestrais, indiferente de qual a história que tenha sido contada, pois a afirmação foi de que todas elas *merecem uma história digna*. Para cada imagem de mulher indígena que era apresentada, Cristiane perguntava às que estavam ali se já as conheciam, enquanto as cópias das imagens circulavam pela tenda, ao mesmo tempo em que questionava sobre as outras mulheres indígenas que fazem parte desse percurso de mais de 500 anos e que foram colocadas em um lugar de invisibilidade, subalternidade, mas que ali estavam *dando força* para elas.

Enquanto as mulheres recebiam as cópias que circulavam pela tenda, Cristiane foi conversando sobre se tratar de 11 fotos, apenas 11, mas que elas sabiam que a história das mulheres indígenas não é só a história dessas 11 mulheres. A história das mulheres indígenas brasileiras é atravessada por uma prática de apagamento, mas lembrou que elas – mulheres indígenas - sabem, *só nós sabemos* disse ao se referir a quem são essas escondidas da história e complementou dizendo *elas estão aqui com nós nesse momento, elas estão aqui em espírito*, momento em que foi muito difícil segurar a emoção, todas as mulheres que estavam no palco se aproximaram para acolhê-la, muitas choravam e as mulheres que estavam na tenda, silenciosamente, levantaram alto seus maracás, o que se tornou o único som que ouvíamos nesse momento. Cabe aqui destacar como esse discurso de Cristiane permite conexões com discursos políticos como do Chefe Seattle (PALMA, 2017) e de Davi Kopenawa (KOPENAWA e ALBERT, 2015), no que se refere à afirmação da insistência e continuidade da presença ancestral, apesar de todas as investidas coloniais sobre corpos e territórios indígenas.

Ao conseguir retomar sua fala, Cristiane falou que essas ancestrais que ali estavam em espírito, escreveram a história com sangue do próprio corpo, suas *vísceras dilaceradas* por meio do longo processo de *apagamento cultural*, onde muitas foram *obrigadas a deixar suas línguas, seus costumes, suas práticas tradicionais de alimentar seus filhos*. Trago como exemplo a narrativa de Jozileia Kaingang acerca da ação do Estado de incentivo à prática de casamentos entre meninas Kaingang e homens brancos, motivado pelo interesse colonial nos territórios indígenas no Sul do Brasil, para a inserção de descendentes de imigrantes europeus nas áreas de ocupação tradicional Kaingang. Essa prática levou a um processo de

silenciamento cultural por parte das mulheres, como marca para sobreviver em um meio hostil e também proteger filhos diante das violências coloniais.

Aurora Baniwa (2019) também fala sobre esse processo de silenciamento com as mulheres Baniwa, nesse caso mediado pela inserção das religiões evangélica e católica em seus territórios, essas mulheres, após períodos de violências e pandemias que “fragilizaram” seu povo se utilizaram da estratégia do “silêncio” para manutenção de práticas tradicionais reprovadas pelas religiões. De todo modo, deve-se considerar que dada a diversidade de povos indígenas existentes, as estratégias de resistência também são diversas. Interessa, portanto, perceber que a forma com que Cristiane faz menção a esse processo de contato e pós-contato extremamente violentos no painel contrapõe narrativas costumeiras de que, diante do processo de colonização, mulheres indígenas foram simplesmente *achadas, perdidas, pegadas*, palavras que operam destituindo-as de qualquer possibilidade de agência, ao mesmo tempo em que ignoram a violência colonial em questão. Ao contrário, nessa retomada se demarcou muito bem o lugar da violência colonial na história da mulher indígena e, mais ainda, se negou o lugar em que ela foi posta, como de total ausência de agência.

Na sequência do espaço, Cristiane afirmou *nós estamos aqui pra construir a nossa história, e mostrar o quanto nós somos presentes desde essa data oficial de 22 de abril de 1500*, se referindo ao fato da marcha ter juntado tantas mulheres indígenas justamente porque antes dessas existiu *muita presença*. Nesse momento, Cristiane convidou a todas para reescrever essa história, com base nas imagens das mulheres que circulavam, que todas se inspirassem em trazer a presença de tantas outras, daquelas que cada uma que estava ali sabe, de suas referências locais, que passassem esses nomes à organização do evento, para multiplicar o registro dessas presenças, presenças as quais reiteradamente se afirmava *elas estão aqui sim*. Cristiane ainda complementou pedindo para que todas que ali estavam também deixassem os seus próprios nomes registrados, pois estavam marcando a história, fazendo história. Mais uma vez o momento foi tomado pela emoção e pelo choro.

Diante da ênfase que esse momento da marcha teve em trazer nomes históricos, aqui priorizo manter essas presenças em meu texto, como modo de colaborar para que esses nomes sigam sendo registrados quando se fala em trajetória das mulheres indígenas na política. Quitéria Binga Pankararu, a primeira a ser lembrada, foi citada como símbolo mundial da presença de mulheres indígenas no movimento constituinte. Sua citação foi acompanhada do questionamento: *quantas outras estavam presentes e não são lembradas? Só nós sabemos*. Na sequência, o nome de Maninha Xucuru, símbolo do enfrentamento ao coronelismo nordestino, um dos principais nomes à frente da criação da APOINME, *muitas outras contribuíram nesse*

processo, vamos registrá-las também. Nara Baré, primeira mulher indígena a coordenar uma organização indígena, a COIAB, e agora são tantas e tantas outras que estão nessa posição de referência. Em cada nome lembrado, o som dos maracás dividia espaço com o silêncio que pairava diante de tamanha concentração de quem estava ali na tenda.

Na sequência foi mencionada Tuíra Kayapó, cuja presença é conhecida mundialmente pela sua atitude durante o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em 1989, quando encostou o seu facão no rosto do então presidente da Eletronorte, responsável pela construção de Belo Monte. Nesse momento as mulheres vibraram muito e foi lembrado que a própria Tuíra estava participando da 1ª marcha. Iracy Potiguara (mãe Nancy), foi mencionada como a primeira mulher indígena prefeita, na cidade de Baía da Traição – Paraíba. Essa menção veio acompanhada do questionamento *quantas mulheres prefeitas nós tivemos até hoje?* sendo Nancy a única até então, recebendo palmas das mulheres que acompanhavam o espaço. Cristiane nesse momento aproveitou para convidar essas mulheres a reescrever a história das mulheres indígenas também na *política local* porque *é o primeiro espaço na política partidária, é no município que vai prestar a assistência direta do Estado, precisamos pensar em ocupar também esses espaços.*

Depois foi lembrada Maria das Dores Pankararu, a primeira mulher indígena a fazer doutorado no Brasil, cujo trabalho colaborou para o resgate da língua indígena Ofayé de indígenas de Brasilândia – Mato Grosso do Sul, vem de Maria das Dores a afirmação *que eu seja a primeira, mas não seja a única*, Cristiane lembrou então que hoje muitas das mulheres indígenas que estavam ali na marcha também estavam cursando doutorado, que a academia também é espaço das mulheres indígenas porque *a gente precisa desconstruir essa bibliografia que não tem nossa história, essa bibliografia que coloca os indígenas como enjaulados, nus, a nossa realidade não é só essa, todo espaço nos pertence porque a terra é nossa.*

A próxima menção fez a plenária vibrar com gritos, maracás, aplausos e manifestações culturais. Era Sonia Guajajara, que estava ali junto no palco e foi surpreendida ao ver a sua própria imagem sendo erguida, se deslocou até ficar ao lado de Cristiane que seguiu *vou só resumir que essa mulher, pequena e gigante, ela não foi ousada não, ela foi legítima.* O uso da designação legítima em contraposição à ousada, introduziu a observação de Cristiane de que sendo o Brasil território indígena, nada mais “óbvio” do que uma mulher como Sonia concorrer ao cargo mais importante do país. Junto a sua menção, foram trazidos os nomes de Joenia Wapichana, a primeira mulher indígena eleita deputada federal e de Telma Taurepang, por ter sido a primeira mulher indígena candidata ao senado federal e menção à Érica

Negarotê, a primeira e mais jovem vereadora indígena no Mato Grosso do Sul, eleita com apenas 18 anos.

Nesse momento, Cristiane falou sobre a importância *de se fazer presença*, de se contrapor a *colocação mínima* que as deram, *os estereótipos* de serem *subservientes*, como se o lugar da mulher indígena fosse *a casa, a cozinha*. Ao contrário, ela reforça que não, que *não tem um lugar da mulher indígena*, portanto, podem ocupar diversos espaços, inclusive presidência, câmara de vereadores, prefeituras, congresso nacional, supremo tribunal federal. *Por que não?* Nesse ponto, é evidente que a ausência de agência feminina das narrativas coloniais é confrontada a partir da evocação de mulheres indígenas cujas agências marcaram a luta política do próprio movimento indígena e na política institucional.

Com isso, a agência destas no percurso de luta indígena não é vista como uma ousadia, no sentido de fora do padrão, mas sim como legítima, que está em acordo, reforça que há agência sim por parte das mulheres indígenas e, desde a colocação de Cristiane, parece haver um deslocamento de narrativas que operam para divisões como doméstico e político. Além disso, é preciso considerar que, com isso, se remete a uma presença da mulher indígena na política que não é de hoje, e também que a importância que esse momento tem na 1ª marcha se relaciona diretamente com ações anteriores das lideranças, sobretudo por meio das exigências por maior participação feminina dentro do próprio Acampamento Terra Livre – ATL, onde se iniciaram as discussões acerca da realização da 1ª marcha.

Justamente a partir da presença dessas que abriram os caminhos na luta indígena, Cristiane convidou a *lembrar da nossa história, do contato e das relações com o Estado, com o não indígena, quem são as mulheres que foram enterradas, esquartejadas, ou sabe-se lá o que aconteceu com elas? Vamos listar essas presenças*, afirmou então que essa era a *hora de lembrar daquelas que já se foram*. Mencionou então o último dos 11 nomes elencados, o de Rosane Kaingang, reconhecida como a primeira mulher indígena a sair do seu território para *ficar em Brasília, assumir a luta política em Brasília, à frente do movimento nacional*. Nesse momento, Cristiane se emocionou bastante e Sonia assumiu o microfone. Sonia então lembrou que Rosane sempre estava *na frente, a gente anunciava que vinha, Rosane Kaingang já estava lá abrindo caminhos pra nós, a gente chegava e ela sinalizava gente onde a gente teria que entrar*. Em reconhecimento à importância de todas essas mulheres, pediu aplausos em nome de Rosane Kaingang, que faleceu em 2016, mas *deixou esse legado pra nós, e nós estamos aqui, com esse compromisso de dar continuidade à luta de todas as nossas guerreiras que não estão aqui fisicamente*.

Aqui então Sonia enfatizou que se elas não estavam fisicamente, elas estavam *em espírito*, que *elas estão aqui dando essa força pra nós, fazendo a gente abrir os caminhos, sair da aldeia e buscar justiça pela mãe terra, com a força dos encantados, da nossa ancestralidade e dos espíritos dessas mulheres. Com essa força convocou então todas ao pacto da continuidade da luta, da marcha em nome e em defesa da mãe terra*, que foi respondido ao som dos maracás e de gritos *território, nosso corpo, nosso espírito*. Cristiane retomou o microfone para complementar dizendo *é muita emoção porque quando a gente fala território, nosso corpo, nosso espírito, o corpo é nosso, ninguém é achada, nós não, a gente sempre soube qual o nosso caminho*.

Para encerrar esse momento da marcha, Sonia chamou ao palco a liderança indígena Kerexu Yxapyry, que concorreu à deputada nas eleições de 2018, pelo estado de Santa Catarina, que Sonia tituló como *Europa do Brasil, um grande setor de ruralistas*, cuja surpresa positiva foi Kerexu ter conseguido *arrancar* 11 mil votos em um estado como esse. A presença de Kerexu reforçou o compromisso pela continuidade da luta *também na política institucional*, pois na opinião de Sonia é preciso mostrar que *as mulheres indígenas estão preparadas para conduzir esse país*, para isso é preciso entender que o que o Brasil precisa *da força dessas mulheres*. Nesse final do espaço de retomada houve muita emoção, gritos e som de maracás que perduraram por minutos a fio.

Em 2019, ano de realização da 1ª marcha, marcavam-se três anos do falecimento de Rosane Kaingang, acontecimento recente e de muito impacto, visto a importância de seu nome para a luta das mulheres indígenas no território onde estavam naquele momento, Brasília-DF. Sua menção fez essa ponte entre estas mulheres com reconhecimento na história de luta indígena e as demais que já *ancestralizaram*. Aqui é interessante notar, portanto, que esse momento de redirecionamento do lugar de subalternidade, desprovidas de agência para o lugar da agência política das mulheres na histórica, também operou com o acionamento de uma agência mais-que-humana da ancestralidade feminina, cuja presença na marcha se direcionou ao lugar do *dar força*. A consequência principal parece ter sido então o que chamarei de processo de *retomada ancestral da força* como potência feminina indígena, que não se inicia na marcha, mas que tem em sua realização um importante marco.

Aurora Baniwa (2018), em artigo que discorre sobre duas formas de luta das mulheres indígenas – a defesa da prática de conhecimento e a luta feminina pelo território – compreende que a invisibilidade na luta feminina pelo território se deve pela ênfase dada à força física do homem e se deixar de lado a força das mulheres indígenas na luta por território tradicional/lugares sagrados, que ela menciona como força social, cultural e espiritual. Em

consonância com sua percepção, reitero aqui o significado da noção de *retomada* que aciono para tal consideração, que é o de *reclaim* (STENGERS, 2017), conforme exposto ao final do primeiro capítulo. Desse modo, percebo um processo de retomada que atua no *dar força* às que hoje colocam seus corpos na luta. E a impressão que tive foi de que a realização desse momento durante a marcha trouxe importantes efeitos, como o fortalecimento da liberação de fluxos contidos por meio de práticas violentas e narrativas históricas. Assim, é também da relação tecida com a ancestralidade feminina que vem a *força* para corpos femininos indígenas que se movimentam para ocupar diferentes espaços.

Em conversa com Cristiane, ela comenta sobre esse momento: *sei descrever não, não sei descrever, mas é coisa assim de muita força e que se a gente já tinha num processo de dessilenciamento, aliás, de libertação oral, foi presença sabe?* Afirma como um momento da *marcha de muita, muita força espiritual, muita força espiritual, a marcha foi um “agora não quero mais parar”*. Esse efeito do que chamo de *retomada ancestral* da *força* enquanto potência feminina indígena, designa o espaço de relações não-humanas como de potencialização da ação política feminina indígena no presente, uma vez que, colabora com o compromisso com uma luta pelo território que é percebida como uma luta feminina ancestral. Isso é notado nas reflexões das próprias lideranças, em momento posterior, quando falam sobre a experiência com a 1ª marcha.

Em abril de 2020, oito meses após a realização da primeira marcha e já no contexto de pandemia, ocorreu a *live* “Mulheres Indígenas: o sagrado da existência e o nosso espaço de direitos”, onde pela primeira vez as mulheres indígenas tiveram um espaço de debates exclusivamente feminino dentro do “cronograma” do Acampamento Terra Livre (ATL – Online)¹⁰² e, por isso, foi uma *live* em que participantes enfatizaram a importância dessa conquista e a importância da primeira marcha para tanto. Participaram, enquanto convidadas, as lideranças Cristiane Pankararu, Nyg Kaingang, Leonice Tupari, Shirley Krenak, Jaqueline Kaiowá, Telma Taurepang, com a mediação da liderança Tsitsina Xavante, o intuito foi de que todas as regiões do país estivessem representadas (nos espaços femininos indígenas as regiões do país costumam ser associadas aos biomas brasileiros). A transmissão se deu ao vivo pelo Facebook, por meio das páginas de organizações indígenas como a APIB. Muitos foram os desafios, como foi enfatizado durante a *live*, entre eles o problema de qualidade de

¹⁰² Reitero que foi durante o ATL de 2017 conquistaram o espaço exclusivo – plenária - para pensar suas demandas. Aqui, não se trata de uma plenária, e sim de um espaço temático na grade do evento, com total protagonismo feminino.

conexão de internet, mas que, como afirmou Tsitsina Xavante, elas ocupam também as redes para mostrar que continuam *em movimento, apesar da pandemia*.

Se não fosse essa força espiritual me regendo eu nem acordava, é a partir disso, toda essa presença conquistando esses espaços. Assim, iniciou a fala de Cristiane Pankararu na abertura da *live*, em relação à ocupação dos espaços pelas mulheres indígenas, que ela associou como algo que se dá com a presença ancestral e regida por ela. A fala de Cristiane trouxe um pouco da dimensão daquele momento após abertura da 1ª marcha, que considerou que *depois daquilo foi como se todas aquelas vozes caladas, amordaçadas, dessem um grito de liberdade*. Ela relembrou o quanto chorou enquanto conduzia aquele painel, o que associou ao fato da ação ter permitido *romper com a mordaça das mulheres*.

A seu ver, esse rompimento foi extremamente significativo para as mulheres indígenas, pois foi *trazer o sagrado feminino nesse espaço de luta, de colonização, de descolonização e as diferentes formas de conexão que nós temos*. Em sua fala enfatizou que o rompimento com a mordaça se refere a muitas mulheres que estavam lá na 1ª marcha, mas *principalmente daquelas que já se foram*. E mais uma vez Cristiane deixou a emoção tomar conta, referindo-se aos sentimentos que a 1ª marcha ainda traz e que ela considera algo relacionado com *falar sobre ocupar espaços*, pois no seu entendimento ela só está ali, *agora em ocupação de espaço, porque antes de mim elas existiram, resistiram, porque elas deixaram muitos ensinamentos de como ser, essa dependência da espiritualidade, dessas mulheres*. Novamente, essa *dependência* com a ancestralidade feminina é associada ao que *dá essa força e a certeza de que não estou só*. Para Cristiane a *conexão com o sagrado* é um dos elementos que as faz ser *personagens de luta e visibilidade*, porque quando fala *há um universo Pankararu junto comigo, é essa soma de forças e de corpos que dá essa força pra luta*.

Outra manifestação que trouxe um pouco dessa relação foi a de Shirley Krenak, que comentou sobre a realidade de seu povo após o rompimento da barragem, que *matou mais de 700 km de Rio Doce*, ela lembrou que *mesmo assim o povo se empodera dessa força ancestral e espiritual que não deixa cair*, isso reflete no fato de que *o corpo, a carne pode tá doente, mas o espírito continua aguerrido*. Esse continuar aguerrido é apontado por Shirley como um dos aspectos que *move o sagrado feminino, essa força que move as mulheres indígenas do Brasil inteiro*. Para ela, o encontro da 1ª marcha *reforçou toda a história de luta que nós ainda temos no nosso caminho*, as faz seguir lutando e ocupando diferentes espaços, desde o entendimento das mulheres como *donas de uma sabedoria muito grande ligada à questão ancestral*.

Entre as manifestações das convidadas, Tsitsina Xavante - que mediava o espaço - teceu alguns comentários, entre eles chamou atenção a certa similaridade entre as falas no que tange ao *respeito a nossa ancestralidade, o respeito àquelas que antecederam*. Para ela, isso reforça a importância que tem para as mulheres indígenas conhecer a própria história, saber da luta das que as antecederam, isso porque ao falar sobre a luta das mulheres indígenas pelo território elas estão falando de um *querer, e essa questão do querer é um querer da nossa ancestralidade*. Como colocou Nyg Kaingang *eu acredito que depois da marcha, as mulheres presentes voltaram pro território fortalecidas e multiplicando essa luta que vem de muito tempo, em respeito às que nos antecederam a gente segue nesses ensinamentos e nós vamos continuar nessa luta*.

Vemos assim, de um lado, a *retomada ancestral* da *força* enquanto potência dos corpos femininos indígenas nas suas ações políticas. De outro, é preciso considerar que, para além dessa vinculação, há menção à presença de uma *força ancestral* de modo geral, enquanto agência de outros-que-humanos como os *encantados*, já mencionada ao longo do texto (e que aparece novamente nas descrições em torno da 2ª marcha). A *força* que vem dessa agência mais-que-humana influencia as ações e decisões indígenas, operando enquanto potência de orientação e de proteção. É importante reiterar aqui que o termo *encantados*, posto em movimento em diversos momentos das marchas, não é a única forma com que os diferentes povos se referem a agentes não-humanos/espíritos de suas cosmologias¹⁰³, embora tenha se tornado uma espécie de “referência” que “traduz” a variedade de designações existentes.

Lembro-me aqui da afirmação da liderança Glicéria Tupinambá, em outro momento durante o fórum da 1ª marcha, em que, portando seu maracá, falou em alto e bom tom *nós perdemos o nosso território, nos mataram, nos assassinaram, nos envenenaram, botaram um contra o outro, mas nós resistimos por conta da nossa ancestralidade, por conta dos encantados*. A sua afirmação foi entoada pelo som de inúmeros maracás da plenária. Célia também traz alguns exemplos sobre a presença dessa força ancestral, ao apontar a votação do Projeto de Emenda Constitucional – PEC 215 em 2015 e um episódio que aconteceu no Acampamento Terra Livre de 2018 (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 88). No primeiro

¹⁰³ Considero importante pontuar que as relações entre seres humanos e não-humanos, aqui referidos como *encantados*, não se reduzem apenas a uma perspectiva de relações harmoniosas (o que aparece mais enfaticamente nos discursos políticos de lideranças). São relações, por vezes, conflituosas e marcadas por tensões entre humanos e não-humanos, como bem abarcado pela etnologia indígena em geral. O *dissentir-por-dentro* de Maria Puig Bellacasa (2012) – conceito melhor abordado no último capítulo da tese – pode ser uma boa ponte para pensar quanto aos inúmeros esforços necessários para o cultivo dessas relações, por vezes na dissidência. O trabalho de Maizza (2021) sobre os esforços das mulheres Jarawara para cultivar relações em dissidência nos brinda com um excelente exemplo nessa direção.

exemplo, ela menciona o momento em que a PEC 215 estava em regime de votação e os povos indígenas cantavam e balançavam maracás que, conforme aponta, era para convocar forças ancestrais que auxiliavam naquela empreitada. Em um momento em que parecia que nada poderia ser feito, eles intensificam o canto – tanto em Brasília como nos territórios - e as luzes do Congresso se apagam, não sendo possível seguir a votação.

É interessante como a autora chama atenção ao fato de que depois desse episódio há tentativas de impedir que os indígenas entrem no Congresso Nacional portando seus maracás, na mesma medida em que a sociedade não indígena duvida da espiritualidade indígena e usa da força da violência para intimidá-los (CORREA XAKRIABÁ, 2018). O outro episódio se refere à ação truculenta da polícia durante o ATL 2018. Em contraposição, as mulheres Guarani e Kaiowá começaram a entoar um canto de reza de fogo junto a seus maracás, e imediatamente inicia uma chuva apenas no local em que acontecia o ATL, momento que Célia atribui como um dos mais marcantes em sua experiência pessoal com o movimento indígena (CORREA XAKRIABÁ, 2018). Em suas palavras: *quando estamos no ATL, não estão somente presentes quatro mil indígenas, também se faz presente milhões de indígenas com enorme força ancestral* (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 95).

Há, nesse íterim, um conjunto de estudos realizados, em torno do tema de retomadas de terra pelos Tupinambás da Serra do Padeiro (COUTO, 2008; UBINGER, 2012; ALARCON, 2013a; 2013b; 2014) que abordam a participação dos *encantados* nas lutas de retomada de terras. Alarcon (2014) menciona a participação de seres não-humanos – *encantados* ou caboclos – nas retomadas, enquanto sujeitos centrais do processo de recuperação territorial. Conforme mencionam os indígenas, tais entidades além de instá-los a recuperar determinadas áreas em posse de não indígenas, também contribuem de forma incisiva para o sucesso de suas estratégias de luta. Goldman (2015), ao tecer considerações acerca dos estudos sobre a participação dos *encantados* nas retomadas, menciona a importância de pensar a noção de *reclaim* como um processo que envolve parcerias entre humanos e *encantados*. Desse modo, me parece que a força do *reclaim* está também nesse processo de se presentificar, de tornar presença forças do passado para a luta no presente.

Interessante notar também que *mulheres indígenas guerreiras da ancestralidade* é a autodenominação adotada a partir da criação da ANMIGA, em contexto pandêmico. A *live* de lançamento da ANMIGA foi muito importante, mobilizou inúmeras mulheres indígenas e trouxe certo tom de formalidade à articulação entre mulheres indígenas de diferentes regiões

do país. Iniciou com uma apresentação de carimbó do grupo de mulheres indígenas *Suraras*¹⁰⁴ do Tapajós, cuja apresentação iniciou entoando *afaste o racismo e o machismo que nós vamos passar, aqui caminham as indígenas que não puderam colonizar*. Sonia Guajajara foi a primeira a falar, sendo enfática: *estamos aqui com a ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, a iniciativa que mobiliza mulheres indígenas de todas as regiões do Brasil*.

Seguiu trazendo questionamentos a comentários que escutou, como *por que é que essas mulheres estão se organizando só agora?* Pois as mulheres indígenas sempre lutaram e se movimentaram. O que demorou, a seu ver, foi o *reconhecimento*, demorou para elas serem enxergadas, isso porque o lugar que sempre tentam colocar a mulher indígena brasileira é o de *subalternadas*. Afirmou então que não podem mais aceitar *silenciamento*, porque são *sementes plantadas* através do *canto, somos o ventre da terra das nossas ancestrais*. Sonia chamou Puyr Tembé e Braulina Baniwa para coordenar a live, cuja presença principal nesse primeiro dia era daquelas designadas como *mulheres raízes, as guerreiras da ancestralidade*.

Foram manifestações das anciãs de diferentes povos, entre as convidadas, me recorde de ter ouvido Iracema Kaingang, Susana Xokleng e Tuirá Kayapó, entre outras, cujas manifestações se deram sobretudo por intermédio de cantos tradicionais ou falas na língua de seus povos. Foi tocante que Braulina tenha chamado esse espaço de *ato político de corpo-território* e considerado ato em memória de todas as anciãs perdidas para a covid-19. Considerou que elas estão ali fazendo acontecer suas *histórias*, suas *vozes* e em defesa da *visibilidade de ser indígena mulher que transitam o corpo-território nos espaços e entre espaços*. Para ela a ANMIGA *carrega gerações de mulheres, que carregam em si uma história singular*. Essa mesa, portanto, buscava justamente trazer a *questão da ancestralidade* que elas carregam por onde transitam. Marcante também foi a sua afirmação, a partir das manifestações das *mulheres raízes*, de que *nossa força e continuação vem da força dessas mulheres* e que *o canto e a força delas faz com que a gente se fortaleça e continue*.

E foi somente após a manifestação das *mulheres raízes* que as demais foram chamadas, aquelas que trazem a *força* da luta pelo território e que estão à frente da ANMIGA, como Célia Xakriabá, que em sua manifestação afirmou *a primeira a ser atacada no Brasil foi uma mulher, a terra*. Essa terra onde *buscamos nossa força ancestral*. Recorde com isso

¹⁰⁴ *Suraras* traduzido ao português por guerreiras.

de uma entrevista (MARTINELLI, 2019)¹⁰⁵ concedida pela própria Célia durante a 1ª Marcha, em que mencionou que o que as faz diferente é a *identidade*, mas não uma identidade de um lugar no qual *ser indígena é como se já nascesse vítima da violência*, o que só mostra o quanto a *sociedade desconhece a presença indígena*. Para Célia trata-se justamente de identidade como *essa nossa conexão com a ancestralidade, é essa nossa capacidade de multiplicar nossa presença o que nos faz diferentes. Nós nos multiplicamos com nossas forças ancestrais*. E outra manifestação que surgiu durante a live de lançamento da ANMIGA, vindo da liderança Alessandra Munduruku, trouxe o questionamento se *nós podemos ser consultados, porque espírito não pode ser consultado? Por que nossos locais sagrados não são respeitados? Por que nossos espíritos não podem ser ouvidos?* Essas mulheres evocam a relação com outros-que-humanos por meio de suas tecnologias ancestrais, operacionalizando orientação e proteção para suas ações políticas.

Vejo também como fundamental aqui perceber certas articulações entre diferentes pontos elencados no primeiro painel da marcha e reforçados nas *lives* posteriores citadas. Em primeiro lugar, se o intuito do painel da marcha foi *romper com o esconder a presença*, nota-se que aqui presença faz pensar sobre tipo de presença que se quer mostrar, desde o reconhecimento de que a presença das mulheres indígenas não se resume a experiência da violência colonial. Isso significa dizer, antes de tudo, que a história e presença das mulheres indígenas é maior que a história e presença da violência colonial. Sobre suas presenças e de suas ancestrais elas mesmas querem contar, desde suas vivências e dos aprendizados que vem da relação tecida com a ancestralidade.

É importante notar também, desde as considerações de Tavares (2020), o processo de *corpo-retomada* - fundamental para muitas – enquanto processo de se despir das nomeações coloniais, onde também o movimento indígena e a educação são mencionados como importantes vetores. A *retomada ancestral* da *força* enquanto potência feminina indígena me parece compor com processos de *corpo-retomada*, pois é desde corpos que transitam entre diferentes territórios que demarcam as presenças ancestrais que carregam. Desse modo, o que pareciam buscar afirmar naquele momento da 1ª marcha, em que se reiterou a presença ancestral, é justamente o fato de que o corpo da mulher indígena é também esse corpo ancestral, em composição.

¹⁰⁵ “Sociedade ‘desconhece a nossa presença’ diz 1 mulher indígena em doutorado na UFMG”. Entrevista disponível em: <https://www.cedefes.org.br/sociedade-desconhece-a-nossa-presenca-diz-1a-mulher-indigena-em-doutorado-na-ufmg/>.

Vejamos as afirmações de Aurora Baniwa (2020, p. 117) quanto à ocupação da academia por mulheres indígenas. A autora menciona que se existe dúvida sobre se a mulher indígena pode ocupar determinados espaços isso se deve a ela ser retratada na literatura como parte do passado. Por isso, elas remam contra essas narrativas, reconhecem que suas avós sofreram violências e necessitaram silenciar seus saberes e, diante disso, buscam construir novas histórias também no mundo da escrita. Se hoje elas demarcam espaços nunca ocupados pelas ancestrais é para serem porta-vozes de muitas outras mulheres, como meio para visibilizar ciências indígenas desde vozes diversas. Assim elas aprendem a sobreviver entre a violência da sociedade não indígena e a força ancestral que está nelas.

Correa Xakriabá (2018) também afirma que o grande desafio ao ocupar a universidade está em reinscrever o espaço acadêmico segundo suas lógicas e visões de mundo, contraponto a história única e hegemônica dos não indígenas. Agora as mulheres estão reivindicando, a partir de suas contranarrativas, a possibilidade de inserir a presença indígena para além de uma história passada, de protagonismo no presente. Além disso, Primo dos Santos Soares (2020, p. 16) aponta importante consideração, acerca do fato de, em seu povo Karipuna, as mulheres terem sido as primeiras pessoas a saírem das aldeias, abrindo espaço para se pensar as formas de protagonismo feminino Karipuna. Ela fala sobre as mulheres Karipuna terem sido retratadas na literatura como de caráter retraído e tímido, mas que isso não representa falta de protagonismo, dados os protagonismos históricos das mulheres Karipuna como fundadoras de aldeias, pajés e parteiras, os quais hoje se multiplicam para novos papéis, como cacicas, vice cacicas, conselheiras, professoras, funcionárias públicas e universitárias.

O *querer de suas ancestrais* é componente do processo atual de ocupação de novos espaços, desde aquelas que permaneceram em seus territórios – e *seguravam a cultura*, como traz Célia Xakriabá (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 53-54) - e aquelas que estiveram ao lado nos homens no enfrentamento, nenhuma em posição politicamente neutra, elas *dão força* para a luta das mulheres indígenas hoje. Penso, de certo modo, em uma aproximação com o que Lorena Cabnal (2018), mulher indígena maya-xinka, nomeia como *cosmovisão liberadora*, como invocação das ancestrais para a luta e a evocação de um imaginário de espiritualidade em diálogo com luta. Nesse aspecto, o *dar força* traz consequências que, me parece, permitem certo diálogo com a ideia de *sanación* – ou cura – como caminho cósmico-político, quando a autora fala sobre a luta das mulheres como também espiritual.

Nós, mulheres indígenas, defendemos que temos que fazer a transformação de todo o corpo – com o que pensa, com o que sente, com o que se espiritualiza. Há muitas razões que nos deixam doentes, porque também temos muitas formas de violência sobre os corpos e os territórios. Todas essas opressões dão muita desesperança ao

território-corpo. Os nossos corpos carregam as dores da história. (CABNAL, 2018, p. 37)

Sanación diz respeito a uma forma de luta que opera enquanto um processo de cura ancestral, curando as memórias de opressão que existem nos corpos femininos que as vivenciaram e as que ainda hoje vivenciam essas violências – o que me parece ser quando se afirma o quanto a realização da 1ª marcha representou um *romper com a mordaza, de muitas que estão aqui em matéria, mas principalmente das que estão apenas em espírito*, como afirmou Cristiane. E não só, quando vimos no documento final da 1ª marcha a afirmação de que *tentaram nos tirar muita coisa, mas não conseguiram tirar nossa espiritualidade. A palavra que mais tem tocado o nosso evento é o nosso canto, o nosso movimento espiritual. Nossa presença é potencial de cura. O não indígena oferece a morte para nós, mas nós oferecemos a cura.*

Elas informam uma presença da mulher indígena dotada de agência, desde diferentes territórios em que transitam, em contraposição à posição de subalternidade, desprovidas de qualquer agência, que se associa a um processo histórico de criação de contextos que “obrigaram” a certo silenciamento, sempre parcial, pois suas histórias não se resumem às mazelas do contato colonial. A partir das experiências daquelas que ocupam diferentes espaços dentro e fora dos territórios, bem como de todo percurso e ensinamentos de suas ancestrais, elas reforçam a posição de agência e conquistam o reconhecimento dessa posição a partir do destaque que suas ações vêm ganhando. Nesse ínterim, a presença da ancestralidade é presença de *força ancestral* que intercede nas ações políticas indígenas e é a *retomada ancestral* da *força* enquanto potência de corpos femininos indígenas.

Imagino, então, ser possível afirmar que essa retomada da *força* colabora em um processo de *empoderamento* ancestral das mulheres, pois é um empoderamento que não se dá em nível de experiência individual e que não parte de um pressuposto de completa ausência de agência de suas ancestrais. Portanto, penso o *empoderamento* ancestral como uma das bases do que aparece nas narrativas como *empoderamento político* das mulheres indígenas. Não poderia deixar de mencionar que esse *empoderamento* também se expressa desde outros espaços, como o acadêmico, onde também referenciam presenças ancestrais e a *força* que vem desse lugar, demonstrando que na palavra também há presença. “Declarando os mais profundos sentimentos de força de nossas avós, das mulheres todas que vieram antes de nós e que caminham conosco através de cada palavra escrita das nossas vivências diversas” (AURORA BANIWA e TAVARES, 2020, p. 7).

Empoderamento político é uma noção comumente associada ao crescente de ações políticas com protagonismo feminino indígena e, como afirmam no documento final da 1ª marcha, a própria marcha das mulheres indígenas foi pensada por elas enquanto um *processo de formação e empoderamento*, que se fortalece a partir de conquistas políticas que vem desde 2015, quando se apoderam de espaços significativos no âmbito do movimento indígena. Acredito que as palavras de Braulina Baniwa na *live* de retrospectiva de um ano da ANMIGA são representativas do que é esse *empoderamento político* de que falam: *estamos hoje falando nós por nós*, um *nós* que é diverso, desde uma presença feminina que não vem sozinha. Desse modo, o *empoderamento* se aproxima do vocabulário feminista e também o excede, dada a criatividade dessas mulheres.

Isso porque há essa *força* que vem das ancestrais, que ao incidir sobre elas, se torna ela mesma uma qualidade política que potencializa suas ações e singulariza suas criações enquanto *guerreiras da ancestralidade*. Pignarre e Stengers (2005) falam em técnicas de empoderamento, e segundo Sztutman (2018), os autores tomam empoderamento (*empowerment*) de empréstimo do feminismo. Essas técnicas de empoderamento são algo em torno de práticas experimentais de “autodeterminação” (SZTUTMAN, 2018), de recobrar para si aquilo que foi tomado pelo capitalismo (e pelo colonialismo) para se desenfeitiçar e se proteger dos feitiços capitalistas e colonialistas como afirma Flores (2018), e assim então empoderar-se.

Essa retomada ancestral dessa *força* deve ser percebida como parte de uma retomada “maior”, uma *retomada existencial*, como veremos em outras discussões ao longo da tese. Ao que se refere às marchas e demais eventos de protagonismo feminino indígena, ela não se dá sem a presença do corpo, que ao dançar, cantar, ritualizar e se movimentar faz da força ancestral essa presença potente também para suas ações políticas. Desse modo, é importante considerar que essa alusão à luta de suas ancestrais, a tudo que passaram para que hoje elas pudessem estar ali, ocupando espaços e ruas, discursando e organizando a própria marcha, é também uma forma de conectar lutas do presente com as lutas, agenciamentos e conexões do passado, para reiterar aquilo que afirmam, que é o caráter de *luta ancestral* da luta empreendida pelos povos indígenas, uma luta pautada nas contínuas resistências e nos contínuas investidas para a manutenção de seus mundos.

Figura 7 - Lideranças femininas indígenas selando um pacto para colorir o Brasil no primeiro dia da 1ª marcha (2019).



Fonte: arquivo pessoal.

3.3 A PRESENÇA DA TERRA

A luta pela mãe terra é a mãe de todas as lutas é uma afirmativa constante nos eventos protagonizados pelas mulheres, inclusive emergindo como “frase de efeito” em diversos momentos. Outra afirmação que se encontra com essa é de que a grande bandeira de luta das mulheres indígenas é a terra. Desse modo, me parece importante trazer a presença da terra e os contornos dessa presença enquanto parte do processo descritivo das criações políticas de mulheres indígenas. Para tanto, considere como oportuno tomar como ponto de partida descritivo um momento que aconteceu na 1ª marcha, logo após o painel das presenças históricas, em que a atenção esteve voltada a percepções de mulheres de diferentes povos acerca da “perda do território” que, conforme as narrativas que emergiram, traz percepções acerca tanto da *presença*, como da ausência da terra, ou talvez melhor definido como de sua insurgência ou agência¹⁰⁶ disruptiva. Essas percepções são postas em diálogo com outros momentos durante a 1ª marcha, em que Shirley Krenak faz intervenções, bem como com percepções de outras lideranças postas em diálogo com esses momentos.

Ainda no primeiro dia da 1ª marcha, as mulheres indígenas foram acareadas com um questionamento durante uma plenária: *o que significa para você perder o território?* Esse questionamento se vincula a um momento durante o fórum da 1ª marcha, nomeado como *café*

¹⁰⁶ Agência aqui no sentido de potência de agir.

na esteira. Ainda que a pergunta em si não mencione *terra* e sim *território*, o compilado de respostas que a pergunta suscitou demonstrou uma tendência aos termos se sobreporem, havendo inclusive maior prevalência da expressão *terra*. O *Café na Esteira* foi conduzido pela liderança Célia Xakriabá, que trouxe alguns questionamentos, que disse ser comum por parte de pessoas não indígenas, como *por que é que nós mulheres indígenas lutamos tanto pela terra? Por que nós damos tanto nossa vida pela terra?* De modo direto, Célia responde as questões afirmando que *enquanto continuar sangrando a mãe terra, continuar sangrando nosso território, também sangra o útero da mulher indígena*. Essas suas afirmações serviram como um caminho para iniciar esse momento que ela definiu como um *compartilhar* entre mulheres indígenas. A proposta foi que as mulheres se dividissem em grupos para responder perguntas fixas relacionadas a cinco temas norteadores: *a violação dos direitos das mulheres indígenas da tradição na saúde; o empoderamento político das mulheres indígenas; o direito a terra e processos de retomada; a valorização e o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais; mulheres indígenas na política*.

Já as perguntas a serem respondidas foram: *qual a importância desse tema para o seu povo? Quais direitos das mulheres estão sendo respeitados? Quais dificuldades as mulheres indígenas enfrentam para acessar esse espaço de direito? Qual a nossa responsabilidade na defesa e garantia desses direitos? O que significa para você perder o território? Como encorajar e fortalecer as nossas mulheres indígenas para ampliar a participação na política?* Após apresentar as perguntas, Célia propôs que o *café na esteira* fosse uma oportunidade de diálogo entre as diferentes regiões do país, para que os grupos se formassem com base em uma mistura entre povos, para assim contemplar as diversas formas de perceber as determinadas questões. Para tanto, foram designadas lideranças para coordenar esses grupos. Todas essas lideranças se apresentaram ali na plenária e falaram sobre qual tema iriam abordar. Assim, as mulheres indígenas presentes foram se dividindo entre os grupos, que se distribuíram no espaço da tenda e no entorno, com a formação de círculos, sentadas no chão. Cada coordenadora portava material para escrever um cartaz com os principais apontamentos que surgissem e a síntese de cada grupo foi apresentada no final do espaço (e também serviu como base para a escrita do documento final da 1ª marcha). O objetivo foi, justamente, um diálogo entre diferentes povos a fim de estabelecer uma síntese que englobasse essa diversidade.

Como eu estava acompanhando a plenária nesse momento, escolhi um grupo aleatoriamente e perguntei a quem o coordenava se eu poderia acompanhá-las. O grupo em questão era referente ao tema *Direito à terra e processos de retomada* e foi coordenado pela

liderança Concita Sôpré, que me permitiu acompanhar a discussão. O que tenho registrado desse momento diz respeito ao que surgiu a partir do questionamento que já apresentei, de *o que significa para você perder o território?*¹⁰⁷. Considero importante mencionar que, mesmo acompanhando, não dei conta de registrar todas as manifestações do grupo que eu estava, porque muitas se deram em línguas nativas, o que inclusive considerei muito significativo, algo que se repetiu inúmeras vezes nos eventos que acompanhei, principalmente por parte de mulheres anciãs. Além do mais, há limitações no que tange à forma com que o texto é apresentado, uma vez que, aqui faço menções de modo mais genérico, visto que em 2019 não estava fazendo anotações de campo tão detalhadas, como por exemplo em relação a quais povos participavam do grupo. O que posso afirmar é que a composição do grupo era diversa. Portanto, o intuito aqui é de trazer percepções desde os consensos estabelecidos a partir do diálogo entre essas mulheres, para demonstrar nuances da *presença da terra*.

As mulheres estavam dispostas em círculo, algumas falavam desde o lugar em que estavam sentadas, outras se levantavam para falar. Algumas mulheres, ao contrário de realizar uma fala, optaram por se manifestar por meio de cantos. Importante salientar também que mesmo quando as manifestações se davam em língua nativa, as demais permaneciam em silêncio, escutando quem falava. Em alguns casos, havia tradução por parte de alguém da etnia que falava também português. De maneira geral, quando se manifestavam, as mulheres demonstravam preocupação com o que estava sendo discutido. As preocupações iniciais manifestadas pelas mulheres indígenas, diante da hipótese de perda do território, foram assim sistematizadas: preocupação com o futuro dos filhos, preocupação com do que se alimentar, preocupação com os anciões e as anciãs e preocupação com possibilidade de ter que viver na cidade. O grupo fez questão de registrar que não consideram território como um bem, portanto, não pode ser vendido, trocado ou explorado, pois o território é a *própria vida, nosso corpo, nosso espírito*.

Portanto, conforme o que foi emergindo no grupo, *preocupação* se colocou enquanto o principal sentimento que acompanha as mulheres indígenas quando pensam na possibilidade de perder o território. Intimamente relacionada com uma possibilidade não desejada, mas também porque convoca a pensar sobre a vivência cotidiana de algumas, desde invasões e conflitos que ameaçam suas permanências nos territórios, ou ainda pela impossibilidade de habitar o território. Cabe mencionar que o maior contingente de territórios indígenas

¹⁰⁷ Evidentemente isso traz certo delineamento ao que apresento aqui, pois apresento algo parcial e que se relaciona ao tema e questionamento específico desse grupo, e assim não representa a totalidade de reflexões levantadas e apontadas em toda a coletividade dos grupos e dos demais temas em discussão.

demarcadas se encontra na Amazônia Legal, chegando a mais de 90% do total¹⁰⁸. No entanto, a possibilidade de *perder o território* é uma preocupação que assola de norte a sul, devido também ao fato de o próprio processo jurídico estatal de demarcação de terras indígenas não estar sendo, de fato, garantia de resolução dos conflitos e invasões, instabilidade que também se intensifica a partir da criação da narrativa em torno da tese marco temporal.

Diversas manifestações em relação ao território trouxeram a noção do *sagrado*¹⁰⁹, de maneira a corroborar com o entendimento coletivo de que o *território* é algo *sagrado*. Conforme se faziam as manifestações acerca do *sagrado* foi surgindo o entendimento de que assim é devido ao fato de ser visto como uma *herança* que foi deixada *pelos antepassados*. Ao encontro disso, foi se delineando a percepção de que o *território* é a *morada da ancestralidade*. Foi assim manifesto que *perder território* é como *perder espírito* ou, em outros termos também citados, *é como arrancar nossa alma*. Dessa maneira, a perda do território foi considerada como *uma desonra aos ancestrais e aos que foram responsáveis pela criação de tudo*, um acontecimento que levaria ao desaparecimento da própria ancestralidade. O sentimento de violação que a perda do território traz é referente à *desonra aos ancestrais, perda do sagrado* e de *sentido da vida*. É *perder contato com o espírito*, é *perder a essência de cada povo*. Com essas perdas, cada povo acaba por perder a sua raiz, como consequência se definiu que *sem raiz nós vamos secar e vamos morrer*.

Correa Xakriabá (2018) afirma que o território indígena sempre foi uma grande preocupação para os Xakriabá e também para os diferentes povos indígenas e é a motivação primeira para a estruturação do movimento indígena, sobretudo porque envolve a manutenção da relação com o sagrado. Alarcon (2014) menciona a forma com que os Tupinambá da Serra do Padeiro (BA) percebem os impactos que a chegada de não indígenas em seus territórios trouxe para os próprios *encantados*, sendo mencionado que a terra *adoeceu* e eles, que são os verdadeiros donos da terra, precisaram *recuar*. Nos processos de retomada dos Tupinambás eles estão aconselhando e intervindo para a eficácia de suas estratégias. Além disso, Ubinger (2012, p. 57) menciona a percepção dos Tupinambás da Serra do Padeiro acerca da importância central de se garantir também aos mortos – os quais foram separados da terra – um descanso adequado. Ou ainda, o fato de falarem que o direito pela terra para eles não é

¹⁰⁸ “Localização e extensão das Tis”. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs#:~:text=A%20maior%20parte%20das%20TIs,Grosso%20do%20Sul%20e%20Goi%C3%A1s.

¹⁰⁹ Parece-me fundamental considerar que essa palavra aparece nas narrativas como uma tentativa de tradução, o que implica que seja levado em conta o seu potencial de equivocação, conforme a ideia de equívoco em Viveiros de Castro (2018).

negociável, que é preferível morrer na prisão por causa da luta, pois a terra é dos antepassados que morreram lutando e dos netos/bisnetos que virão no futuro.

Durante a apresentação da síntese do grupo, Concita Sõpré expôs a principal palavra capaz de unir todas as opiniões dos diferentes povos que compunham o grupo quando se trata da terra: *vida*. Chegou-se assim ao entendimento de que perder a terra equivale a *perder a vida*. Durante a discussão no grupo, foram inúmeras colocações que fizeram associação entre *terra e vida*. *Terra é ar, é água, é floresta, é vida*. Portanto, *perder a terra é perder o que traz a vida*. A perda da terra as fez considerar que sem ela *nós não somos mais nada, sem a terra não tem mais nada*. E alguns dizeres correlacionaram a noção de *nada* com distintas ausências que surgirão, como *perda da identidade, perda da cultura, perda da história, perda do amor, perda da paz e perda da esperança*.

No documento final da 1ª marcha, elaborado com base nas discussões dos grupos, foi manifesto que *lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade*. Pensando desde essa relação que aparece entre terra, sagrado e vida, suscito o entendimento de Molina (2018) de que é na terra que se constituem as coletividades indígenas, é onde são produzidas as pessoas, os alimentos, os rituais, ou seja, modos de vida singulares. Assim, se entende o lutar pela terra como um lutar pela vida e não simplesmente pela sobrevivência, pois se trata de uma luta pela manutenção da condição como tal. Portanto, *terra é vida*, condição de autodeterminação ontológica e política (MOLINA, 2018, p. 54).

Veron (2018) fala sobre o *tekoha* para os Guarani e Kaiowá enquanto *lugar onde somos o que somos*, para dizer que a terra não é apenas o lugar onde se pisa, mas também onde se desenvolve e se preserva costumes, onde vivem antepassados, é onde se produz o modo de vida Kaiowá, sendo o *tekoha* então a terra tradicional sagrada. Além disso, é na terra tradicional sagrada onde praticam o respeito aos limites da natureza, mantendo relação de solidariedade entre todos, humanos e não-humanos. Benites (2018) menciona que para os Guarani a terra é fundamental, pois dela se depende para *ser guarani verdadeiro*. A autora também menciona que o conhecimento guarani se pratica na aldeia, apesar das dificuldades em se manter o sagrado quando da falta de acesso a plantas, rios, mata boa e demarcação das terras, ou ainda pela terra já estar devastada. Na ausência da terra não há *arandu*, conhecimento. Correa Xakriabá (2018) também argumenta que para o povo Xakriabá, a relação com o território não é de matéria, é relação ancestral de território como corpo e

espírito, lugar de morada do corpo, mas também morada da alma, que guarda as memórias do seu povo.

Além disso, outros dois contornos apareceram a partir das narrativas das mulheres. Um deles, referente a algumas manifestações que trouxeram a percepção de relação entre corpos femininos indígenas e a terra. *A terra é como nosso útero e também a terra é nosso corpo. Para nós mulheres indígenas nós somos a terra, porque a terra se faz em nós. A terra é tudo pra nós, a terra é o nosso corpo.* Corpo e terra aqui aparecem juntos, e a continuidade *terra e corpo* trouxe também a manifestação de algumas falas abalizando que *se a terra é nosso corpo, não vamos sujar nosso corpo*, apontando para a importância do cuidado com a terra e o cuidado com o corpo, enquanto práticas relacionadas à manutenção do sagrado.

Aurora Baniwa (2018) menciona que a luta das mulheres Baniwa pelo território não é só para não perder o espaço físico, é também para não perder a casa dos seres invisíveis, dos quais se depende para equilibrar o cuidado com o corpo e o poder de transmissão do conhecimento milenar das mulheres, visto que a manutenção desses conhecimentos está intrinsecamente ligada às regras dos lugares sagrados de que as mulheres Baniwa são sabedoras. A autora afirma que a mulher Baniwa ser sabedora de regras dos lugares sagrados – casa dos seres invisíveis - é sinônimo de dignidade, possibilidade de exercer poderes ou transmitir poderes para o mundo, é na relação com lugares sagrados que se dão os processos de formação e cuidado do corpo da mulher. Essa sabedoria das mulheres envolve um cuidado relacionado ao poder de higienização do corpo, base para uma vivência sem agressão à natureza, que mantém o conhecimento ancestral no corpo e higieniza também o território, que se mantém equilibrado. Desse modo, ela menciona que a relação das mulheres indígenas com o território é de forma singular e envolve a relação milenar com os seres invisíveis que habitam os lugares sagrados.

Benites (2018), ao falar da relação Guarani com a terra, menciona que existe o *teko*, que significa “modo de ser”. Esse modo de ser Guarani é construído no *tekoha*, que é o território, desde a percepção de que cada corpo também é um território, portanto, existem vários *teko*. Existe o *teko* das crianças, o *teko* das mulheres, o *teko* dos homens, o *teko* dos jovens, o *teko* dos velhos(as), entre outros. Desse modo, o equilíbrio no *tekoha* depende do respeito pelo *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, é o que equilibra o movimento do lugar. Ela menciona o que aprendeu escutando sua mãe: *“somos terra, somos chão, rios e pássaros e plantas que dão flores e frutos, porque as mulheres sempre existiram na terra para habitar a terra, por isso, onde os corpos das mulheres estão enfraquecido, as terras também estão doentes”* (BENITES, 2018, p. 83).

No Manifesto de criação da ANMIGA¹¹⁰, foi afirmado que as mulheres indígenas também são a terra, *pois a terra se faz em nós*. A partir dessa afirmação, o manifesto traz questionamentos: como calar diante de um genocídio que *faz a terra gritar*? Complementados com a percepção de que a chance de mudar isso está nas mulheres indígenas porque elas são a *cura da terra*. Em consonância, há mais uma percepção evidenciada no diálogo do grupo, aquela que nomeia terra enquanto um ser dotado de agência, um ser que cuida, um ser que é mãe, algo como uma entidade materna, a *mãe terra*. *A mãe terra está gritando, pedindo socorro*. Ou, como se afirma no documento final da 1ª marcha: *perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura*.

O documento também menciona que *tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo [governo Bolsonaro] contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a mãe terra*. Além disso, foi afirmado que *a primeira a ser atacada pelo governo foi uma mulher, a terra*, que está sendo *estuprada, violentada*. *A terra está gritando, dando os seus sinais*. Essa terra que sofre e dá seus sinais, ela é como *uma mãe que amamenta, porque ela dá em abundância*. Desse modo, perder a terra é como *perder nossa mãe*, o que não aceitam, portanto, informam que serão *sempre guerreiras em defesa da mãe terra*. O que parece se evidenciar é uma relação “materno-centrada” com a terra ou, ainda, uma relação por meio da qual se faz “parentesco” com a terra.

Assim, vimos a *terra* como dotada de agência, uma entidade materna, um *outro-que-humano*. E, enquanto tal, mulheres compõem com terra, estão em um tipo de relação com terra, são como mulheres-terra, em um sentido de “tornar-se com a terra” (DE LA CADENA, 2018). Essas percepções dialogam com a narrativa de Jozileia Kaingang durante a live de retrospectiva de um ano da criação da ANMIGA, quando afirmou que o tema escolhido para a 1ª marcha *território, nosso corpo, nosso espírito*, ele representa o fato de que as mulheres indígenas são *tudo isso* por conta dessa ligação com o *espírito ancestral da nossa mãe terra, dessa que nos abriga nesse lugar e nos dá a vida, essa vida que nós também passamos a gestar nos nossos corpos e que nós damos vida a tantas outras*. Assim como dão vida à articulação por meio dessa ligação comum que possuem com a mãe terra.

Ramos (2020, p. 38), ao tratar da luta das mulheres indígenas Pankararu, afirma que a luta pela terra por parte das mulheres começa no zelo à terra enquanto mãe de todos os seres, humanos e não-humanos, árvores, vegetais e minerais. É esse zelo e a proteção pela terra o que garante a sustentação física, cultura e espiritual de seu povo. Ela afirma que as mulheres

¹¹⁰ Manifesto das primeiras brasileiras. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>.

têm uma identidade com a terra e com a “narrativa mítica”, desde suas relações com seres espirituais femininos que vivem em locais sagrados do território. Apurinã e Oliveira (2019), ao falarem sobre a perspectiva Guarani e Kaiowá, afirmam que a terra é como uma *parenta*, com a qual querem viver juntos, pois os laços de pertencimento e amor são inexoráveis. Utiliza da expressão “grande árvore terra” com centenas de raízes que se conectam como territórios ancestrais, uma parentela que une povos indígenas. Sandra Benites (2018, p. 76) aponta o conhecimento Guarani praticado na aldeia como algo que se dá seguindo as regras propostas por *Nhandesy ‘Ete*, que é “nossa mãe verdadeira”. Ela traz ao texto a narrativa de sua avó, na qual *Nhanderu* é apontado como um ser espírito parecido com o ar, não tem corpo e nem lugar fixo, por isso não é possível tocá-lo, apenas senti-lo. Já a mulher ela é da terra, ela tem corpo concreto, o corpo de *Nhandesy* é chão onde se pisa, é o que dá vida e alimentos. Com isso, ela afirma que as regras de *Nhandesy ‘Ete* se aprende na caminhada com as mulheres (BENITES, 2018, p. 83).

Também acompanhei narrativas em torno da relação feminina com a terra, desde um processo corporal e desde uma relação materno-centrada, em outros momentos durante o percurso da pesquisa, como na manifestação de uma anciã kaingang durante a *live* de lançamento da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA (março de 2021). Como já explicitarei anteriormente, a *live* trouxe protagonismo das que foram chamadas de *mulheres raízes*, as anciãs. Entre elas, uma das convidadas foi uma liderança espiritual kaingang, a Iracema Gãh Té Kaingang que disse *estamos aqui trazendo a voz da nossa mãe terra. Afirmou somos a voz, o corpo, olhos, temos boca pra gritar a favor da nossa mãe terra. Interessante foi a afirmação de Iracema eu conheço a verdadeira constituição, seguida por nós já temos a nossa constituição da nossa terra: respeitá-lo, cuidá-lo e usá-lo com respeito. Em contraposição aos direitos indígenas que estão no papel, mas não são cumpridos pelos não indígenas, ela aponta por que que nós tamo cumprindo nosso estatuto de respeitar nossa mãe terra? Não tá escrito, a gente só sabe. A gente sabe crescendo, com nossas avós, nossas mães, não precisa escrever. Seu argumento acerca de os povos indígenas terem a “sua constituição” da terra me lembrou das afirmações de Aurora Baniwa (2018) ao mencionar que a forma com que seu povo percebe uma mata ou um rio, por exemplo, como cheios de vidas e história de seu povo, poderia ser o que a lei do Estado brasileiro chama de “código florestal”¹¹¹.*

¹¹¹ Aqui também uma forma de tradução que implica considerar seu potencial de equivocação, conforme Viveiros de Castro (2018).

Fazendo um paralelo, retorno ao que tange ao diálogo no grupo que acompanhei durante a 1ª marcha, onde se concluiu que *a terra é a sustentação da humanidade*. E, diante disso, pensam que os indígenas devem ser considerados os principais responsáveis pela garantia da existência de toda população humana planetária, justamente pela relação que possuem com a terra. Assim, concordaram que toda a humanidade deveria apoiar a *luta em defesa da mãe terra*, pois *se nós estamos no território é porque nós estamos sustentando a vida, nós nas cinco regiões do país somos o sustentáculo pra vocês ainda estarem vivos*, remetendo novamente ao aspecto do cuidado entre mulheres e terra, da qual toda a humanidade colhe os benefícios. No documento final da 1ª marcha afirmaram *cuidamos de nossos territórios, que a maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas*, portanto, eles contribuem *para sustentar a vida na Terra*. Uma relação de cuidado ente mulheres e terra, a partir da percepção da terra como *mãe terra*, enquanto um agenciamento fundamental para a continuidade da vida na terra.

Por outro lado, a falta de cuidado da sociedade em geral, levou o grupo a apontar a *luta em defesa da mãe terra* enquanto uma luta que tem sido contínua. Assim, foram emergindo dizeres outros, onde a relação entre *terra* e sua ausência foi recebendo novas conformações, sobretudo a partir da noção de *doença*. *Perder território é ficar doente. Com a perda da terra vai chegar as doenças dos brancos que não vai ter como curar*. Ou, ainda, *perder o território é doença para todos, os indígenas e não indígenas, e não vai ter como curar*. Em uma perspectiva próxima, falou-se sobre *perder a terra* trazer uma *tristeza profunda*, ser o motivo da *depressão* ter tomado conta de muitos anciões e jovens. É como um *desperdício de vida*, é como *morrer*. Além disso, se comentou que isso iria *despertar o grande espírito* e *ele vai se irar, vai remover a terra e engolir todos*.

O fato de a ausência da terra ser sentida como doença é bastante significativo, dada a história do contato colonial e a infinidade de epidemias com as quais os povos indígenas brasileiros conviveram. Aqui, em específico, parece apontar ao menos dois sentidos: um deles, o de que não é possível manter a vida sem a presença da terra, portanto, doença que não tem cura, pois a ausência da vida é a morte. Cabe reiterar que aqui o entendimento de vida não se restringe à ideia de sobrevivência baseada no território, em um sentido quase que utilitarista da terra, mas sim manutenção de modos de vida que se dão em relação com a terra. Por outro lado, parece emergir uma preocupação em torno da agência da terra, de certo modo no que tange a uma possível reação/insurgência ou descontentamento da terra diante da falta de cuidado e de ações humanas que a maltratam, pela sociedade que a vê enquanto um mero

recurso a ser explorado, um descontentamento que pode tomar forma de uma reação à ação humana desmedida, que não se restringirá apenas aos seus causadores.

Benites (2018) menciona que para os Guarani é preciso um cuidado maior e mais concreto com o corpo de *Nhandesy*, pois se ela fica revoltada, o mundo fica doente e quem é atingido é o próprio ser humano. Desse modo, se *Nhandesy* não viver em paz, o mundo não irá viver em paz. Aurora Baniwa (2018) menciona a importância da rigidez no uso do espaço tradicional sagrado para o mantimento da ordem social equilibrada. Do contrário, surgirão impurezas que afetam a vida da sociedade, como doenças, falta de alimentos, tragédias naturais, aquilo que já acontece com a humanidade em vários lugares do mundo. Isso lembra também as afirmações de Alarcon (2013a), quanto à perspectiva Tupinambá, de que tanto a terra e os indígenas, como os *encantados* que a habitam, estão conectados de forma que o adoecimento da terra acomete todos os outros.

Na roda, algumas mulheres também manifestaram descontentamento com a atitude dos brancos diante dos problemas supracitados, sobretudo a partir do uso da noção de *limites*. Algumas concordavam em afirmar *nós sabemos o limite, o homem branco não sabe*. E outras faziam suas falas associando a atitude dos brancos a uma falta de respeito ao limite, *eles vêm no nosso porque eles não respeitaram o limite e querem o que está no nosso porque a gente respeita*. Essas conjurações, em especial, me fizeram pensar acerca da noção de *limite* e, sobretudo, o questionamento sobre quem dita qual o limite que elas sabem e respeitam? Elas apontam que esse *limite* o branco desconhece e/ou não respeita. Parece-me, sobretudo, que quando falam em *limite* acionam uma tecnologia ancestral, componente do agenciamento com a terra, por parte de populações que interferem de maneira comedida nas dinâmicas ecológicas, ao encontro do que observa Joana Cabral de Oliveira (2021) em relação a alguns povos indígenas amazônicos.

Diante disso, penso que isso traz novamente uma questão acerca da capacidade feminina indígena de escuta ao acontecimento *chamado da terra*. *Essa marcha é um chamado da terra e a mãe terra pede socorro* foram afirmações repetidas incessantemente durante a 1ª marcha. São daquelas afirmações que de tanto se repetirem se tornam recados que se gravam intimamente em nós. É só pensar em marcha que, automaticamente, vem à memória. Por isso, mais do que descrições, são entendidos como acontecimentos constitutivos do fazer etnográfico, onde *chamar e pedir*, por exemplo, noticiam sobre um agenciamento coletivo que convoca ao pensamento sobre escuta. Escuta desde outro-que-humano, a *terra*, dotada de agência, ora materna, ora disruptiva, com a qual mulheres indígenas compõem – junto a outros seres - esse agenciamento coletivo do *chamado*.

Dentre as inúmeras situações em que o acontecimento *chamado da terra* foi acionado pelas mulheres indígenas, relembro de duas situações em específico, uma delas no dia 11 de agosto de 2019 e a outra no dia 12 de agosto de 2019, dia da ocupação da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI. No dia 11, não me recordo exatamente como aconteceu, mas em determinado momento do dia, houve a tentativa de uma pessoa não indígena de subir ao palco, essa pessoa não participava do evento da marcha e fazia afirmações pró-Bolsonaro. A mulher foi então impedida por algumas lideranças de permanecer no palco e de utilizar o microfone para se manifestar. Aqui se iniciou uma pequena confusão, visto que a pessoa foi insistente e não se conformou com a negativa, fazendo com que se formasse uma aglomeração de pessoas que acompanhavam o desfecho da situação e a sua atitude de não conformação.

Puyr Tembé, que coordenava o palco, informou que essa atitude não seria permitida, afirmando *esse palco tem comando, aqui tem a força das mulheres indígenas*. De todo modo, o acontecimento gerou certa curiosidade nas pessoas, causando dispersão na atividade que estava acontecendo no acampamento. Diante disso, Shirley Krenak subiu ao palco para convidar as pessoas a participarem da atividade relacionada à marcha e deixar de seguir esse evento paralelo. Complementou seu convite dizendo *nós mulheres indígenas viemos participar desse movimento e não dos movimentos paralelos* e, principalmente, lembrando que *o chamado da mãe terra foi feito para nós mulheres indígenas empoderadas* e, portanto, elas precisavam atingir os objetivos da marcha, não podiam *perder o foco*.

E no dia 12 de agosto, enquanto acontecia a ocupação da SESAI e se aguardava algum posicionamento das autoridades, Shirley Krenak falou sobre a relação da mulher indígena com a terra, afirmando *nossa relação com a mãe terra é uma relação de ancestrais*. Ao qualificar essa relação citou palavras como sendo relação *de cura, de alma e de corpo*. Com isso, buscou informar que elas, mulheres, estavam ali naquele ato de ocupação porque entendem que *um chamado foi feito para elas, foi feito às mulheres indígenas porque são elas que detêm o poder da cura de tanta maldade jogada nas nossas terras*. Mais tarde nesse mesmo dia, uma comissão de mulheres indígenas participou de uma audiência com a Ministra Carmem Lúcia no Supremo Tribunal Federal, acompanhadas pela Deputada Federal Erika Kokai (PT-DF). O principal assunto foi a demarcação das terras indígenas, em cumprimento ao previsto na Constituição de 1988, onde algumas mulheres indígenas trouxeram exemplos de desafios que vivenciam no que tange a falta de demarcação de suas terras, ao que a

ministra respondeu tratando como um problema geral de morosidade da justiça brasileira. Na fala da ministra, esta mencionou a importância de garantir a igualdade aos povos indígenas, afirmação essa que posteriormente vi ser muito questionada entre as lideranças, que argumentavam não estarem ali para ter igualdade de ser como o branco e sim porque lutam para manter a diferença.

Em um dos momentos em que acompanhava a cobertura dessa audiência, fui novamente interpelada por uma fala de Shirley Krenak, em um dos momentos da primeira marcha que julgo de muita potência. Shirley dirigiu a palavra à ministra afirmando *a gente não pode jogar sabedoria fora porque isso é contra todo processo de vida do ser humano*. Dá sequência a sua fala dizendo então que elas ali estavam *pedindo para que a senhora escute de verdade esse chamado da terra porque se algum dia a gente ficar sem água para beber a senhora também vai ficar*. Em um dado momento da atividade, ocorreu então o encontro entre Shirley e Carmem Lúcia. Shirley se posicionou em pé na frente da ministra, seus rostos estavam há poucos centímetros de distância. Olhando bem nos olhos da ministra, Shirley a convidou a falar *ererré*¹¹², convite inicialmente negado, contraposto por um *quero saber o que significa*.

Shirley então, muito séria, retorna à ministra informando que *tudo que a gente ensina é positivo, então ererré*, ao que Carmem Lúcia retorna com um tímido *ererré* e uma expressão facial de certo contragosto. Imediatamente, ainda há poucos centímetros de distância entre as duas, Shirley inicia o canto *Tepó e o Sol*, um canto sagrado krenak, enquanto seguiu encarando, olho no olho¹¹³, a ministra, que foi surpreendida com essa atitude de Shirley. Noto, com essa ação, mais um apelo à escuta do *chamado da terra*, interpelado inicialmente por meio do pedido que fazem diretamente à ministra, *escute de verdade esse chamado da terra*, ou seja, enquanto mediadoras entre quem chama e quem se pretende que escute, e também por outros meios, como com o conjunto de elementos acionados, desde a convocação à saudação *ererré*, a firmeza de seu olhar e o canto sagrado krenak.

Entendo que o *chamado da terra* – da maneira com que se fez aparecer durante a 1ª marcha - parece dar notícias sobre a possibilidade, que essas mulheres bem conhecem, de se prestar atenção, em relação ao que aparece enquanto uma necessidade que está dada: *escute de verdade esse chamado da terra, a mãe terra pede socorro, ela está gritando com seus*

¹¹² *Ererré* pode ser traduzido de diferentes formas, como uma saudação de *desejo de bem* e como *desejo de força sempre*, como exemplos advindos de falas de Shirley.

¹¹³ Parte dessa ação pode ser revista em: <https://fb.watch/dUhAcG2wTo/>.

sinais. Sobre *prestar atenção*¹¹⁴, recorro a Isabelle Stengers, que em seu livro “No Tempo das Catástrofes” (STENGERS, 2015) afirma que em nome do desenvolvimento e do crescimento nossa sociedade moderna é ensinada a não prestar atenção, de maneira com que esqueçamos essa *arte de prestar atenção (faire attention)*. Aprendemos a viver como se possuidores de um direito de não prestar atenção às consequências dos atos vinculados ao modo de ser da modernidade capitalista.

A autora fala em arte (e não em capacidade) porque fala de algo que é preciso aprender a cultivar, pois não se trata do ato de definir o que é digno ou não de atenção, e sim de imaginar consequências e estabelecer conexões. Desse modo, entendo que o *chamado da terra* opera enquanto um convite a se cultivar essa *arte de prestar atenção* de que fala Stengers, enquanto uma arte de escuta. Escuta dessas mulheres ao *chamado da terra*, nossa escuta ao chamado delas, atenção envolve tentar escutar aquilo “que insiste” (STENGERS, 2015). Esse chamado direciona também a se prestar atenção aos processos de entre-captura entre humanos e a terra (e não somente), a nos depararmos com nosso habitar moderno e colonial sobre a terra e as suas consequências, o que exige o aprendizado (ou cultivo) de uma escuta sensível.

Lembro aqui, também, das palavras da bruxa neopagã ecofeminista starhawk (STARHAWK, 2018, p. 55) ao se referir às perseguições às bruxas na Europa, em paralelo ao avanço do capitalismo, enquanto uma maneira de contestar e erradicar a percepção de que o mundo está vivo e a vida é dotada de percepção e consciência, que a vida tem uma presença e um ser. Ela menciona também que durante um evento ouviu um palestrante dizer que os povos indígenas com quem ele trabalha afirmam que toda a natureza canta. Para starhawk (2018, p. 55) a natureza canta e fala e o mundo inteiro se comunica conosco e nisso poderia se reconhecer uma definição de magia: “a arte de abrir e ouvir profundamente essa comunicação”, enquanto uma sensibilidade constituinte de milhares de culturas diferentes também na Europa e no Oriente Médio, que se concentram na figura da Deusa. Nas narrativas das mulheres indígenas não ouvimos falar em Deusa, mas ouvimos falar da *mãe terra*, essa entidade dotada de agência, que cuida, mas que também se ira, se revolta, diante dos maus tratos, da falta de sensibilidade da sociedade moderna em escutar seu chamado.

Sobre essa escuta sensível das mulheres indígenas, ao conversar com Jozileia Kaingang durante a 2ª marcha, ela comentou que o *chamado da terra* pode ocorrer de maneiras distintas para as diversas mulheres indígenas, pois depende muito do contexto de

¹¹⁴ Dependendo da tradução a expressão “prestar atenção” aparece como “ter cuidado”. Optei pelo uso do “prestar atenção” para marcar uma diferença com a noção de “cuidado” que também perpassa essa tese.

cada povo, é algo situado. No entanto, ela entende que o chamado acontece sobretudo *quando a gente compreende o nosso lugar*. Compreender nosso lugar - de sua fala - foi associado ao processo de se reconhecer como *ser coletivo*, que seria *a grande diferença*, capaz de fazer as pessoas, assim como ela, escutar esse chamado. Jozileia me contou então parte da história referente ao seu nascimento, quando a avó materna realizou uma prática Kaingang, com o *vẽnh kagta*, os remédios do mato, usados junto a rezos e queima de ervas, nesse caso durante o momento de nascimento de uma criança. A avó então banha o recém-nascido e enterra seu umbigo na terra, junto de um pinhão. Para ela, ter seu umbigo enterrado na terra junto de um pinhão é o que gera *essa conexão com a terra*, porque aquele lugar *vai gerar uma outra vida, vai gerar uma araucária*. E a araucária tem uma grande importância para a coletividade Kaingang, configura um microbioma que existe graças ao manejo realizado pelo povo Kaingang¹¹⁵.

Ela considera que esse manejo da araucária *faz com que se tenha uma conexão com a terra*, conexão essa que se dá *no coletivo*. Em sua dissertação de mestrado (SCHILD, 2016), cita o fato de que a retomada do território da Serrinha¹¹⁶ - quando mulheres Kaingang optaram por não permanecer onde foram reassentadas e retornar ao território ancestral – se deu movida pelo desejo dessas mulheres em estarem onde os umbigos delas foram enterrados, juntamente com muitos de seus antepassados. A conexão de que fala foi citada enquanto uma *conexão que não é individual, somos muitos que tem a conexão com a terra, não sou simplesmente a Jozileia, eu sou a Jozileia que vem da minha vó, que vem da minha mãe, que vem das minhas tias e que se soma às vozes de tantas outras, eu sou um corpo coletivo*. Afirma então que *o chamado da terra é para esses corpos coletivos, para que a gente assumisse o compromisso da mudança, ele veio com muita força por conta da nossa espiritualidade, por conta do nosso entendimento de conexão com a mãe terra*.

O chamado feito aos corpos coletivos Kaingang, nesse exemplo, parece também situar a noção de *chamado da terra* a um chamado de sobrevivência, mas não uma sobrevivência simplesmente e somente, mas sim em um sentido de (re)criação da vida e de mundos indígenas, que na luta política elas prolongam e dão novos contornos. Suas palavras me lembraram de uma entrevista de Isabelle Stengers à Revista DR (RIVAT e BERLAN,

¹¹⁵ Acredito que esse relato da Jozileia sobre a relação Kaingang com a araucária possa ser lida desde uma confluência com a forma com que pesquisadoras - como os autores do livro “Vozes Vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta” (OLIVEIRA, 2021) - têm tratado o entrelaçamento das vidas humanas com as plantas.

¹¹⁶ Terra Indígena Serrinha, localizada no norte do estado do Rio Grande do Sul.

2015)¹¹⁷ onde comenta sobre o livro “A Feitiçaria capitalista”, que escreveu com Phillipe Pignarre, onde evocam as bruxas neopagãs ecofeministas para lembrar que a Europa se tornou moderna com base na erradicação da cultura camponesa, estendendo essa prática por meio da colonização de outros povos. Interessa aqui que a autora convoca as bruxas neopagãs para lembrar que o capitalismo não só explora, mas expropria, captura *inteligências coletivas*. Sobre o que chama de inteligência coletiva, Stengers (2015) afirma que ela é sempre uma inteligência *conectada*, que se define em relação a uma situação e conexões múltiplas que ela cria, sociais, territoriais. O capitalismo, por sua vez, considera suspeita e perigosa toda a inteligência coletiva que reivindica suas conexões.

Cristiane Pankararu, também durante a 2ª marcha, me disse que o *chamado da terra* manifestado durante a 1ª marcha foi um chamado *pro que a terra tá passando*, pra uma necessidade atual de *a gente cuidar dessa mãe*. Para Cristiane, a terra *é mãe pelo cuidado que ela nos dá de tudo, abundantemente*. A emergência atual é porque agora *é essa mãe que precisa ser cuidada*. Essa percepção de que a terra precisa ser cuidada ocorre *porque a gente tá vendo a mãe terra gritar*. O grito da mãe terra à que Cristiane se refere é ouvido por meio da percepção de que *a fauna já não é mais a mesma, a flora já não é mais a mesma, nossas águas estão podres, toda hora a terra é maltratada*. Ela afirma que ela está sendo *estuprada, dilacerada, que não há respeito algum, que só há um tipo de germinação e produção*. Falou sobre o conhecimento Pankararu sobre o território estar intimamente relacionado ao clima e que *está tudo louco porque ela envia sinais, ela é soberana*. E questiona: *apesar de toda a violência, de tantas torturas que ela vem sofrendo, ela vive sem nós, a gente consegue viver sem ela?*

Então, para resumir o que seria o *chamado da terra*, associei a uma frase: *vamos cuidar daquela que nos dá em abundância*. Ao questioná-la de que forma se deu esse *chamado da terra* em sua experiência pessoal, me retornou com um *eu vivo isso, né? Eu vivo isso, meu povo vive isso*. Fomos trocando algumas palavras e Cristiane lembrou de *momentos de coletividade* na sua infância, aos quais associava a afirmação *eu vivi isso, desde a minha vivência, brincar no riacho, arrancar fruta do pé, faz parte de mim, eu sou isso*. No entanto, lembra que hoje já não é da mesma forma, *a gente já não tem mais isso da mesma forma*, e lembra que há práticas que já não se mantêm da mesma forma por causa das *mudanças climáticas*, que alterou *aquele regime da época de cada coisa, agora a gente não tem mais isso*. Mas *eu cresci com isso, é a minha vida, então eu sei, eu escuto esse chamado*.

¹¹⁷“O preço do progresso: conversa com Isabelle Stengers”. Disponível em: <https://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>

Ela vive sem nós, a gente consegue viver sem ela? A relação entre o *chamado da terra* e a marcha das mulheres indígenas me fez pensar no *chamado da terra* enquanto acontecimento, uma *quase-causa*, algo que acontece, mas não se reduz nem às coisas, nem às proposições (ANDRADE, 2018), precede a realização da marcha e a atravessa, tomando forma de um agenciamento. As considerações até aqui, desde as narrativas femininas indígenas, me parecem ir ao encontro daquilo que Isabelle Stengers (2015) nomeou enquanto *intrusão de Gaia*, algo relacionado a questões ambientais e sociais intrínsecas ao desenvolvimento capitalista (e considero também ao colonialismo), como as mudanças climáticas. A autora faz essa nomeação não como um ato de *dizer a verdade*, mas sim como forma de pensar saídas, sem cair na perspectiva de uma destruição inevitável, tampouco de uma situação que é passageira. O que Stengers sugere é que não faz sentido algum lutar contra Gaia, compor com o capitalismo, trata-se de compor com Gaia. E Gaia enquanto um agenciamento de relações, um “planeta vivo”, um ser, e não uma soma de processos (STENGERS, 2015, p. 50).

Com o que essas mulheres manifestam nos deparamos com uma política implicada pela *presença da terra*, e que, como aponta Stengers (2015, p. 53) “não seremos mais autorizados a esquecê-la”. Assim se delineia uma luta feminina indígena que é cosmopolítica: “luta como forma de habitar a terra, um habitar a terra como forma luta” (MOLINA, 2017, p. 26). Ou, nas palavras de Alarcon (2013a), no retorno à terra dos Tupinambás, mais do que um “retorno à terra” reside ali um “retorno da terra”, de um modo de se relacionar com a terra. Com o *chamado da terra* que as mulheres indígenas prolongam, somos convocados e convocadas a dar ouvidos e atenção à luta pela terra desde as mulheres indígenas, aos sinais que elas, que escutam o *chamado*, estão nos oferecendo a partir de suas criatividadees. Isso porque essas mulheres não apenas escutam e convocam nossa escuta, como também estão nos convocando a agir, a assumir nossa responsabilidade no *cuidado* e *cura* da terra, como veremos no último capítulo.

Figura 8 - Mulheres indígenas durante Café na esteira na 1ª MMI – 2019.



Fonte: arquivo pessoal.

3.4 A PRESENÇA DO CUIDADO

A realização da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas foi confirmada durante o acampamento “Levante pela Terra”, em junho de 2021. Naquele momento, as lideranças femininas se reuniram em uma assembleia das mulheres indígenas e decidiram que já era o momento de realizar uma segunda marcha, após dois anos da realização da primeira – maior parte desse tempo foi atravessado pela pandemia de covid-19. Na assembleia em que isso foi decidido, optou-se pela data de 07 a 11 de setembro de 2021. É importante frisar que no momento da decisão não havia nenhum outro grande evento confirmado para esses dias em Brasília-DF, tampouco se imaginava que o julgamento da tese do marco temporal seria adiado e coincidiria com essa data. Ocorre que, por ironia do destino (ou não), foi o que aconteceu. Grupos bolsonaristas decidiram por realizar um grande ato pró-Bolsonaro em Brasília, justamente no dia 7 de setembro e, ainda, o julgamento do marco temporal foi adiado e ficou para final de agosto, porém se estendeu até o dia 8 de setembro de 2021 quando foi novamente adiado. Assim, a 2ª marcha foi um acontecimento atravessado por esses outros acontecimentos.

E eles não foram sem consequências para o evento que iniciou quando mal havia terminado o acampamento organizado pela APIB (e demais organizações indígenas), o que fez com que se estabelecesse um período de transição entre eventos, no qual muitas pessoas que participavam do acampamento “Luta Pela Vida”, de agosto de 2021, permaneceram em

Brasília-DF para acompanhar o julgamento da tese do marco temporal e, assim, também a 2ª marcha. Esses acontecimentos trouxeram para a coordenação da marcha novos desafios, dado o contexto que se estabeleceu e influenciou diretamente na programação do evento. Esse tópico, portanto, se concentra em descrever acontecimentos em torno desse período de transição, bem como referentes aos primeiros dias de evento, que antecedem a realização da marcha em si. Isso porque, no meu entendimento, esse contexto auxiliou a notar diferenças importantes no modo de fazer política dessas mulheres. Com base nisso, as descrições giram em torno da presença do *cuidado*. Reconheço aqui que cuidado é uma noção amplamente discutida na literatura feminista. Portanto, informo que, nesse momento, a aciono em um sentido específico, como um elemento-chave da organização e mobilização política feminina indígena nesses dias em Brasília. Posteriormente, no último capítulo, as reflexões serão postas em diálogo com a noção de cuidado desde as formulações de Bellacasa (2012; 2017).

Como parte do processo de transição entre o evento “Luta Pela Vida” e o evento da 2ª Marcha, algumas lideranças femininas indígenas organizaram um momento de cuidado entre elas. No dia 3 de setembro foi realizado um almoço coletivo, no qual uma das atividades de preparo para o evento da marcha foi um *banho de ervas*, feito pelas mãos e rezo de Shirley Krenak, no local onde o acampamento da marcha aos poucos ia tomando volume, recebendo indígenas que até então acampavam no local do evento “Luta pela Vida”. É importante notar, primeiramente, que se trata de um momento de socialização entre lideranças de diferentes regiões do país, centrado no cuidado umas com as outras como preparação para os dias que viriam, onde preparar remete a um meio de *fortalecer corpo e espírito*. Shirley Krenak comentou que estavam a *limpar e equilibrar* a energia para então receber as *parentas* que estavam a caminho. Nyg Kaingang complementou dizendo ser um banho para *fortalecer o corpo e o espírito* para então receber as demais parentas, as quais iam chegar na *força dos ancestrais, coletivamente fortes*. Sonia Guajajara afirmou que essa ação também era parte da ação das mulheres indígenas *para a cura da terra*, pois *fortalecer corpo e espírito* também é parte do processo *para garantir território*, uma preparação que iniciou ainda no acampamento “Luta Pela Vida”, criando boas condições para receber as mulheres que estavam a caminho.

É fundamental perceber que essa ação de preparo e fortalecimento corporal e espiritual antecedeu uma das reuniões mais cruciais para o processo de transição entre o acampamento coordenado pelo movimento indígena – misto – e o acampamento coordenado apenas pelas mulheres indígenas. Uma reunião entre lideranças femininas indígenas da organização da 2ª marcha, que durou horas a fio e teve como um dos principais encaminhamentos a opção pela criação de uma *equipe de segurança autônoma* para a 2ª marcha, motivada pela falta de maior

apoio por parte do Estado para garantia da segurança do evento diante do contexto de ódio em Brasília-DF. Quem assumiu o compromisso de ser a principal pessoa responsável pela equipe de segurança autônoma foi Shirley Krenak. Tamanha foi a responsabilidade assumida que, nesse mesmo dia, quando fui encontrá-la para entrevista previamente agendada, ela solicitou que a entrevista ficasse para o pós-marcha, visto que ela havia assumido *uma responsabilidade muito grande*.

Nesse contexto, era evidente a preocupação por parte da coordenação do evento com o contexto de ódio que estava tomando forma em Brasília, pois, ao contrário dos dias anteriores, já era possível sentir que o clima estava mudando, a tranquilidade aos poucos ia dando espaço a um clima de apreensão. Diante desse cenário que se desenhava, essas mulheres notaram que não era suficiente o apoio do Estado e de uma equipe de segurança com profissionais liberais, optando então pela criação de um mecanismo próprio para lidar com a situação, uma equipe pensada e coordenada por uma mulher indígena. Essa ação, por si só, já é muito significativa, demonstra uma das nuances daquilo que chamam de *poder feminino* ou, em outros termos, reitera o protagonismo das mulheres. Importante mencionar que essa equipe de segurança autônoma foi responsável tanto pelo cuidado físico como espiritual durante o evento, e por sustentar o que nomearam de *equilíbrio* no acampamento, diversas vezes, por meio de um trabalho de vigilância no acampamento, mas também por intermédio de rezos de proteção e de limpeza, denotando um cuidado compartilhado com outros-que-humanos.

No dia seguinte de sua criação aconteceu uma roda de conversa, coordenada por Sonia Guajajara, entre lideranças envolvidas com a marcha e lideranças regionais responsáveis pelas delegações. Nessa roda, foram dadas orientações a ser repassadas aos povos que participavam da transição entre acampamentos. Aproveitou-se o momento para informar a criação da equipe de segurança autônoma da 2ª marcha, gerida por mulheres indígenas, com o apoio de alguns homens indígenas (e também contou com o apoio de alguns homens não indígenas voluntários). Nesse primeiro momento, o pedido da equipe de segurança foi de que todos no acampamento fossem credenciados e utilizassem a pulseira de identificação, sendo orientado que pessoas não identificadas e/ou suspeitas fossem abordadas e a equipe de segurança acionada. Essa primeira orientação foi bastante eficiente, eu mesma fui abordada por um indígena do povo Xokleng, sendo solicitado que me identificasse por não estar usando a pulseira¹¹⁸.

¹¹⁸ Como a marcha ainda não tinha oficialmente começado eu estava sem identificação, pois não possuía a pulseira do evento anterior.

Além disso, foi comunicado uma das decisões tomadas para contornar o contexto que se instalava em Brasília, a decisão de transformar os dois primeiros dias da marcha, 6 e 7 de setembro, em dias *de acolhimento*, pensados e organizados para acomodar as mulheres e delegações que chegariam para a marcha, de maneira a concentrar todas as atividades dos dias dentro do perímetro do acampamento, evitando assim a saída de indígenas do local. Ao conversar com Cristiane Pankararu, nesse mesmo dia, ela me explicou que essa orientação se deu devido ao grande aporte de vídeos com ameaças aos indígenas que elas receberam pelo aplicativo WhatsApp. Além disso, também ouvi comentários de que as organizações envolvidas com a 27ª edição do Grito dos Excluídos¹¹⁹ pretendiam que a manifestação iniciasse com uma concentração no acampamento indígena, para que os indígenas se somassem ao ato. No entanto, a decisão por parte da coordenação da 2ª marcha foi de orientar que *nenhum indígena se some, por questão de segurança*. Cristiane me afirmou que essa decisão foi motivada, principalmente porque, da parte delas, toda a *preocupação e acolhimento* nesse momento estava voltado às mulheres que estavam chegando, que elas ali estavam *no momento delas*. E também pelo entendimento de que *o ódio* estaria nas ruas e corpos indígenas *sofrem perigo real*, e assim como eles *não vão se misturar* (se referindo às duas manifestações que aconteceriam no dia 7, pois cada uma tinha o seu local e percurso), *a gente também não se mistura*.

Assim, acompanhar essas mulheres decidirem por não sair às ruas no dia 7 de setembro, dia marcado por grandes manifestações nas ruas, me parece informar sobre uma nuance desse modo de fazer política, marcada pelo cuidado com a vida, uma vez que, realizar um evento no contexto pandêmico já estava sendo um grande desafio. O acampamento indígena soou assim como um território de proteção para aquelas e aqueles cuja vida está constantemente em risco, mais de 500 anos em risco, com a invasão de territórios, com a falta de demarcação, com a narrativa do marco temporal, com a violência contra corpos femininos indígenas, delineando um contexto de mobilização permanente, como disse Shirley, nesse dia *nos fechamos*, para não se deixar *levar pelos espíritos não elevados*. Parte dessas mulheres já estava em Brasília há mais de duas semanas, algumas mais de dois meses. A escolha por orientar para a permanência no acampamento no dia 7 de setembro demarca assim uma preocupação com a vida e uma perspectiva de que nem sempre o embate é a escolha correta.

No dia seguinte, foi realizada uma intervenção da equipe de segurança autônoma na tenda principal do evento, protagonizada por Shirley Krenak. Essa intervenção antecedeu o

¹¹⁹ Importante mencionar que o Grito dos Excluídos é uma tradicional manifestação que ocorre no dia 7 de setembro há quase três décadas.

processo de troca de coordenação do acampamento, que a partir de então passou a ser coordenado pelas mulheres indígenas e, em termos representativos, pela ANMIGA. Shirley chamou todos os homens do acampamento para frente do palco. Nesse momento, ela iniciou um canto sagrado krenak, disse se tratar de *um canto de mulheres para homens*, que se canta junto, mas *primeiro os homens, depois as mulheres, para equilibrar a energia*, essa configuração se fazia necessária *para conseguir manter a luta*, pois *o equilíbrio no acampamento é fundamental*. Por isso, enquanto realizava o canto, na primeira fileira em frente ao palco estavam os homens, que repetiam o canto de Shirley. Cada vez que repetiam, eram convidados a bater os pés no chão e a cantar *mais alto*, até chegar ao ponto em que estava alto o suficiente para as mulheres se somarem a essa *preparação*. Esse processo foi tido como de preparação dos homens para contribuírem na segurança do evento, de maneira a *manter o equilíbrio* a partir da participação do *masculino*.

Logo após as mulheres se juntarem aos homens, Shirley anuncia aos homens que as mulheres precisavam da ajuda deles e que os repasses precisavam ser levados a todas as delegações, *diante de todo o trabalho que será realizado agora na marcha das mulheres*. Os repasses que Shirley mencionou diziam respeito a informações fundamentais para que se *consiga manter o equilíbrio dentro do acampamento*. Ela trouxe a perspectiva de que a *marcha das mulheres* estava iniciando e, portanto, a *energia positiva precisa manter o equilíbrio entre os nossos trabalhos*. Algumas mulheres lideranças foram convidadas a subir no palco para ajudar com os repasses, entre elas Sonia Guajajara, Célia Xakriabá, Nyg Kaingang e Vadelis Xokleng.

Sonia inicia falando então que esse momento em que elas estão ali no palco falando com todos é muito importante, pois representa a ocasião em que o acampamento passa por um *terceiro momento*¹²⁰, marcado por uma diferença, a de agora ser *coordenado pelas mulheres*. Diante desse novo cenário, a primeira informação repassada foi a de que a partir do comando das mulheres passou a vigorar novas regras, dentre as quais a principal regra, de ser *proibido bebida alcoólica*. Outra das regras informadas que registrei, direcionada principalmente aos homens, foi a de que para permanecer no acampamento *precisa respeitar*. Foi informado que a marcha possuía uma coordenação de mais ou menos 30 mulheres, envolvidas desde diferentes frentes, como equipe de segurança, equipe de comunicação, equipe de alimentação

¹²⁰ A menção a um terceiro momento se refere ao fato de ter acontecido três eventos em sequência (Levante pela Terra, Luta pela Vida e 2ª marcha). Muitos ali estavam acampados desde o primeiro evento em junho de 2021, a exemplo da delegação do povo Xokleng.

e equipe de saúde. Ao final das falas, a juventude do povo Xokleng realizou uma dança tradicional, marcando então o processo de transição entre acampamentos.

Interessa perceber que a transição contou com uma ação ritualizada por parte da equipe de segurança, operando em um preparo físico-espiritual dos homens que ali estavam. A partir dessa ação, era esperado que os homens do acampamento se percebessem enquanto figuras de apoio às mulheres e não como protagonistas do evento. Para tanto, fundamental foi demarcar na coletividade que para o bom funcionamento do evento, seria preciso manter um *equilíbrio*. E o mantimento desse *equilíbrio* se relaciona diretamente com o reconhecimento do protagonismo feminino indígena, trazendo-o ao primeiro plano, redirecionando a participação do *masculino*, implicando na forma com que o acampamento funcionaria a partir da mudança para a coordenação feminina.

Nesse causal, vimos que o estabelecimento de alguns limites se fez necessário, como no que tange à bebida alcoólica, que historicamente é entendida como um problema relacionado, sobretudo, com homens. Esse preparo do *masculino* enquanto primeira ação no momento da transição, portanto, demonstra que a mudança de coordenação exigiu esforços para sustentar o evento. Cabe mencionar que percebi mudanças em termos de manifestações masculinas. Nos dias anteriores à transição, eram comuns manifestações de caciques no palco do acampamento, ao passo que, após as mulheres assumirem a coordenação do acampamento, de fato as manifestações masculinas na tenda principal se não foram nulas, foram pouco expressivas, eu mesma não recorde de nenhuma.

No próximo dia, 6 de setembro, a maior parte das delegações chegou em Brasília e, como quem já estava ali na cidade há mais ou menos uma semana, posso afirmar que também o clima de ódio já se fazia sentir por todo canto na região mais central de Brasília. E esse clima obviamente afetava o acampamento da marcha. Nesse dia, Shirley fez um chamado – em nome da equipe de segurança autônoma – para que não fosse dada atenção às buzinas dos carros e caminhões bolsonaristas que rondavam o acampamento (incessantemente). Reproduzindo suas palavras: *nós somos um povo educado, nós somos empoderadas, nós sabemos o que fazemos aqui, por isso não caiam em provocações*. Pediu para que todos auxiliassem no processo de *manter o equilíbrio no acampamento*, pois os povos indígenas são povos *equilibrados*. Após isso, pediu para *não entrar nessa energia que ronda o acampamento*, o que exigia que os povos focassem em *sustentar o equilíbrio com canto e dança*, desde o entendimento de que *a força das mulheres é a força da vida*.

O buzinaço bolsonarista no entorno do acampamento era tanto que era difícil não se deixar afetar, eu mesma já estava sentindo medo de sair do perímetro do acampamento. Mas

Shirley seguiu com sua intervenção, mediada pelas palavras que afirmavam que as mulheres indígenas são a *cura*. Que elas são *empoderadas na luz* e que elas iriam *equilibrar essa energia*. Como quem fala, mas não fala sozinha, Shirley puxou uma sequência de *ererré*, convocando a todos a se engajar junto. Foi então que a tenda principal começou a ecoar em conjunto o *ererré* krenak e a potência desse ato não é da ordem de algo que se explica, é da ordem de vivido, sentido no corpo. Shirley seguiu então chamando a todos e todas, chamando os povos a *se misturar e fazer vibrar a plenária, vibrar o acampamento, vibrar amor. Que se lance o poder da cura e nós vamos lançar é agora*, foram palavras de Shirley, para convocar todas as mulheres a contribuir nesse processo, pois naquele momento ela afirmou *precisamos da força de vocês*. Ainda, pediu a todos e todas *não vamos cair em provocações, ok? Nós vamos ficar bem*. Pediu para que todos cuidassem do acampamento, mantendo-o *limpo*.

Na sequência, Shirley falou algumas palavras cantadas em krenak e pediu para que a plenária as repetisse, com o intuito de *vibrar em luz e manter o equilíbrio*, o que foi manifestado acordo por meio do som dos maracás. A plenária vibrava muito, os sons dos maracás tomavam conta. Após se manifestar na língua krenak, Shirley também fez algumas afirmações em português *nós somos a cura, nós somos mulheres reflorestando mentes para a cura da terra, nós somos ANMIGA reflorestando mentes para a cura da terra*, e mais uma vez toda a plenária se engajou em repeti-las. Ao final de sua intervenção, pediu a todos e todas que escutassem os avisos que seriam feitos e os espalhasse em seus acampamentos, para deixar o acampamento *limpo e equilibrado*, que fizessem fogueiras nos acampamentos, *cantem e rezem, para ajudar a lançar o rezo no universo pra curar a terra*.

Puyr Tembé foi quem ficou responsável pelos repasses dos avisos, que se tratavam dos *acordos coletivos* ou *regras de convivência* da marcha, entre os quais estava a exigência de respeito às regras da ANMIGA, o cumprimento das orientações da equipe de segurança, a proibição da venda de bebida alcoólica dentro do acampamento, o pedido para mulheres cuidarem umas das outras, o encaminhamento de casos de violência à coordenação do evento, o reconhecimento de cacicas como referência e caciques como apoio, a orientação de não se sair do acampamento sozinha. Para encerrar o dia, que ainda não era de abertura oficial, mas que já contava com a presença de inúmeras delegações, Sonia foi convidada a se manifestar.

Na oportunidade, disse que a 2ª marcha tinha essa *coisa especial*, do seu lema para *reflorestar mentes*, porque se trata dessa *retomada*. Uma *retomada do afeto, da solidariedade, do reconhecimento e da luta das guerreiras da ancestralidade*. Ela convocou então a formação de uma grande roda na tenda principal, para *chamamento dos encantados*. Foi um momento forte esse, principalmente porque ao fundo contrastava com ele o buzinaço

bolsonarista que não havia cessado. A afirmação de uma *retomada* em curso se encontrou então com o primeiro momento, em que na tenda principal outros-que-humanos foram convocados, contrastando com o barulho incessante produzido pelos bolsonaristas. Nesse momento, após a intervenção feita por Shirley e, então, a grande roda de união entre povos convocando a presença dos *encantados* na tenda principal, aquele clima de preocupação foi perdendo espaço para um clima de força. Pessoalmente, isso me fez perceber que a marcha estava, enfim, começando e que ali não se anda só.

Na manhã seguinte, a caminho do acampamento, eu já acompanhava pelas redes sociais da ANMIGA que a noite havia sido de tensão, embora sem incidentes graves. Pelo que eu havia presenciado até o momento em que me retirei do acampamento (início da madrugada) e por algumas conversas informais nessa manhã, o buzinaço se estendeu noite adentro, com diversas provocações e tentativas de atirar objetos no acampamento. A equipe de segurança autônoma passou a noite em claro, cuidando do acampamento e orientando as pessoas para que não caíssem em provocações. Logo que cheguei no acampamento nessa manhã, escutei Shirley pedindo a todos e todas que não se deixassem levar *pela tensão*, que não se deixassem levar *pelos espíritos não elevados, vamos seguir com o projeto político do acampamento, focado na luta das mulheres indígenas*.

Esse dia, 7 de setembro, marcava também a abertura oficial do evento, o primeiro dia da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas. Nessa manhã também acontecia uma roda de conversa entre algumas lideranças da marcha e coordenadoras de delegações, as quais tinham o papel de orientar todos que vieram em suas delegações. No momento que cheguei, Sonia enfatizava que a noite havia sido de muitos sustos e pedia para orientarem que não se deixe lixo espalhado, devido a percepção de que o lixo espalhado deixa *uma energia ruim no acampamento*. Sonia também fez questão de reafirmar diante dessas mulheres que *essa marcha é nossa, quem manda aqui são as mulheres*. Essa afirmação se deu no momento em que aconteciam relatos das dificuldades que muitas daquelas coordenadoras passaram para conseguir levar a delegação até a marcha, em alguns casos devido a figuras de caciques que queriam proibí-las de organizar a delegação para a marcha.

Na sequência, a roda de conversa foi interrompida pela equipe de segurança. Shirley pediu licença para interromper a reunião para anunciar que havia pessoas indígenas *indo lá pra baixo, essa não é nossa orientação*. Foi então que, com um olhar fixo e palavras firmes, Shirley demarcou ali um limite, ao dizer que *agora está na hora de fazer valer o nosso poder feminino*, recordou que *são as mulheres que estão coordenando* e iam sim *botar ordem no acampamento*. Sonia complementou Shirley dizendo que *são os homens que estão indo pra*

lá, se referindo à preocupação que Shirley trouxe, de que eram os homens que estavam desrespeitando o acordo e se deslocando até as manifestações externas ao acampamento. *Nós não estamos aqui para cuidar dos homens*, complementou Sonia, se referindo ao fato de que *eles que vieram* para a marcha que é das mulheres e deveriam estar cientes de que *estão aqui pra cuidar das mulheres*, e não o contrário, pois a preocupação delas está voltada às mulheres que vieram para a marcha delas.

Nesses dias, o acampamento se desenhou enquanto um território, cujo *equilíbrio* esteve intimamente relacionado com o comando feminino que, diante do ódio, convocou a *força das mulheres* enquanto uma *força da vida*. E a presença dessa força foi dando delineamentos próprios ao evento, como priorizar uma ética de cuidado com a vida na condução das decisões. De todo modo, diante da presença das manifestações externas ao acampamento e também de algumas dificuldades relacionadas à presença masculina, esse *fazer valer o poder feminino* não se deu sem a necessidade de lidar com diferenças e, de certo modo, dissidências, implicando nesse período de preparação e em posteriores esforços e ações para ser possível manter a ordem e equilíbrio do acampamento desde o *feminino*. Um dos aspectos, inclusive, que Cristiane mencionou na nossa conversa foi de que o movimento ali não era *só de mulheres para mulheres*, era para todo mundo, no entanto, tinha um importante *diferencial*, o de que agora quem fala são elas, as mulheres. Entendo que o falar a que ela se refere não se restringe ao ato de falar, mas sim a algo como conduzir, direcionar.

No dia 8 de setembro, a programação prevista para o evento já estava bastante afetada. A marcha, que no planejamento inicial aconteceria nesse dia, passou para o dia seguinte, devido à votação do marco temporal, que iniciou dia 31 de agosto e teve continuidade no dia 8 de setembro. De todo modo, apesar de ser uma alteração na programação inicial, era algo esperado desde a semana anterior à marcha, pois já era comentado em reuniões que provavelmente a marcha oficial só sairia dia 9. Nesse dia, próximo ao horário do almoço, a equipe de segurança se manifestou na tenda principal. Visivelmente cansados, dessa vez não só Shirley subiu ao palco, sendo acompanhada por toda a equipe de segurança. A fala de Shirley foi bastante longa, pois de tempo em tempo alguém vinha lembrá-la de mais um assunto que a equipe precisava abordar. A ênfase da equipe, mais uma vez, esteve voltada à necessidade de deixar o ambiente *equilibrado*, pois dessa vez pairava a sensação de que o acampamento estava sendo tomado por um forte *desequilíbrio*. Esse *desequilíbrio*, além de

ser relacionado às investidas bolsonaristas, foi atribuído à presença de lixo no acampamento, à entrada de bebida alcoólica, ao excesso de barulho após horário de silêncio e à *falta de escuta*.

A equipe de segurança alegou estar sendo desrespeitada em suas abordagens, sobretudo por alguns grupos de jovens, atribuindo a eles uma carência *de escuta*. Shirley argumentou que o processo de escuta é dependente de dois principais elementos, um deles a *capacidade de se colocar no lugar do outro*, e o outro elemento é ter *uma espiritualidade boa*. Mencionou então que todo o problema que estão passando com esse governo se deve ao fato de que são *pessoas que não tem espiritualidade boa*, portanto, *não sabem escutar*. A partir dessas colocações, Shirley pediu para que se colocassem no lugar da equipe de segurança, composta por pessoas que estão *colocando a vida em risco para cuidar, virando noite, cuidando 24 horas por dia*. *Escuta* também foi um dos atributos que Cristiane usou para caracterizar o *diferencial* do movimento das mulheres. Para ela, *mulheres trazem escuta*, esse diferencial de saber ouvir e, com isso, ter capacidade de escutar umas às outras, de se respeitar e fazer um movimento *intenso*, de *intensidade*, onde se fala sobre tudo, pois *tudo tá na nossa pauta*, e assim promovem *escuta e cuidado* umas com as outras.

Ali naquele momento a equipe de segurança abordou também o problema da *sujeira* no acampamento, relacionando com a espiritualidade. *Espiritualidade não se consagra na sujeira, se consagra na limpeza*. Nesse ponto Shirley enfatizou que de nada adiantaria realizar rituais e danças se estes são feitos em cima de uma terra suja, pois é preciso limpar o local onde se pisa, porque assim *se limpa também o corpo*, o que é muito importante para uma *boa espiritualidade*. Ainda, aproveitou o assunto para falar sobre o uso da água no acampamento, *é sagrada a água que cai na nossa cabeça, tem que ter entendimento da água que cai na nossa cabeça*, pedindo compreensão de todos e todas, pois se a equipe estava trazendo esses assuntos era por uma *questão de cuidado*.

Por fim, Shirley mencionou que os *jovens tem muito valor sagrado*, por isso, pediu aos maiores de idade para não se comprar bebida alcoólica para jovens, pois é preciso esforços para *manter o acampamento na força do equilíbrio*, e para manter esse equilíbrio é preciso dos jovens também, auxiliando, principalmente no momento da marcha, prevista para o dia seguinte. *Aqui ninguém precisa ficar doente, nós queremos ficar saudável para enfrentar esse genocida que todo dia tira nosso direito a vida*. Shirley desejou que a próxima noite fosse mais tranquila, para todos acordarem bem, e em condições de *ecoar a voz sagrada da mulher indígena*. Isso porque, desde suas palavras, o sentido da marcha estava justamente em fazer *ecoar a voz sagrada da mulher indígena*, pois é uma forma de *ecoar sabedoria e*

entendimento coletivo. Finalizou agradecendo à *mãe terra* e reafirmando que estão *fazendo a segurança porque quem ama cuida*.

Após essa manifestação da equipe de segurança, Puyr, que coordenava as atividades do dia, chamou Sonia Guajajara para oficializar a abertura da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas. Sonia enfatizou *estamos aqui para fortalecer juntas os biomas*. A referência às mulheres indígenas fortalecerem biomas veio do entendimento de que são os biomas que formam o ecossistema que garante a vida no planeta e, conseqüentemente, o bem viver da humanidade. Por isso, é com base *na sintonia das mulheres com a mãe terra* que é feito esse chamado da 2ª marcha, que é o *chamado para reflorestar mentes para a cura da terra, porque nós somos as primeiras brasileiras, nós somos as originárias, somos as ancestrais desse Brasil*. E foi convocando esse lugar de sintonia com a mãe terra enquanto *primeiras, originárias e ancestrais* que Sonia declarou oficialmente aberta a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas.

Com a abertura do evento, Sonia teve então a responsabilidade de anunciar à coletividade do acampamento que o cronograma previsto não seria seguido. Nesse momento, ela pediu a compreensão de todas e todos para permanecerem *mais um dia no acampamento*, aproveitando a tarde para acompanhar a votação do marco temporal desde um telão que seria instalado na tenda principal. A orientação por permanecer mais um dia no acampamento foi repassada enquanto uma *ação para proteger a vida*. E para proteger a vida era preciso *cuidar das crianças, cuidar dos jovens e, sobretudo, cuidar das idosas anciãs*, lembrando que ali estavam anciãs com mais de 100 anos de idade, que foram até Brasília para dizer que *é a nossa marcha, que são mulheres originárias*, portanto, o compromisso da 2ª marcha é o de *cuidar dessas mulheres que são a nossa raiz*. Pediu então que nesse dia se concentrasse forças no acampamento, na votação do Marco Temporal, como ato de proteção à vida.

Um tempo depois, enquanto ainda se aguardava o início do julgamento da tese do marco temporal, Sonia valeu-se da presença de algumas parlamentares que participavam de uma audiência pública com a Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil - OAB para convidar a Deputada Federal Joenia Wapichana para falar um pouco sobre como é ocupar esse tipo de espaço na política. Joenia foi recebida com um coro que gritava *força Joenia, você nos representa*. Manifestou estar lisonjeada com tanto carinho que recebia e pediu que considerassem que seu mandato vinha do estado de Roraima, mas que era um mandato do Brasil inteiro, pois é um mandato indígena, que se coloca à disposição dos problemas específicos das mulheres indígenas. *Quando eu falar lá na tribuna não sou eu, somos nós*. Joenia afirmou então que *as mulheres indígenas são importantes como a terra*,

que *a terra também é mulher* e fez questão de comentar a decisão de permanecer mais um dia no acampamento, considerando que estavam *protegendo as mulheres porque elas são a vida*. A plenária manifestou acordo com seus maracás.

Após a manifestação de Joenia, Sonia aproveitou para complementar sua fala sobre proteger as mulheres, ao dizer que *não é atoa que a gente tá aqui, nós somos guiadas pela nossa força ancestral, guiadas pelas nossas ancestrais que estão aqui com a gente*. Comentou que não foi uma decisão fácil de ser tomada essa de permanecer novamente no acampamento, porém enfatizou que *não é um ato de covardia, é um ato de coragem*, pois dizia respeito à *coragem em tomar uma decisão guiada pela nossa ancestralidade*. A opção foi por *não colocar em risco a vida* e as vozes das que ainda estão de pé, com base no fato de estarem *orientadas por essa força, pela sabedoria da mulher indígena*. Ainda, Sonia comentou *é claro que a gente queria ir pra lá, mas diante de tantas ameaças, ataques e violências, o mais seguro é ficar aqui hoje*. E, aproveitou para enfatizar *nós estamos aqui de forma pacífica, estamos aqui para fazer a luta por direito em defesa da vida*, em contraposição a eles, os bolsonaristas e os que chegaram a mando de fazendeiros, como aqueles *que não tem nada a perder, estão lá para nos atacar e são covardes, atacam com armas*, ao contrário das mulheres indígenas cuja única arma é *nossa força, nossa espiritualidade*. Sonia puxou então três gritos de ordem, *não ao marco temporal, demarcação já* e *Fora Bolsonaro*, cujo retorno foi a vibração dos maracás e a entrada do povo Xokleng, cantando e dançando na tenda principal por cerca de 10 minutos a fio.

Quando eu cheguei ao acampamento na manhã do dia 9 de setembro, na tenda principal era anunciado por Concita Sôpré que as indígenas Guarani Mbya e Guarani e Kaiowá iam ocupar a tenda para realizar os rezos e a *encantaria* para a marcha, que ainda estava prevista para acontecer nessa manhã. Concita avisou que nesse momento era preciso realizar as manifestações espirituais, por isso a tenda principal ia ser liberada para a realização de rituais de *preparação espiritual*, enfatizando que esse não era um momento reservado para apresentações das delegações e sim focado na realização desses rituais de preparação para a marcha. Ainda que o objetivo principal fosse tal, também foi manifestado que era importante que as mulheres não saíssem dali com dúvidas, caso fosse necessário deveria ser manifestado o que pensam e o que sentem, sobretudo em relação ao que vem acontecendo nos dias anteriores e à realização da marcha.

Jozileia Kaingang também subiu ao palco para pedir que o espaço central da tenda fosse *liberado para os parentes que vão fazer os rezos, que vão trazer a encantaria, preparar o chão para que possa fluir a marcha*. Nesse momento, chegam de diferentes direções as

mulheres Kayapó, as Guarani e Kaiowá e os também homens Kayapó, configurando um encontro entre três rituais distintos no centro da área da tenda principal, os quais duraram alguns minutos. Depois disso, uma rezadeira Guarani e Kaiowá iniciou então o rezo que pretendiam fazer para o andamento da marcha. Logo que iniciou, a rezadeira anunciou que sentiram que *a energia do acampamento tá muito bloqueada*. Diante disso, fez um chamamento a todas e todos para se dirigirem à roda das mulheres Guarani e Kaiowá para *dançar o rezo junto e ajudar a desbloquear a energia de toda a ruindade que está na volta do acampamento bloqueando a luta das mulheres indígenas*. Ela anunciou *vem criança, vem tudo*, pois ia fazer um canto Guarani e Kaiowá *para proteger*, e também era indicado que as pessoas colocassem seus pertences – colares, cocares e afins – em frente ao rezo, pois as rezadeiras iam fazer *um rezo forte*.

Então, a liderança Jaqueline Guarani e Kaiowá pegou o microfone para explicar a situação. Ela disse que as *nhandesy* iam fazer um ritual *para todo esse mal desses Bolsonaro que estão rondando e atacando nosso psicológico, bloqueando a energia*. Diante dessa situação, elas iam então *chamar nosso rezo, chamar todos nossos ancestrais*, como meio para as mulheres permanecerem *firmes enquanto originárias da terra*. Ela explicou aos demais povos que era para deixar os pertences para as *nhandesy* fazer o *rezo de proteção do corpo* neles e depois uma prática de *espantar os males dos dois lados do corpo*, espantar a *coisa ruim/coisa problema*. Essas ações eram fundamentais para *fortalecer o corpo e a mente*, práticas que as mulheres Guarani e Kaiowá sempre fazem para enfrentar o contexto de violência no Mato Grosso do Sul e ainda assim se manterem na luta pelo *futuro da terra*, porque elas são as *vozes da terra*. Todos os pertences entregues foram postos no centro da roda e assim foram rezados pelas *nhandesy*.

Após isso, Concita anunciou que estava acontecendo reunião das delegações nas tendas dos biomas, para repasses sobre a marcha. Nesse momento já era perceptível que algo não andava conforme o planejado, pois já havia passado boa parte da manhã e a marcha oficial não iniciava, o fato de chamarem reuniões de delegações confirmava que algo acontecia. Depois do anúncio de Concita, as mulheres indígenas Kayapó subgrupo Mẽkrãgnõtire decidiram por também realizar seu ritual de proteção, por meio de um canto rezo para *diluir os maus fluídos*. A partir de então, se iniciou um processo de manifestação de diferentes povos, que aos poucos foram decidindo subir ao palco e manifestar se estavam de acordo ou não com a realização da marcha nesse dia 9. É preciso pontuar que ocorreram algumas manifestações favoráveis à realização da marcha nesse dia, no entanto, a ampla maioria manifestou-se contrária à realização da marcha. Dentro os grupos, as Krahô Kanela e

Apinajé manifestaram que seus povos não desceriam para a marcha. O motivo seria por conta da presença das crianças pequenas e porque não foram a Brasília *para bombas e armas*. As Kayapó de diferentes grupos também aproveitaram o momento para manifestar seu posicionamento, que foi o de *se manter aqui para se manter vivas*, desde o entendimento de que mulheres vivas são *garantia de cultura, continuidade e ancestralidade*.

De fato, a energia bloqueada e ruim de que falavam começou a ser considerada como uma ameaça à vida e, ao mesmo tempo, demonstrou que o ódio, advindo de bolsonaristas e fazendeiros, traz consigo uma série de efeitos. Nesse clima de apreensão, os Guarani Mbya chegam à tenda principal para realizar seu rezo, e a liderança e cacica Kerexu anunciou que da parte dos guaranis, não haveria mais marcha e sim rituais, rituais para *pedir aos espíritos para ser possível concretizar o objetivo do evento e fazer uma reza forte para limpar o espaço, tirar o peso que tá aqui dentro e poder seguir a caminhada com leveza*. Assim, as anciãs Guarani foram posicionadas a frente, foi pedido para o pessoal da imprensa se distanciar, a fim de dar mais espaço para a manifestação das anciãs. Junto a elas havia a presença de água, ervas e sementes. Kerexu convidou a todos e todas para participar do rezo aos adereços e para auxiliar na concentração desse momento de *cura da terra*. O rezo Guarani durou mais de 15 minutos e, mais próximo ao final, em concomitante diversos povos iniciaram seus rituais no entorno da tenda.

Logo após esse momento, começaram a circular informações acerca do adiamento da marcha, assunto de repasse nas tendas dos biomas. Na madrugada da noite que passou, do dia 8 para o dia 9, a coordenação da marcha esteve reunida em uma longa reunião madrugada adentro, na qual foi inicialmente decidido que a marcha aconteceria no dia 9. Porém, pelo que fiquei sabendo em conversas informais, na manhã desse dia a coordenação do evento recebeu a visita da Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal, que se deslocou até a marcha para informar que a secretaria não mais daria conta de garantir a segurança da marcha. Isso porque, segundo alegaram, no dia anterior houve a tentativa de retirar os manifestantes pró-Bolsonaro e os favoráveis ao Marco Temporal da frente do Supremo Tribunal Federal, ação sem sucesso que envolveu inclusive conflito entre policiais e os manifestantes que portavam armas. Então, para contornar essa situação, em paralelo às manifestações na tenda principal que já direcionavam ao adiamento, a coordenação tomou a decisão de transferir novamente a marcha, que ficou prevista para o dia 10, contudo, com uma mudança na sua rota como forma de reforçar a segurança, mudança de rota que não foi divulgada, optando-se por mantê-la em sigilo.

O clima no acampamento era de apreensão. E também de certo desânimo, por conta dos sucessivos adiamentos da marcha, que era a motivação central do evento. Havia com isso bastante dispersão no acampamento, visto que a programação já estava ficando confusa, com sucessivas alterações não previstas. A organização do evento pediu a compreensão e paciência de todos e todas, para que seguissem acompanhando a programação e, nessa tarde, a votação do Marco Temporal no telão da tenda principal. Ali na tenda principal, enquanto eu aproveitava para descansar um pouco, escutei comentários de que a vontade era *descer com a marcha*, mas que ficar era a melhor opção para *proteger a vida*. Muitas pessoas comentavam quanto ao perigo de sair do acampamento, que era preciso *se guardar e cuidar*, principalmente das anciãs, pois como escutei *sem as anciãs não tem mais nada*. Ainda que já tivesse sido anunciado mais um adiamento da marcha, muitas pessoas faziam questão de se manifestar sobre a decisão – de maneira favorável. Nesse momento bastante delicado do evento, em que a coordenação precisou tomar uma decisão emergencial e que os povos resolveram por conta própria manifestar a decisão de seus coletivos quanto ao adiamento da marcha, em alguns casos eram homens que se propunham subir ao palco manifestar a decisão de seu coletivo, no entanto, as mulheres faziam questão de que fossem elas.

Enquanto o palco da tenda principal era povoado por inúmeras mulheres de diferentes povos, que manifestavam suas opiniões sobre o adiamento, Shirley Krenak fez um pedido a essas mulheres, que permitissem que ela realizasse nesse momento o seu *ritual*, porque ela estava precisando *purificar o corpo* porque estava trabalhando muito e para realizar uma concentração muito grande no acampamento, de muita luz para alcançar uma *harmonização* para as manifestações no acampamento. Shirley então convidou os que estivessem em pé que se aproximassem, os sentados que se levantassem, pois era chegada a hora de um *momento único e sagrado*, pois ela estava ali *em missão*, missão essa que seria *cumprida*. *Eu sou uma mulher enraizada na luta, na terra e na prosperidade*. Pediu que as mulheres se aproximassem e os homens também, pois ia acontecer um momento *firme e forte* em que *a energia da espiritualidade krenak ia vibrar*. Pediu que quem estivesse com o maracá era para balançar o maracá e com essa energia positiva colocar o pé na terra, dizendo que sentissem *as energias dos antepassados chegando nesse exato momento, na tua alma, no teu espírito, na tua carne*. *Nós somos mulheres enraizadas, nós somos terra, somos espiritualidade ancestral, nós vamos cortar o mal agora, com o nosso rezo, a nossa cura, a nossa positividade da luta ancestral*. Porque *milhões de ancestrais morreram para nós estarmos aqui*, por isso, é preciso *ter foco no equilíbrio espiritual* que estava sendo movido naquele instante.

Nesse momento, todas as mulheres que estavam no palco e também as pessoas que estavam na tenda principal acompanhavam a manifestação de Shirley, que iniciou um canto krenak para chamar os *marét*, que são os espíritos das esferas superiores, os grandes ordenadores da natureza dentro da cosmologia krenak. As pessoas que ali estavam batiam os pés no chão e erguiam as mãos para cima, a pedido de Shirley, enquanto repetiam o canto entoado por ela. A ação de erguer os braços e bater os pés em concomitante era para *fazer circular energia. Somos mulheres terra, somos mãe, somos tudo que o universo preparou para nós de sagrado*. Após o rezo Shirley afirmou *eu honro todas as mulheres, eu honro todas as anciãs que estão aqui presentes em rezo, 24 horas por dia rezando por nós*. Shirley disse que por todo acampamento havia anciãs que estavam rezando para que fosse possível seguir em frente com a marcha, *nós não estamos descendo ainda porque nós estamos nos purificando pra seguir em frente*.

Pedi então que todas e todos considerassem esse dia como *um dia de rezo*, que cada um buscasse se concentrar e buscar a cura, ecoar palavras que curam, *sentir a essência dos antepassados*, sentir eles *vibrando* no pé que bate na terra. Fazer algo com essa vibração, *algo que possa ser respeitado*. Encerrou afirmando que ali naquele momento *quem fala é mulher, aqui quem fala é mulher, aqui quem vai falar é mulher, porque o espaço é nosso*, referindo-se ao fato de que o palco estava aberto para manifestações, porém somente para as mulheres. Portanto, pediu aos homens *respeito* a esse momento, que se ali estavam que fossem *escudos de proteção* porque elas são *as mulheres que lhes dão a vida*, então *respeitem esse momento*. É importante mencionar que no decorrer do dia as manifestações em frente ao STF perderam força e, no dia seguinte, embora não no formato originalmente pensado, a marcha pode ser realizada.

Se ir para a rua protestar e contrapor o ódio bolsonarista é um modo de fazer política, podemos pensar que ficar no acampamento para proteger os seus, guiadas pela sabedoria sagrada da mulher indígena e enquanto decisão interpelada por outros-que-humanos, também deve ser lido como potente ato político, é uma decisão que pode ser lida como uma decisão de cuidado com a vida. Reconhecer a potência desse ato é também percebê-lo como uma escolha orientada, necessária para seguir com a mobilização, com o objetivo da luta pelo território. Parece ser sobre construir uma história vital (*life story*), sobre aquilo que pessoas fazem para permanecer vivas. A narrativa do herói definiu que a questão central de toda a narrativa é o conflito, mas o propósito de uma história é o processo contínuo e não resolução ou êxtase, triunfo ou a tragédia (LE GUIN, 2021). Ali mulheres indígenas escolhem pelo não, nem o

triunfo, nem a tragédia. O propósito parece ser seguir, porque não há heróis, o que há são as pessoas, o que há é a vida que pulsa e que precisa de *cuidado* para sua manutenção.

A fala de Shirley, se referindo que ali na 2ª marcha *quem fala é mulher* delinea um dos aspectos do *poder feminino*. No entanto, na 2ª marcha não só falaram, como coordenaram, comandaram, direcionaram e cuidaram da vida. Elas, que ali falam, também defenderam e ensinaram novamente sobre escuta, e, como foi descrito ao longo do capítulo, se falam em escuta é porque são mulheres que escutam ancestrais, escutam a mãe terra, escutam encantados, se escutam entre mulheres. Acredito que a *presença do cuidado* na 2ª marcha faz emergir um modo de fazer política que não se associa a uma narrativa do herói e que aposta, ao contrário, em ações para manter o processo contínuo de manutenção da vida. Assim, se dá enquanto presença de um modo de ação, centrado no *equilíbrio* entre feminino e masculino, o qual parece se referir ao ato de trazer o poder e protagonismo feminino para o primeiro plano, o que orientou a 2ª marcha, garantiu um evento pacífico diante do clima odioso que tomava conta de Brasília. Nesse sentido, o *equilíbrio* se apresentou como algo que não é dado, não é fixo, pois toma a forma de uma busca constante, diante do fato de que o desequilíbrio é sempre um risco a ser considerado.

Após a realização da marcha, ao conversar com Jozileia ela mencionou sua percepção de que a presença das mulheres – enquanto protagonistas - *modificou a luta*, porque as mulheres deram *outro modo de luta*. Para ela, esse *outro modo* convoca à percepção de que *enfrentamento não se dá só com embate*, o enfrentamento pode se dar *com o acolhimento*. Considera que as mulheres estão mostrando uma *capacidade de articulação* que é também uma *capacidade de afeto*, de lutar *com afeto*, o que as faz *fortes*. Com isso, afirma que as mulheres têm sim *outro modo de luta* que talvez seja o *modo correto*, pois é um *modo de luta pela vida*, com *amor* e com *afeto*, o que marca um *diferencial* que as mulheres indígenas trouxeram. Parece-me, dessa forma, que esse diferencial inclui certa ética de cuidado com a manutenção da vida, acionada na 2ª marcha para tomar decisões, desde a força e sabedoria sagrada da mulher indígena e de uma composição com outros-que-humanos.

Figura 9 - Roda de conversa entre algumas lideranças da marcha e coordenadoras de delegações.



Fonte: arquivo pessoal

Figura 10 - Momento de canto do toré para receber o Grito dos Excluídos no dia 7 de setembro na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 11 - Manifestação das mulheres Kayapó na abertura da 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 12 - Manifestação do povo Krenak na abertura da 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 13 - Mulheres Potiguara se preparando para manifestação na abertura da 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal

Figura 14 - Manifestação da equipe de segurança autônoma sobre desequilíbrio no acampamento da 2ª MMI no dia 8 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 15 - Intervenção da rezadeira Guarani e Kaiowá na manhã do dia 9 de setembro de 2021 no acampamento da 2ª MMI.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 16 - Chegada da delegação Guarani Mbya na tenda principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 17 - Preparação Guarani Mbya com as anciãs ao lado da tenda principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 18 - Preparação Guarani Mbya com cacicas ao lado da tenda principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 19 - Momento ritual realizado por Shirley Krenak no palco principal na manhã do dia 9 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

3.5 AS PRIMEIRAS, ORIGINÁRIAS DA TERRA, GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE: O RETORNO AO FEMININO

Muita gente continua se perguntando aonde esse Brasil começa? Será que é mesmo aqui em Brasília? Onde impera o poder e a desigualdade social? Ou será que é no nosso território, do útero das mulheres indígenas que é território tradicional? A resposta é muito clara, mas tem se invisibilizado a luta desse povo guerreiro, talvez nós mulheres indígenas não contribuimos para que o Brasil seja um país de primeiro mundo, mas no Brasil nós somos as primeiras.

Célia Xakriabá durante 1ª Marcha das Mulheres Indígenas (2019).

“Nós vamos seguir lutando, porque, enquanto existir a nossa relação com as originárias da terra, vamos seguir sendo uma mátria gigante” (CORREA XAKRIABÁ, 2022, p. 27).

Em sua dissertação (BENITES, 2018), Sandra Benites – pesquisadora indígena Nhandewa - demonstra como as histórias Nhandewa constituem a base do ser guarani, sendo compatíveis e adaptadas de acordo com a especificidade de cada *teko*, cada “modo de ser”, mencionando a existência de múltiplos *teko*, como das mulheres, dos homens, das crianças e dos velhos, os quais se influenciam mutuamente. O seu trabalho traz destaque à narrativa acerca da história de *Nhandesy 'Ete*, figura feminina da cosmologia guarani, considerada “nossa mãe verdadeira”. A seu ver, a narrativa de *Nhandesy 'Ete* sofre certo apagamento

devido a prática de ser citada apenas nas narrativas da caminhada dos Guarani de modo geral, desde perspectivas masculinas. Esse seria o motivo pelo qual *Nhandesy* não é tão conhecida como *Nhanderu*.

Benites afirma que, na cultura Guarani, foi ensinada que a mulher deve expressar o que pensa sem medo, no que se inclui que a mulher deve também falar sobre os mitos a partir da versão dela de mulher, pois é necessária para haver equilíbrio entre mulheres, homens, crianças e mais velhos, e para terem assim seu espaço (BENITES, 2018, p. 76). Portanto, sua dissertação traz a narrativa de *Nhandesy 'Ete* desde uma perspectiva feminina, enfatizando o protagonismo das mulheres Guarani. O principal meio pelo qual a autora traz a história de *Nhandesy* é pelos aprendizados associados às narrativas de sua avó e de outras mulheres Guarani. A história de *Nhandesy* é descrita por ela como responsável pela forma de organização do *nhandereko*, o “modo de vida Guarani” (BENITES, 2018, p. 5) e responsável pela estruturação e construção do *teko* Guarani, “modo de ser”. Ela explica que a avó dizia que as histórias de *Nhanderu Ete* e de *Nhandesy Ete* são contadas para não se cometer o mesmo equívoco.

Sabemos que tudo começou por causa da falta de paciência de *Nhanderu* com ela, pelo cansaço durante a caminhada atrás de *Nhanderu* e da ida dela para o caminho errado, porque já não enxergava mais seu rumo. Segundo minha avó, eram três caminhos para ela escolher: o primeiro era *ijyke koty*, *axua*, do lado esquerdo; o segundo era do lado direito, *axue' y a e henonde katy*; à frente, estava o que os Guarani *Nhandewa* chamam de *nhanderowai*. Ela, porém, não soube cuidar de si mesma e não ouviu seu *py'a* (sentimento, coração). Por isso, quando chegou nessa encruzilhada, se perdeu, já estava perdida, por causa de *py'a kangy*, sentimento frágil, e por estar exausta, cansada, *kane'ö*. (BENITES, 2018, p. 65).

Trazendo narrativas da sua avó, baseadas no aprendizado da história de *Nhandesy 'Ete*, conta que o segredo para a mulher se sentir bem é *coragem* e estar bem com seu corpo, ter *rete wewyi* (corpo leve) e *rete mbaerete* (ter corpo forte), que significa forte sentimentalmente. E ter coragem significa não *judiar* do corpo (ter dó do corpo), seguir as regras do cuidado com o corpo (BENITES, 2018, p. 74-75). Em sua experiência pessoal, conta que foi acompanhando a sua avó nas tarefas dela, principalmente as de parteira, que foi se construindo como *kunhã py'a guasu* (mulher com sentimento de coragem).

Com base na história de *Nhandesy 'Ete*, os corpos das mulheres são considerados como diferentes em seu próprio contexto, entendendo que na ordem social Guarani o corpo é a relação com o outro e é fundamental para a construção da sabedoria. Com essa perspectiva, homens precisam ouvir e compreender, para colocar na consciência que as mulheres sempre fizeram parte deles, porém são corpos diferentes. Desse modo, respeitar uma mulher significa

respeitar seus princípios, pois a mulher é a base do ser humano (BENITES, 2018, p. 11). Por isso, para os Guarani é preciso respeitar o *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, para equilibrar o movimento do lugar, o que exige escuta do outro. O *arandu*, conhecimento dos Guarani, requer cuidado com o outro, pois cuidar bem do outro significa cuidar de si próprio, uma vez que, a ação de um indivíduo reflete no outro involuntariamente numa comunidade. Então “não tem como pensar nada em termos individuais” (BENITES, 2018, p. 6).

Benites (2018) menciona que para continuar fortemente no sistema Guarani, o conhecimento da mulher Guarani tem que ser respeitado, é um saber que está relacionado à terra e às plantas, sabendo que *Nhandesy* é da terra e o território dos Guarani se constrói a partir de sua história. A autora afirma que o fato das condições de vida Guarani, do “bem viver”, estarem relacionadas a normas ou regras advindas de *Nhandesy* ‘*Ete*, faz com que as mulheres Guarani sejam protagonistas pela própria história de *Nhandesy*. Ela menciona que quando uma mulher fala da história de *Nhandesy*, geralmente se emociona, como se estivesse vivenciando aquilo, porque o drama que *Nhandesy* viveu ainda está carregado nos sentimentos das mulheres, principalmente nas xamãs.

Assim, afirma que “a força das mulheres está no canto, no encontro entre mulheres e no carinho que elas recebem no lugar de convívio entre elas” (BENITES, 2018, p. 80). A autora menciona que para ser possível que esse conhecimento siga forte e os corpos continuem saudáveis, hoje é preciso ter voz e luta pelos direitos iguais, desde o exercício do diálogo, para caminhar igual junto com os homens, mas não em um espaço feito para homens e sim espaço adequado, de acordo com o *teko* das mulheres. Pela história de *Nhandesy* isso se relaciona a terra, as plantas, e precisa ser respeitado para se continuar fortemente no sistema Guarani (BENITES, 2018, p. 65).

Valdelice Veron (2018), pesquisadora indígena Guarani e Kaiowá, realiza uma *etnografia indígena*, baseada na visão da mulher Kaiowá, onde narra sobre o “modo de viver da mulher Kaiowá”, *tekombo’e kunhakoty*. Entre os Kaiowá, a *nhandesy* é a liderança religiosa e guia espiritual, quem acessa e conversa com o mundo dos seres divinos. É em torno de sua sabedoria e poder que giram os conhecimentos voltados à mulher (VERON, 2018, p. 9). A autora narra que quando sua mãe nasceu, a avó profetizou que ela seria uma *nhandesy*, uma *maxuypy* (base da família/autoridade social/originária das divindades). A partir dessa profetização, até chegar aos 12 anos ela passou por uma série de ensinamentos, contínuos, envolvendo práticas de preparo, com ervas medicinais, remédios tradicionais, preparos de alimentos e histórias para então passar pelo ritual *kunhãpoty*, ritual da primeira menstruação.

O *kunhãpoty* é uma etapa importante para as mulheres Kaiowá, especialmente àquelas que se tornarão *maxuypy*. Envolve um conjunto de práticas, prescrições e conhecimentos que se relacionam à vida da mulher para os Kaiowá, responsável por transmitir os ensinamentos, vistas como guardiã de saberes Kaiowá e da dinâmica da vida e da sociabilidade que mantém o território vivo (VERON, 2018, p. 20-21). Desse modo, o *kunhãpoty* representa um momento de aprendizado da mulher com outras mulheres, acerca de seu papel na construção do coletivo Kaiowá. A autora menciona, com base na narrativa e memória de sua mãe, que os ensinamentos sobre a mulher Kaiowá são regidos por princípios que formam a base do ritual *kunhãpoty*, dentre os quais destaco dois: o *Tekomarane 'ỹ*, vida sem mal, numa terra sem mal, que depende do viver sob a orientação da *Nhandesy*, e o *Tekonhẽ'ẽmba'ekuaa*, uma vida de conhecimento da realidade, da palavra sagrada, que é um ensinamento passado pelas matriarcas Kaiowá, que ensinam a ética Kaiowá sobre o certo e o errado, saber como se relacionar com os seres, saber respeitar o outro, saber falar na hora certa (VERON, 2018, p. 32-33).

Com base nos ensinamentos acerca da cosmovisão Kaiowá, que aprendeu com a *Nhandesy* Julia - sua mãe - Veron (2018, p. 25) narra a importância da mulher para fazer permanecer a vida nos *tekoha*.

Antes do tempo, as divindades já existiam. Pairavam no universo vários *xiru* (seres das divindades masculinas), *gwaxãs* (seres das divindades femininas) e o *Xiru Hyapugwasúva* (ser supremo sem gênero definido) junto com sua metade *Jekoakui* [uma *Nhandesy*]. Em certo momento, *Jekoakui* ganhou uma bolinha do tamanho de um amendoim, foi um presente de *Xiru Hyapugwasúva*. *Jekoakui* era uma *Nhandesy* muito formosa e ganhava muitos grãos de todos os *Xiru*. Mas essa bolinha foi a que mais gostou e a observava com muita atenção [...] *Jekoakui* colocou os pequenos presentes no *yvy* [terra], enquanto continuava a mexer neles e a esticá-los. Quando ficou cansada, foi se deitar no *yvy* e dormiu. Ao acordar, viu que tudo o que havia colocado dentro da terra tinha brotado e crescido. Eram árvores, frutas, ervas de remédios, raízes e folhagens (VERON, 2018, p. 25-27).

Ao narrar essa história, Veron (2018, p. 27) busca demonstrar a *força, envolvimento e sabedoria* da mulher Kaiowá, responsável pela criação da vida, da terra e do território onde os Kaiowá vivem. São as mulheres quem mantém a vida nos *tekohas*, onde as *maxuypy* e *nhandesy* tem papel fundamental, mantendo viva a sociabilidade e a relação como Kaiowá, inclusive diante das novas demandas e conflitos vivenciados. São elas que concentram o conhecimento e a força transformadora que permite manter o ser Kaiowá vivo. É por isso que a mulher Kaiowá grita ao mundo *Terra, Vida, Justiça e Demarcação!*.

Ramos (2020, p. 26), pesquisadora indígena Pankararu, ao retratar sua vivência com mulheres Pankararu no cotidiano da aldeia, menciona as mulheres que, em tempos atuais, são

designadas como lideranças, mas que no contexto Pankararu tradicionalmente eram as *mulheres de notoriedade*. Essa designação que ela aponta abarca dois principais sentidos, o de estar à frente das atividades de caráter coletivo e o de conduzir pessoas (orientá-las). Tem-se, entre elas, as *mulheres da tradição*, grandes líderes espirituais, cujos corpos são meios através dos quais seres encantados atuam em processos de cura. Como tais, são consideradas guardiãs de saberes tradicionais e, algumas, conhecedoras de rituais e cantos que permitem contato com encantados. Suas sabedorias são consideradas dádivas que foram fornecidas por seres sagrados e/ou pela mãe natureza e é com base nessas capacidades que possuem reconhecimento coletivo e orientam as demais pessoas (RAMOS, 2020, p. 29).

A autora também menciona que, para o povo Pankararu, as fontes de água são consideradas espaços sagrados e, conseqüentemente, espaços educativos. Entre eles, há os espaços que são específicos das mulheres, como uma fonte de água, cuja água é considerada a melhor para se beber e referência para rituais de cura, fica ao pé de uma serra que para o povo Pankararu é considerada um palácio de morada dos encantados. Entre esses seres, há a moças encantadas que estão ao lado dos espíritos sagrados encantados homens. Sua reflexão diz respeito à identificação e reconhecimento, conforme os ensinamentos do seu povo, da existência de seres sagrados em forma de mulheres, denotando com isso a percepção de que mulheres são seres divinos e no mundo dos mistérios espirituais, a essência feminina está em um mesmo patamar que os seres sagrados masculinos (RAMOS, 2020, p. 28).

Aurora Baniwa (2018), pesquisadora indígena Baniwa, busca demonstrar a importância do território sob a ótica de mulheres, com base em suas vivências enquanto mulher indígena Baniwa. A autora menciona que apesar de conquistarem espaços para além do território, como os espaços políticos, há desafios acerca da invisibilidade da luta pelo território e lugares sagrados pelas mulheres e seu papel na manutenção de conhecimentos tradicionais. Para Aurora Baniwa (2018, p. 165), as mulheres Baniwa já nascem sabendo da importância do território e de como manter o relacionamento com a natureza e como povo, esse relacionamento ele se dá com base na relação com seres não visíveis, que no contexto Baniwa é considerado o que mantém equilíbrio entre humanos e outros seres.

Esse “respeito” com a natureza e seres espirituais atua como uma ordem social de lugares sagrados, intimamente relacionada com a formação e o cuidado de corpo da mulher Baniwa. Esse cuidado com higienização do corpo envolve saber sua origem, a história do povo, costumes e seguir rigorosamente regras que permitem sobreviver na natureza sem agredir ela e sem agredir o corpo, desse modo, mantendo o sagrado vivo (AURORA BANIWA, 2018, p. 166-168). Desse modo, designa o papel fundamental das mulheres nesse

processo considerado como mediador para seu povo, pois se dá em relação com seres invisíveis e em relação com o território, do que depende a continuidade do seu povo.

Em Primo dos Santos Soares (2019, p. 416-417), pesquisadora indígena Karipuna, vimos considerações acerca do âmbito cosmológico no contexto Karipuna, no que tange à formação do ser feminino Karipuna, sobretudo acerca ao *djispoze* (menstruação) que corresponde às classes de idade das *fonfi* (moça) e *fam* (mulheres)¹²¹. A autora descreve a formação do ser feminino Karipuna como algo que também corresponde às relações entre humanos e não humanos. Uma *jonfi* ou *fam* menstruada que se banhar em um rio pode engravidar de um *karuãna*, que são pessoas que vivem no Outro Mundo, que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar, eles são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas¹²² (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2019, p. 421). Interessa notar que, como a autora descreve, nesse caso o *djispoze* proporciona uma espécie de fecundação automática, não pressupõe intercuro sexual entre *jonfi/fam* e *karuãna*, sendo esse contato meio de “origem a filhos de seres de Outro Mundo e a pajés” (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2019, p. 423). Com isso, evidencia a importância das mulheres para o xamanismo Karipuna, pois são seus corpos, fecundados automaticamente por *karuãnas* que geram aqueles que virão a ser pajés xamãs.

Schild (2020), pesquisadora indígena Kaingang – e também uma das lideranças acompanhadas na tese – fala do protagonismo e do empoderamento de mulheres Kaingang, com base em suas memórias e nas redes formadas por suas mães Kaingang (*mynh si*)¹²³. A autora considera que as mulheres exercem papel central, contrapondo a lógica superficial apontada por boa parte da literatura sobre os Kaingang, que as caracteriza como desprovidas de “poder político”. Ao contrário, Schild (2020, p. 56-57) afirma que as relações e o que acontece na esfera dita “doméstica” ultrapassam essa lógica superficial que as vê como secundárias, bem como até mesmo pela consideração de que, nos contextos de guerra, os registros históricos apontam a participação das mulheres Kaingang como guerreiras. Além disso, a autora menciona que entre mulheres Kaingang existe uma rede construída por laços afetivos (que podem ser sanguíneos ou não). Essa rede permite muitas trocas, inclusive articulações de ideias que, por vezes, formam a base daquilo que os homens defendem em

¹²¹ A autora também cita as *tx ifam* Karipuna (meninas) e *jonfi* Karipuna (moças), que se diferenciam das *fam* (mulheres).

¹²² Descrição de Andrade, 2009 (ANDRADE, 2009 apud SOARES, 2019, p. 420-421).

¹²³ *Mynh si* – mãe pequena/mãezinha – categoria utilizada para identificar as tias/mães que são responsáveis tanto pela educação de seus filhos quanto dos filhos das irmãs ou cunhadas (SCHILD, 2020, p. 59).

outros contextos. Desse modo, as relações entre mulheres são caracterizadas como *de reciprocidade*, trata-se de conexões entre as mulheres Kaingang (SCHILD, 2020, p. 58-59).

A figura feminina cosmológica como a “mãe verdadeira”, *Nhandesy* que é da terra, base da construção do território Guarani e do modo de vida Guarani, que exige cuidar do corpo e da relação com o outro. A liderança religiosa e guia espiritual, responsável pelo contato com o mundo dos seres divinos, sabedoria e poder que sustenta o *tekoha*. A palavra sagrada repassada pelas matriarcas para uma *vida sem mal*. *Mulheres da tradição*, cujos corpos são veículos para processos de cura interpelados por seres encantados. Lugares sagrados que comportam a essência feminina sagrada, desde a presença de seres divinos femininos. O cuidado com corpos para manter o sagrado vivo e o equilíbrio entre mundos. O contato entre corpos femininos e seres encantados para a continuidade da pajelança. As redes *de solidariedade* entre mulheres como uma forma de poder político. As narrativas dessas pesquisadoras indígenas trazem descrições baseadas em protagonismos femininos em termos de sabedoria feminina sagrada, relações de mulheres com mulheres, mulheres com a terra, mulheres com ancestrais/*encantados*, ou seja, descrições centradas também em relações outras que não somente a relação heterossexual entre homem e mulher.

Há potentes conexões parciais entre as escritas das indígenas mulheres pesquisadoras citadas e a mobilização feminina indígena contemporânea. Por meio de descrições permeadas pelas suas vivências e pelas cosmologias de seus povos, elas informam diferentes nuances reivindicadas em torno do *feminino*, como criação, cuidado, cura, xamanismo, poder político, para as quais se exige uma manutenção continuada. Com isso, suas narrativas como pesquisadoras indígenas também demonstram como modos de ser e estar no mundo estão implicados pela forma com que as ações humanas se dão “na presença” e em relação com outros (humanos e outros-que-humanos).

Como vimos, o *outro modo de luta* evidenciado em torno das marchas denota uma busca por um *equilíbrio* - desde o movimento de se trazer ao primeiro plano o poder e o protagonismo *feminino* – que não é dado, nem fixo, é uma busca contínua diante da ameaça do desequilíbrio. Em seu estudo, Ramos (2019) disserta que quando as mulheres indígenas se colocam a disposição de seu povo elas entregam seus corpos para a luta. Nesse processo, então, não se está em jogo uma busca por igualdade, mas há um tornar-se igual na forma de atuação, de se fazerem respeitadas e de seus “chamamentos” serem atendidos para o bem comum. Nesse processo, menciona a autora, ocorre a passagem do corpo individual em corpo-território, ao entregarem o corpo para a luta trazem com elas o território sagrado de seus povos e dos antepassados, assim, tornam-se lideranças femininas indígenas (RAMOS, 2019).

Durante as marchas, se consolidou o uso de algumas expressões. A expressão *as primeiras*, por exemplo, que diz respeito ao modo com que as lideranças femininas indígenas se referem quando em relação às suas presenças, uso que percebi desde a 1ª marcha, com as repetidas afirmações de que no Brasil as mulheres indígenas foram/são *as primeiras*. Ao longo do período da pesquisa, notei que ao lado da expressão *as primeiras* também passaram a figurar as expressões *originárias da terra* e *guerreiras da ancestralidade*. Vejo o uso dessas expressões fortemente empregado a partir do evento de criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA (março 2021), cujo lançamento remete à ocasião em que suas lideranças decidem, nas palavras de Sonia Guajajara na abertura do evento, por *demarcar o 8 de março* - o dia internacional da mulher - com um evento só de mulheres indígenas, o “Março das originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena”. Um ano depois, no 8 de março de 2022, Jozileia Kaingang afirmou que *originárias* remete às *forças* que vem junto com a mulher indígena, apontando como exemplo o lançamento do projeto *reflorestarmentes*, enquanto algo que é *protagonizado* pelas mulheres indígenas e que dá foco aos *saberes e tecnologias* das *originárias da terra*.

O uso e associação entre as três expressões – *as primeiras*, *originárias da terra* e *guerreiras da ancestralidade* – como autodesignação parece ser acionado em uma dupla direção. Primeiro, na direção do reconhecimento da presença histórica das mulheres indígenas, no sentido que se busca subverter – relacionado à violência do contato colonial – e naquele que se busca enfatizar - em torno da ocupação do território brasileiro anterior ao contato colonial e a presença da mulher indígena nesse contexto. Outra afirmação bastante referida durante a 2ª marcha, de que *a mãe do Brasil é indígena*, parece operar em um sentido próximo. A outra direção que falo, remete a um possível processo de reterritorialização, um novo habitar desse lugar desde uma *retomada* e de novos encontros nas trajetórias das lideranças. Essa direção aponta algo próximo ao fato de que elas nunca deixaram de construir seus mundos, mantendo relações matriciais com a terra e com a ancestralidade e, assim, escutam o *chamado da terra* como, antes de tudo, um chamado à (re)criação da vida e de mundos indígenas. Entendo que a *política da presença* e o que ela *presentifica* se localiza nesse lugar, no entanto, não como “um impulso de conservação” ou “uma política de identidade”, mas como uma “prática criativa” (VIEIRA, 2018, p. 4) de retorno ao *feminino*.

É preciso mencionar que as lideranças femininas indígenas que estão à frente de eventos nacionais como as marchas são referidas como aquelas que transitam entre *o chão da aldeia e o chão do mundo*, realizando pontes entre conhecimentos locais e aqueles que acessam desde outros espaços em que circulam. Como já mencionado no capítulo anterior, há um entendimento – que nos espaços que acompanhei pareceu ser consensual – da imposição de um sistema de gênero colonial com a chegada do branco, quando afirmam que as desigualdades e violências de gênero são uma *herança colonial*, sendo inquestionável que hoje fazem parte dos contextos indígenas. Desse modo, parece fundamental perceber isso como um ponto de partida no que tange à circulação discursiva do gênero enquanto armação teórico-política, como parte constituinte de narrativas nos eventos femininos indígenas.

Alinhado às afirmações de que os problemas de gênero derivam da colonização, notoriamente que um dos aspectos em que se compõe com o gênero diz respeito aos espaços de discussão e formação, nos quais a questão da violência de gênero ganha destaque, sendo esse um elemento a ser abordado com mais afinco no próximo capítulo, quando das descrições acerca da contraposição feminina indígena à *política de morte*. É principalmente nos espaços pensados sobre a questão dos direitos das mulheres e da violência de gênero que ocorrem maiores trocas com mulheres não indígenas, feministas e agentes do Estado, como naqueles pensados para discussão sobre políticas públicas e leis que contemplem as especificidades das vivências de mulheres indígenas. Portanto, se destaca a utilização de expressões como *desigualdade, violência, empoderamento e protagonismo*.

O *empoderamento* é atrelado ao processo histórico a partir do qual, com o passar dos anos, as mulheres indígenas buscam subverter mazelas da colonização, por meio das lutas ancestrais e dos protagonismos femininos indígenas, “curando” essas mazelas e se reapropriando de certa força, que proporciona esse *empoderamento* ancestral. Por isso, o empoderamento não aparece sem contornos próprios, tendo forte apelo à presença ancestral e seus efeitos no processo de empoderamento, o que demonstra que as mulheres indígenas não ficam na posição de meras receptoras quando do encontro com noções do pensamento ocidental. Já em termos do *protagonismo* nota-se relação com as consequências da maior inserção das mulheres indígenas ocupando espaços fora dos territórios, como universidades, política institucional e movimento indígena, como no aumento de eventos e ações protagonizadas por mulheres indígenas e, assim, da emergência desse modo singular de fazer política e dos delineamentos próprios que mulheres trazem ao mundo “da política”.

Nesse quesito, é desde as relações entre as presenças que compõem a coletividade política das marchas – mencionadas no capítulo (*corpo, ancestralidade, terra e cuidado*) - que

parecem brotar as diferenças que singularizam esse *outro modo de luta* das mulheres indígenas, como nomeou Jozileia. É importante demonstrar que essas conexões entre presenças manifestadas nas ações e narrativas femininas indígenas apontam para o estabelecimento de agência política a outros-que-humanos e, com isso, reforçam questionamentos a certas divisões modernas, ficções ocidentais, como cultura e natureza e às demais divisões a que esta serve de base. E, como lembram Maizza e Vieira (2018), romper com a divisão cultura e natureza parece ser o primeiro passo para se liberar uma multiplicidade de outros humanos e não-humanos excluídos do domínio da política.

A criatividade feminina indígena que percebo desde as marchas e narrativas das lideranças deu sinais já no documento final da 1ª marcha, onde se afirmou que a luta das mulheres indígenas considera a necessidade de *retorno* à complementaridade entre *feminino* e *masculino*. No entanto, não deixam de reiterar que, com isso, não buscam atribuir uma *essência* para o homem e para a mulher, pois associam que essa prática se aproxima do machismo, que é entendido enquanto *epidemia trazida pelos europeus*. Para elas, esse *retorno* mencionado reflete uma das buscas das mulheres indígenas, que é contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas quanto a práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre indígenas. Um dos caminhos que apontam para tal é a *necessidade de dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas*, por meio de uma *retomada de valores e memórias matriarcais*, o que possibilitaria avanços nos pleitos sociais relacionados ao território.

A associação entre *feminino* e *masculino* que aparece desde esse documento, é posta em diálogo com a noção de *equilíbrio*, que foi muito acionada em momentos delicados da 2ª marcha. Foi, inclusive, o *poder feminino* que foi convocado quando da necessidade de tomar decisões importantes para a manutenção do evento, entre elas, àquelas relacionadas aos problemas criados pelos homens e aquelas necessárias para sustentar o evento diante de “ataques” externos advindos de bolsonaristas. Também nos eventos online, esse *retorno* do *equilíbrio* entre *feminino* e *masculino* foi citada por Shirley Krenak como fundamental para a resolução de problemas contemporâneos, enfatizando-se a importância de se escutar principalmente as mulheres anciãs. Desse modo, as narrativas têm priorizado a noção de *equilíbrio* e as descrições em torno da noção apontam que ela pressupõe, em primeiro lugar, a prática de se trazer o *poder* e *protagonismo feminino* para o primeiro plano.

No evento online do 8 de março de 2022, “8M Indígena – as primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade”, Jozileia afirmou que, quanto ao processo de protagonismo das lideranças femininas indígenas, não estão *em oposição aos homens* e a luta *não é só de*

mulheres. E, a afirmação de Puyr Tembé, no mesmo evento, em que diz *essa luta não se faz só de mulheres indígenas, se faz de povos indígenas, se faz de nós mulheres somando junto, como a gente sempre fez isso, foi assim e é assim que nossos ancestrais e as nossas ancestrais nos ensinaram*. Essas afirmações me parecem produzir algo semelhante ao que é evidenciado por Mantovanelli (2020), acerca de afirmações das *menire*, mulheres Mebengôkre-Xikrin, quando em mobilizações. Isso porque se tratam de afirmações que não apontam para uma busca por igualdade que se alicerça em um entendimento de estarem em relações de assimetria ou oposição hierárquica com os homens indígenas. Em contrário de afirmarem um lugar de subjugação em relação aos homens, as afirmações apontam para um *elogio à diferença* (MANTOVANELLI, 2020), desde diferenças que são fundamentais aos procedimentos corretos de seus regimes de existências.

Para fazer notar consequências do *feminino* habitar o primeiro plano, trago ao diálogo a aula pública da disciplina “Feminismos descolonizados: pensadoras indígenas latino-americanas”, promovida pela Faculdade de Educação da UFRGS, cujo título escolhido foi “Feminismos descolonizados: mulheres kaingang, memórias e lutas”, e para o qual Jozileia Kaingang foi a pesquisadora convidada. Uma das principais discussões levantadas por ela foi quanto ao que emerge a partir da formação de lideranças femininas indígenas e de seu *protagonismo*. Trata-se do que ela nominou como *transformações recentes*, no que diz respeito ao papel desempenhado pelas mulheres indígenas, seja em suas comunidades ou no movimento indígena, de um processo de *reformulação*, retomada de concepções acerca do ser indígena.

Em sua opinião, desde o lugar que ocupa, de liderança feminina indígena e de pesquisadora sobre movimentos de mulheres indígenas, são as mulheres indígenas que estão buscando a *reconexão com valores ancestrais*. Essa *reformulação* que ela cita foi apontada como processo que destoa de um histórico em que indígenas focavam em disputas de concepções com o não indígena, seja na universidade, na elaboração de políticas públicas ou nas esferas de poder. Ao contrário, a partir do avanço desse *protagonismo político* das mulheres indígenas, o lugar de *ser indígena* tem sido retomado, pois as mulheres são as que têm buscado *elementos fundamentais* de modos de ser indígena, que foram sendo “perdidos” com a colonização.

Em se tratando de exemplos, em sua fala criticou a cultura do cacicado imposta pelo SPI, devido à inexistência da figura do cacique na cultura Kaingang¹²⁴. Outro aspecto apontado, diz respeito ao âmbito da comunidade, desde sua percepção acerca de estudos sobre a estrutura social Kaingang, aponta que o lugar que se deu para as mulheres – que se designa como *doméstico* – falta a ele um reconhecimento do poder que exerce dentro das estruturas sociais indígenas, subvertendo a noção de que se trata de um lugar de subagência na comunidade. Ou, ainda, os apontamentos de Nyg Kaingang no painel das mulheres no ATL Online (2020), de que as mulheres são as principais *construtoras do movimento ao mundo Kaingang*, reconhecendo que as construções *sociopolítica, sociocultural e socioeconômica Kaingang* se dão *a partir do pensamento das mulheres indígenas*. Outros exemplos caminham no mesmo sentido. Durante a *live* de lançamento da ANMIGA, a liderança Alessandra Mundukuru afirmou que a força dos homens *vem das mulheres*, seja ela mãe, filha, cacica ou anciã. E Cristiane Pankararu, durante preparação para a 2ª marcha no acampamento “Luta pela Vida”, trouxe a percepção de que as mulheres estiveram orientando os homens desde sempre a ocupar os espaços.

Com o *protagonismo feminino*, vimos ganhar centralidade a força e sabedoria sagrada da mulher indígena, bem como suas composições com outros-que-humanos para *outro modo de luta*, que envolve *escuta e cuidado* para a manutenção da vida. Nesse sentido, parte da retomada de *elementos fundamentais* parece se dar em torno do que foi nomeado como *valores e memórias matriarcais*. Apreendo que em suas criações políticas, a referência ao matriarcal nessa retomada ressoa com esse “olhar para” o *feminino* e tudo o que ela presentifica, que é apontado como intimamente relacionado com a força e sabedoria feminina sagrada e as relações de mulheres com mulheres, mulheres com a terra, mulheres com ancestralidade. Isso pressupõe também um retorno ao *feminino* como criação, cuidado e cura, modos de ação fundamentais para a manutenção de modos de ser indígenas, desde um conhecimento que parece se dar, sobretudo, entre mulheres e que propõem estender ao campo da luta política. Algo que sugere que *poder e protagonismo feminino* não são simplesmente novidades que surgem a partir do contato com a política ocidental e da armação teórico-política do gênero, ainda que ganhe novos contornos nesse encontro.

No evento online do 8 de março de 2022, “8M Indígena – as primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade”, Jozileia Kaingang mencionou que a *carta das originárias* é a *carta*

¹²⁴ Em um artigo recente (SCHILD, 2020), ela menciona também a introdução - por parte de chefes de um posto da SPI - de um sistema hierárquico de poder e comando nas reservas indígenas do norte do Rio Grande do Sul, uma nova estrutura política aos moldes do Exército Brasileiro, isso entre as décadas de 1930 e 1950.

das primeiras brasileiras, documento lançado pela ANMIGA em 2022, que traz os princípios da articulação. Ela *traduz* o quanto elas se fazem *presentes enquanto mulheres originárias*. Para ela, quando pensam em *mulheres originárias* estão refletindo sobre, na expressão que usou, *nós somos porque somos*. Ao *somos* ela acrescentou *porque nós somos terra, somos sementes plantadas na terra e somos biomas*, expressões que remetem ao quanto são *conectadas* com rios e matas e *orientadas, mobilizadas e politizadas* pela ancestralidade e, portanto, estão em uma *confluência umas com as outras*.

Nesse sentido, é evidente que suas criações também envolvem um olhar para as experiências de suas ancestrais, desde a valorização e manutenção da sabedoria feminina sagrada que as permitiu chegar até aqui. Como menciona Aurora Baniwa (2018), se suas avós sofreram a violência do silenciamento, hoje elas ocupam espaços para visibilizar e protagonizar a continuidade de práticas milenares de seus povos. O que se estende também à política, denotando essa capacidade de reencantar a política, desde discursos, movimentos e fluxos que inscrevem em seu modo de fazer política o fato de que, apesar dos inúmeros esforços em se “acabar com mundos indígenas”, elas nunca deixaram de manter vínculos com a terra e com ancestrais, e que investem continuamente em retomadas para (re)construir mundos indígenas.

Portanto, as criações políticas das mulheres indígenas em torno das marchas, apontam para uma luta que é *ancestral* e que conecta “passado” e “futuro” no presente. Aqui não se trata da fumaça das bruxas queimadas (STENGERS, 2017), mas sim de toda violência colonial nefasta a que suas ancestrais foram submetidas e ao silenciamento a que se buscou submetê-las, como tentativa de apagamento de seus conhecimentos milenares. Quando o *poder feminino* é posto em primeiro plano e opera para um *equilíbrio* na política indígena, me parece ser também sobre *retomada*, sobre retorno ao *feminino*. Assim, o efeito criador das ações políticas dessas mulheres informa sobre uma luta que é pela terra enquanto território físico, mas vai além porque também é uma *retomada existencial* (SZTUTMAN, 2017; GIBRAM, 2021), retomar um modo de existência, aqui desde uma retomada de conexões, de potências matriarcais comunitárias, de modos de ser e viver, de se escutar a palavra da mulher, onde além de fazer luta se trata de fazer festas, rituais, cantos e danças, de corpos em movimento, de poder plantar e comer, beber água limpa e nadar em um rio que não esteja morto ou poluído.

Nesse caudal, é preciso também notar a centralidade à noção de *mãe terra* e sua confluência com algo em torno de “entidade-mãe primordial”, a exemplo das narrativas femininas Guarani. Como afirma Jozileia *nós estamos ligadas através desse espírito ancestral*

da nossa mãe terra. A mãe terra é aquela que as *abriga e dá a vida, vida* que elas também *gestam em seus corpos, dando vida a tantas outras*. Com isso, também nota-se um aspecto do *feminino* desde uma “maternidade compartilhada” que se referencia na terra enquanto entidade materna ancestral. Se tomássemos essas considerações apenas em consonância com abordagens dominantes, que evocam uma maternidade biológica, natural e dentro da perspectiva da heteronormatividade e do binarismo, pensaríamos em certa reiteração de um essencialismo do *feminino*. No entanto, não parece ser para esse caminho que suas criações apontam.

A autora Oyewumí (2016), ao apostar na “suspensão” do sistema colonial de gênero e da centralidade na relação heterossexual entre homem e mulher, demonstrou a centralidade de outra categoria sócio-espiritual para a organização social iorubá, corriqueiramente traduzida por mãe, embora transcenda a noção ocidental de maternidade generificada. A autora apresenta então a noção de *matripotência*, que engloba poderes materiais e espirituais derivados do papel procriador da *Ìyá*¹²⁵, entidade materna sócio-espiritual cocriadora. Outra noção interessante é a de *força matricomunitária*, advinda de estudos afrocêntricos (RIBEIRO, 2020), onde poder do feminino evidencia poder de gestar e gerir, não somente a vida, como também a organização comunitária em diversos âmbitos, conferindo à mulher uma força matrigeradora e matrigestora da comunidade (RIBEIRO, 2020). Evidentemente, trata-se de uma aproximação como sugestão e que implica considerar que é uma leitura entre mundos muitos díspares e complexos (indígenas e afrocêntricos). Além disso, a ideia de uma aproximação com terra como “entidade materna primordial” se dá desde um diálogo com o trabalho de Benites (2018) em referência ao contexto Guarani, mas há também outras formas de ler a noção de terra, a exemplo da forma com que Apurinã e Oliveira (2019) apontam sobre o contexto Kaiowá, terra como *parenta*, um fazer “parentesco” com a terra, não necessariamente em um sentido de entidade materno-centrada.

De todo modo, o que interessa perceber é que no caso das criações políticas de mulheres indígenas, as presenças que trazem à política referenciam um *poder feminino* que evoca poder de *criação* e poder de *cuidado*. A meu ver, o que emerge desde a referência a noções como *mãe terra* são perspectivas sobre *criação* e *cuidado* que não tomam como norte a relação heterossexual entre homem e mulher e a reprodução, pois evocam relações outras, entre mulheres, de mulheres com a terra, de mulheres com ancestrais, relações intermediadas

¹²⁵ A autora deixa evidente que *Ìyá*, embora traduzido para mãe, de forma alguma se enquadra nas definições dominantes de maternidade (que a representam como generificada). Originalmente, não deriva de noções de gênero.

por uma *escuta* que é também corporal. O poder de *criação* é visto em referência à entidade-mãe-primordial, a exemplo da figura mítica Guarani, e também quando fazem menção às mulheres como *guardiãs da vida*, desde uma força e sabedoria feminina sagrada, que implicam conhecimentos e práticas compartilhadas entre gerações de mulheres, com potencial de manutenção e sustentação da vida. Parece ser dessa forma que Joziléia localiza a própria articulação que criam no presente, a ANMIGA, tida como uma *vida*, a qual foi *gestada e parida também pelos úteros das que já ancestralizaram*.

Além disso, a *mãe terra*, enquanto entidade materna, é vista como aquela que cuida, como mencionou Cristiane, cabendo agora a elas lutar pelo cuidado com ela, quando ela *chama e pede* por socorro. *Cuidado*, portanto, como uma forma de ação, que se dá também enquanto cuidado relacional, como vimos na 2ª marcha, interpelado por outros-que-humanos, um *cuidar com*. No caso de suas criações políticas, podemos falar em um retorno ao *feminino* que evoca o poder de cuidar, ação tangível não apenas a corpos femininos biologicamente aptos a gerar, e sim uma ação coletiva que intersecciona humanos e não-humanos dispostos ao cuidar, portanto, uma potência política diante dos desafios postos, como o *chamado da terra*.

Desse modo, suas criações políticas estabelecem diálogos com o gênero enquanto armação teórico-política, principalmente se notarmos que as lideranças femininas indígenas são mediadoras *entre o chão da aldeia e o chão do mundo*, bem como a referência às desigualdades e violência do sistema de gênero colonial imposto em territórios indígenas. Quando interessante, as lideranças se apropriam de noções ocidentais como o gênero, mas não sem *indigenizá-las*, como costuma falar Célia Xakriabá. De todo modo, é notável que a condição indígena opera como um marcador central do sujeito político *indígenas mulheres*, pois a luta das indígenas mulheres também tem raízes na ancestralidade feminina indígena e nas demandas coletivas dos povos, como afirma Jozileia Kaingang, a grande bandeira de luta delas também *é a terra*, pois para elas *terra significa vida*.

Em consonância com o que afirma Primo dos Santos Soares (2021, p. 10), apesar dos diálogos com os movimentos feministas, eles não as contemplam da mesma forma que os seus movimentos de indígenas mulheres fazem, por isso, é nos movimentos originários – que tem origem nos territórios e nas culturas - que elas se mobilizam “pelas existências e resistências de nossos corpos-territórios”, e isso vem antes de qualquer outro movimento. E, como afirmou Célia durante a 2ª marcha, *a marcha das mulheres indígenas foi antes mesmo de existir movimento social*, porque é um movimento *tradicional, ancestral*, porque *quando atacou a terra, atacou todas as mulheres*. Se hoje a organização que as indígenas mulheres estão construindo é definida como *movimento ancestral, tradicional e social*, como está na

carta de princípios da ANMIGA, e se elas se autodefinem como *as primeiras/originárias da terra/guerreiras da ancestralidade*, é porque se referenciam nas coletividades indígenas e são guiadas pela força e sabedoria advindas de ancestralidades femininas indígenas. Suas lutas têm raízes ancestrais, suas potências políticas se conectam à terra, as presenças evocadas anunciam que o *chamado* é, antes de tudo, pela (re)criação da vida e de mundos indígenas. Nas marchas se institui uma *política da presença* porque seus corpos gritam, cantam, dançam e se movimentam também para tornar presença tudo aquilo que compõe suas lutas e retomadas.

4 PRESENCAS CONTRA A *POLÍTICA DE MORTE*

Esse capítulo se dedica às descrições acerca daquilo à que as mulheres indígenas se contrapõem, desde os acontecimentos em torno da 2ª marcha e as elaborações discursivas em torno deles. Início então com as descrições sobre a contraposição à Tese do Marco Temporal e às demais investidas anti-indígenas, o que perpassa ações e discursos nos eventos anteriores à 2ª marcha e nos primeiros dias de evento, diante do julgamento do STF que aconteceu em paralelo à marcha, onde foi discutida a demarcação da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ do Povo Xokleng em Santa Catarina. Como contraponto, indígenas fazem suas lutas a favor da demarcação das terras indígenas nas ruas, nos espaços de decisão política, bem como por meio da advocacia indígena.

Em um segundo momento, as descrições se concentram no ato de memória a mulheres indígenas vítimas de feminicídio, que aconteceu no dia 8 de setembro de 2021, de maneira a tecer uma breve contextualização, histórica e atual, acerca das violências com o corpo território da mulher indígena e de como isso se relaciona com as destruições de mundos indígenas a partir do contato colonial. Além disso, concentro-me em descrever aspectos da forma marcha de ação política, com base na grande marcha do dia 10 de setembro de 2021, entendida aqui como a formação de um grande bloco de oposição à *política de morte* (ou *projeto de morte/plano de morte* – variações evidenciadas na 2ª marcha), representada sobretudo pelo Estado¹²⁶, desde um governo de morte e parlamentares anti-indígenas. Cabe também mencionar que manifestações bolsonaristas atravessaram Brasília nos dias do evento da 2ª marcha e, com isso, trouxeram o ódio como mais um contorno dessa *política de morte* em curso.

O bloco que se forma durante a marcha possui um caráter unificado, porém não homogêneo, dando à marcha seu aspecto de aliança nas ruas, uma força performática e política do encontro entre movimentos diversos, por corpos diversos, que mobilizam rituais distintos e ancestralidades distintas. Na marcha, a luta contra a violência sexual racial e a luta contra a violência ambiental/ecológica se conectam, rompendo-se com o dualismo cultura/natureza e ampliando a “dupla fratura da modernidade” de que fala Ferdinand (2022). Por fim, faço algumas considerações acerca de como a *política de morte* está intimamente relacionada com a imposição de um modo de habitar, um *habitar colonial da terra*

¹²⁶ Destaco, ainda, que em alguns momentos do texto a expressão “contra o Estado” é acionada, o faço desde o seu sentido de direção contrária à centralização do poder e/ou de uma totalidade englobante. Diante disso, o uso da expressão não se refere a uma completa e intransponível oposição ao segmento-Estado, com o qual há aproximações e distanciamentos contínuos por parte de sujeitos e coletivos indígenas.

(FERDINAND, 2022), alicerçado em múltiplas violências com povos indígenas e seus mundos, contra o qual as mulheres indígenas se levantam, decididas a não mais se sujeitar.

Frantz Fanon (1961), no livro “Os condenados da terra”, fala sobre violência como a linguagem por excelência do colonizador, visto que a violência colonial é uma criação do colonizador, ela presidiu a instauração do mundo colonial por meio de destruição dos mundos dos “colonizados” e pela negação sistemática da humanidade do “outro”. É, portanto, por meio dessa linguagem da violência que se implantou o *habitar colonial da terra*, cujos rastros históricos e atuais se traduzem desde uma série de processos, os “cídios” – que exprimem ações que provocam morte/extermínio - que atuam continuamente para a manutenção desse habitar e que são apontados ao longo do capítulo: genocídio, etnocídio, feminicídio, ecocídio e matricídio, processos que se conectam em torno do aspecto de *Terra sem mundo* (FERDINAND, 2022) desse habitar colonial.

Assim, a expressão *política de morte* opera como uma tradução acerca de uma política de ausências, ou *racismo da ausência* como afirma Célia Xakriabá, para se referir aos apagamentos históricos e à ausência indígena em espaços de decisão, mas também ao quanto esses apagamentos e essa ausência fazem ausente também os seus mundos, constantemente ameaçados e/ou destruídos por meio das contínuas investidas e violências coloniais com os corpos e com os territórios indígenas, cuja última consequência é a morte: que é de humanos, mas também de outros-que-humanos, é destruição de “mundos”. Em contraposição, as mulheres indígenas formam alianças, ante a vivência comum das violências a que foram e são submetidas e à destruição da terra. Com essa aliança, apontam outras relações possíveis com a terra, apostam na potência política de seus processos de *fazer-mundo* (FERDINAND, 2022) desde um habitar com presenças.

4.1 CONTRA O MARCO TEMPORAL E AS DEMAIS INVESTIDAS ANTI-INDÍGENAS

Pouco mais de um mês depois da realização do Acampamento Terra Livre no formato online, em junho de 2021 as organizações indígenas decidem por voltar às ruas para o “Levante pela Terra”, devido ao aumento de investidas para aprovação de leis anti-indígenas, cenário no qual se destaca o projeto de lei 490/2007, que busca instituir a tese do marco temporal. Em agosto de 2021 também foi realizado o evento “Luta Pela Vida”, devido ao julgamento no STF envolvendo a referida tese, que foi adiado e coincidiu com a realização da 2ª marcha, evento no qual a mobilização contra a tese do marco temporal também teve centralidade.

A “tese do marco temporal” se alicerça na tese do fato indígena, que contraria a tese do direito originário prevista na Constituição Federal de 1988. Através da tese do marco temporal se busca limitar o direito indígena às terras indígenas, sugerindo que só podem ser assim reconhecidas as terras em posse física na data da promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988). Para os indígenas, a tese do marco temporal é considerada inconstitucional, uma interpretação que é forçada e que atenta contra os direitos originários previstos na constituição, que se baseia na tese do indigenato (do direito originário), sobretudo porque nenhum dos critérios elencados na constituição federal se vincula diretamente a ideia de temporalidade, que é o principal “argumento” que fundamenta a tese do marco temporal. Considerar que o direito indígena é “originário” significa reconhecer que se trata de um direito que é anterior à formação do Estado brasileiro.

As mobilizações em torno dos três eventos citados estão diretamente ligadas ao julgamento no STF, inúmeras vezes adiado, acerca da demarcação da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ do Povo Xokleng, em Santa Catarina. O caso envolve um pedido de reintegração de posse por parte do estado de Santa Catarina e, dado o reconhecimento de seu caráter de “repercussão geral”, a tendência é de que a decisão desse caso em específico sirva de “modelo” no julgamento de outros processos demarcatórios. Boa parte da delegação dos indígenas Xokleng, diante do adiamento, permaneceu em Brasília-DF de junho a setembro de 2021 para acompanhar o julgamento. É preciso pontuar que os sucessivos adiamentos desse julgamento influenciam negativamente os povos indígenas que ficam à mercê da paralisação de processos demarcatórios, geralmente em contextos de violência permeado pelos conflitos territoriais envolvidos.

Cheguei em Brasília no dia 31 de agosto de 2021, dia em que foi retomado o julgamento do STF que discute a demarcação da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ do Povo Xokleng, e diretamente a tese do marco temporal. Embora tivesse planejado a ida a Brasília para essa data, não imaginava acompanhar o julgamento, o que veio acontecer somente por conta dos seguidos adiamentos nos meses anteriores. Eu consegui acompanhar parte do percurso (marcha) dos indígenas até a Praça dos Três Poderes, onde acompanharam a votação. Já durante o percurso, enquanto os coletivos indígenas se empenhavam em cantar, dançar e colorir as ruas com seus corpos pintados e ornamentados, também se deparavam com a presença policial e com alguns manifestantes pró-Bolsonaro, que faziam suas provocações à coletividade indígena e depois buscavam “proteção” junto à polícia militar que fazia a segurança no local e, assim, se posicionava em defesa dessas pessoas que provocavam a marcha e depois procuravam a polícia.

Nesse dia, os coletivos indígenas ficaram mobilizados na Praça dos Três Poderes, por acompanhando a votação transmitida por meio de um telão instalado no meio da praça. Foi nesse primeiro dia que aconteceu a sustentação oral no STF por parte da advocacia indígena, com destaque para nomes como Samara Pataxó, Cristiane Baré, Eloy Terena e Ivo Macuxi, momento histórico e marcante para os povos indígenas brasileiros e também para as mulheres indígenas na advocacia indígena¹²⁷. Apesar de ser um dia muito quente e seco, os povos indígenas ali presentes se mantiveram mobilizados durante toda a tarde, sendo surpreendente o empenho de coletividades indígenas como os Pataxó, Kaingang, Guarani Mbya e Guarani Kaiowá, povos que “sustentaram” a tarde com muito canto e rezo. Nesse primeiro dia, das sustentações orais, uma falha no microfone de um dos advogados ruralistas que fazia sustentação oral foi entendida como um *senal* recebido dos *encantados*.

Não pude acompanhar o segundo dia de votação na Praça dos Três Poderes, pois havia combinado de encontrar algumas lideranças no acampamento da 2ª marcha, na FUNARTE. Ali no acampamento, a votação que era transmitida em um telão, sendo comentada em tempo real pelos indígenas responsáveis pela coordenação de comunicação da 2ª marcha. Logo que cheguei, acompanhei parte do julgamento no telão, quando ocorreu a manifestação da Procuradoria Geral da República, com tendência contrária à tese do marco temporal. No entanto, a votação por parte de ministros(as) foi adiada para o dia 8 de setembro. Recordo, no entanto, de o comunicador indígena que comentava a *live* ter afirmado que se os *encantados permitiram* chegar até ali é porque estavam *preparando* a vitória indígena. Inclusive, importa dizer que enquanto se acompanhava o julgamento no acampamento, muitos povos o faziam mantendo cantos e danças em concomitante.

Com o adiamento da votação para o dia 8 de setembro, a programação da marcha foi alterada, mantendo-se a tarde desse dia para acompanhamento do julgamento. Inicialmente, haviam incertezas acerca da impossibilidade de acompanhá-lo como nos dias anteriores (na Praça dos Três Poderes), impossibilidade essa que se confirmou nos dias seguintes, fazendo-se a opção por acompanhar por meio de um telão instalado na tenda principal, por questões *de cuidado*, como afirmaram as lideranças da 2ª marcha. Esse era o dia posterior à realização do ato bolsonarista e, ao lado de muitos bolsonaristas que permaneceram em Brasília, estavam também fazendeiros que chegaram para acompanhar a votação do STF (foi comentado que muitos estavam armados). A abertura da tarde, para acompanhamento do julgamento, foi feita

¹²⁷ Necessário salientar que Joenia Wapichana foi a primeira advogada indígena a fazer sustentação oral no STF, em episódio referente ao processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

por meio de cantos e danças do povo Xokleng, o qual se manteve mobilizado ao longo da tarde, assim como muitos outros povos que seguiram com cantos, danças e rezos no entorno da tenda principal do acampamento.

No dia 9 de setembro teve seguimento o julgamento no STF e, novamente, a decisão de permanecer no acampamento, inclusive sendo incentivada pela própria Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal, que compareceu no acampamento para se reunir com a organização da 2ª marcha, informando que os policiais não obtiveram sucesso na tentativa de retirar da frente do STF os fazendeiros e demais manifestantes pró-Bolsonaro (que pediam o fechamento do STF e intervenção militar). Nessa tarde, por meio do telão na tenda principal se acompanhou o voto contra a tese do Marco Temporal, do ministro Edson Fachin. Cristiane Pankararu mencionou que a energia dos rituais e rezos realizados na manhã desse dia (processo descrito no capítulo anterior) auxiliaram na votação, favorável aos indígenas, e que se tratava de uma vitória *dos encantados*. E embora tenha sido apenas o primeiro voto, ele foi muito comemorado pelos povos indígenas presentes na 2ª marcha. Foi, de fato, uma tarde com gostinho de vitória.

Em seguida, o próximo ministro a votar seria Kassio Nunes Marques, que pediu para concluir o voto na sessão seguinte. A sessão seguinte aconteceu no dia 15 de setembro, após o encerramento da 2ª marcha. Na ocasião, o ministro manifestou voto favorável à tese do marco temporal e após sua manifestação, o próximo a votar, que seria Alexandre de Moraes, pediu vista do processo, suspendendo o julgamento por tempo indeterminado. Nesse ano de 2022, o julgamento retornaria à pauta do STF no dia 23 de junho, porém foi adiado novamente, mantendo-se assim um cenário de insegurança jurídica para os povos indígenas. É importante também considerar que a demarcação dos territórios indígenas, que é vista como fundamental para a manutenção do modo de ser indígena, foi também apontada durante a 2ª marcha como fundamental para a defesa e segurança dos corpos das mulheres indígenas, pelo entendimento de que sem território demarcado elas estão mais expostas às violências coloniais.

Rauber (2021), em sua tese de doutorado, analisa a atuação da bancada ruralista em relação à temática da demarcação de terras indígenas, e constata que já no início dos anos 2000, com a valorização internacional das *commodities* agrícolas, houve acirramento nas disputas agrárias. Nesse intento, entidades patronais da agropecuária, em particular a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil – CNA, passam a dedicar seus especialistas

e veículos de comunicação para abordar a temática da demarcação de terras indígenas¹²⁸. A CNA também passou a entrar com ações judiciais no STF contra demarcações de terras indígenas, inclusive fazendo investidas em orientação jurídica a proprietários de terra.

Isso demonstra o delineamento da perspectiva de ser a própria Constituição Federal de 1988 um obstáculo aos interesses patronais. Além disso, o autor evidencia que na segunda metade da década de 2000 e nos primeiros anos da década de 2010, intensificaram-se as demandas indígenas por demarcações, bem como as ações indígenas de retomadas de terras, ocasionando reações de lideranças do agronegócio e da Frente Parlamentar da Agropecuária – FPA dentro do Congresso Nacional (RAUBER, 2021). Nesse caudal, as demarcações de terras indígenas passaram a ser pauta de diversas reuniões-almoço da referida frente parlamentar. A partir dos anos de 2012 e 2013, a pauta se tornou então rotineira nas reuniões da FPA.

No contexto atual, pode-se inferir que os esforços mais recentes da bancada ruralista centram-se na tentativa de alterar a constituição federal, bem como na priorização do estabelecimento de uma agenda anti-indígena, a exemplo do chamado *Pacote da Destruição*¹²⁹, por meio do qual a bancada Bolsonarista no Congresso deseja aprovar uma série de iniciativas em prol de afrouxamento de legislação ambiental, liberação de agrotóxicos, expropriação de terras indígenas. Esse contexto nos últimos anos, sob o governo Bolsonaro, é também marcado por narrativas do ex-presidente que reforçam ideias retrógradas como a de integração dos indígenas à “sociedade nacional”, objetivo que mencionou abertamente em suas redes sociais¹³⁰. Também incentivando a ação de milícias rurais, como acontece no Mato Grosso do Sul, bem como ações que priorizam votações em torno de uma agenda anti-indígena, em seu governo e no Congresso Nacional, investidas feitas em nome do ideário do progresso e do desenvolvimento. Nesse sentido, são inúmeras outras iniciativas anti-indígena nesse período mais recente, a exemplo do Projeto de Lei nº 191/2020, que visa a liberação da mineração em terras indígenas, tentativas de passar a demarcação de terras da União para o Congresso.

Terena (2022) aponta também outras ações anti-indígenas, no âmbito da questão ambiental, como a Instrução Normativa 01/2021 da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente - IBAMA, que dispõe sobre licenciamento de

¹²⁸ Anterior a esse período, a entidade se dedicava mais ao enfrentamento a propostas de reforma agrária e de leis trabalhistas para o campo (RAUBER, 2021).

¹²⁹ Como PL 526/1999, PL 2633/2020, PL 2159/2021, PL 191/2020, PL 490/2007.

¹³⁰ Fala do presidente Bolsonaro. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml> .

empreendimentos e atividades dentro de terras indígenas, lida pelo movimento indígena como uma abertura para a possibilidade de exploração do agronegócio dentro das terras indígenas. Recordo também de, na 1ª marcha, durante a ocupação da SESAI, ser mencionado a atuação anti-indígena no âmbito da saúde, por meio de tentativas de municipalização da saúde indígena. Além disso, o governo Bolsonaro, em meio à pandemia de covid-19, não poupou esforços para colocar em curso sua política anti-indígena. Eloy Terena (2022) comenta que o relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI da covid-19 aponta que o ex-presidente Bolsonaro se utilizou da pandemia para aprofundar sua política anti-indígena, visto a forma com que tem conduzido a política indigenista e suas atitudes de desprezo e ataques contra povos indígenas durante a pandemia. Houve, nesse sentido, inúmeras investidas do movimento indígena para retirada do então presidente da FUNAI, Marcelo Xavier, que conduziu essa política anti-indígena por meio da própria FUNAI.

Recordo-me, assim, de falas de lideranças durante o 16º ATL online em 2020, quando conversavam sobre *espaço de direitos* das mulheres indígenas, como a de Cristiane Pankararu, em que ela menciona ver o Estado como *o maior violador de direitos indígenas*, citando que foram cinco séculos de *Estado tentando impor uma política uniforme*, por meio de processos de violências para que indígenas *deixem de ser* indígenas. Mas, como advertiu, essa *normalidade* não as representa, *na verdade os tutelados são os não indígenas, que vivem a mercê de um Estado que trata todo mundo uniforme*. Nesse mesmo evento, a liderança Jaqueline Kaiowá também mencionou o grande desafio que é a violência do Estado brasileiro, *a maior de todas as violências* para o povo Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, que vive em confinamento em reservas indígenas, situação imposta pelo Estado. Na conversa que tive com Jozileia, ela também fala sobre a violência do Estado, principalmente no que tange ao histórico de ações do Estado para *acabar com os povos indígenas*, citando o que o governo Bolsonaro tentava recuperar, que é a ideia de *ingressar indígenas na sociedade nacional*. Essa violência do Estado é apontada por Jozileia como algo que se dá desde dentro dos próprios órgãos e instituições do Estado que deveriam acolher os indígenas, a exemplo da FUNAI.

Nesse âmbito, é notável que a forma com que o governo Bolsonaro buscava materializar toda essa violência se deu por meio das ações anti-indígenas mencionadas, como a negação do direito à demarcação das terras indígenas, as tentativas de abertura das terras à mineração, a negação de direitos básicos de garantia de acesso à saúde e educação diferenciadas, ou ainda, a nomeação de figuras contrárias à política indigenista para dirigir as próprias instituições responsáveis por tal política. Esse conjunto de ações passa pelas decisões do governo e também pela agenda anti-indígena da bancada ruralista, que tem feito fortes

investidas no sentido de priorizar votações e projetos de lei que impactam diretamente os povos indígenas. É, sobretudo, desde as investidas do governo e dos parlamentares aliados do agronegócio que se “materializa” aquilo que é apontado como *violência do Estado, genocídio, ecocídio e morte*.

Trago aqui também a manifestação de uma anciã Mebêngôkre Kayapó após a votação no julgamento do STF, no dia 9 de setembro, momento em que o palco da tenda principal estava aberto para manifestações. A anciã subiu ao palco para afirmar contundentemente *nós que somos o Ibama, nós que somos a Federal, nós porque nós que protege*, denunciando a ausência e ineficiência do Estado na proteção dos territórios indígenas, bem como tecendo uma crítica incisiva a presença do governo dos brancos, contrapondo-o com a presença das mulheres indígenas, que *lutam pela mãe terra* e que se falam *numa língua só* era para *dizer pros kupê* (brancos) que não acusem as mulheres e os povos indígenas, porque quem pode mandar aqui *somos nós indígenas, nós que temos que gritar*, que não é o governo quem manda e sim as mulheres indígenas que podem gritar para ele e finalizou afirmando que *quem fala a favor do indígena é porque sabe que tá acabando*, já quem fala contra *tem que lembrar que veio de indígena* e que *aqui quem manda são elas*.

Além disso, é comum também nos discursos de lideranças afirmações direcionadas a reiterar a importância de se *ocupar os espaços* como modo de tecer contrapontos às investidas anti-indígenas, a exemplo da fala de Nyg Kaingang durante o referido ATL online de 2020, quando afirma que as mulheres indígenas são *obrigadas* a adentrar nos espaços, ocupar os espaços de direitos e também de construção de políticas públicas, porque se apropriar dessas ferramentas é uma *estratégia* para defender seus povos. A ideia de ocupar e adentrar nos espaços como forma de “sofrer menos” e tentar garantir direitos perpassa diferentes momentos do evento, desde discursos em plenária, como também na hora que a marcha vai às ruas. Aqui é necessário repetir que toda a articulação e mobilização ruralista em torno de uma agenda anti-indígena, ainda que em muitos casos não seja vitoriosa, traz mesmo assim repercussões nos territórios indígenas. As próprias manifestações discursivas anti-indígenas do ex-presidente Bolsonaro cumprem esse papel, pois atuam como incentivos a ações ilegais e violências nos territórios indígenas.

De todo modo, é preciso reiterar que, ao se relacionar com a política institucional, com o Estado e com os órgãos do governo, os indígenas não estão perdendo autenticidade ou se dissolvendo no mundo do branco (MOLINA, 2017). Há sim uma oposição intransponível entre mulheres indígenas e o Estado que as violenta e violenta seus povos, a qual se dá, como veremos a seguir, desde uma oposição ao governo Bolsonaro, à bancada ruralista e demais

aliados. Ainda assim, se aposta na presença indígena dentro dos espaços de decisão e/ou de formulação de políticas públicas, o que inclui instituições do governo, como construção de diálogos/aproximações que possibilitem a garantia de direitos básicos para a manutenção dos modos de vida indígena. Aqui, poderíamos considerar, por exemplo, as amplas investidas para políticas públicas em saúde e educação diferenciadas para povos indígenas, bem como no campo do gênero, pela elaboração de projetos de leis que promovam autonomia e proteção para mulheres indígenas. Isso porque se trata de processos contínuos de oposição e de composição, no qual Estado não é tido como um todo englobante, por isso é possível tecer relações em prol de mundos indígenas, assim como afastamentos em outros momentos.

No mesmo evento já referido, Shirley Krenak também comentou sobre a ocupação de espaços pelas mulheres indígenas, enquanto *direito que é conquista da luta*, direitos de estudar, de ter saúde pública e o direito do indígena *de viver bem*, que muitas vezes a sociedade não indígena não entende, mesmo sendo um direito que *é para todo mundo*. Ainda, afirmou que elas sabem que é possível sim fazer mudança, mesmo sendo muito difícil, se referindo à realidade do povo Krenak, impedido de realizar seus processos de cura com o rio *Watu*, que foi morto devido ao *progresso* que a mineração deixou. *Que progresso é esse que mata? Que progresso é esse que destrói? Que progresso é esse que tira a vida?* Se referindo ao fato de a mineradora ter matado o Rio *Watu*, de grande importância espiritual para o povo Krenak.

Suas considerações ressoaram com questionamentos importantes, feitos por Concita Sôpré após as manifestações de diferentes povos na abertura da 2ª marcha. Diante daquela variedade de manifestações, com cantos, danças e rezos, ela compartilha com o público da marcha um importante questionamento, acerca de qual a lei que seria capaz de incluir os povos indígenas: *qual é a lei que vai nos incluir? Qual a lei que vai nos incluir se nós somos água, somos peixe, somos florestas, somos plantas, que lei será capaz de nos incluir se nós somos isso tudo?* Esse ponto, em específico, demonstra desafios no uso do aparato do Estado, como quando do encontro entre as formas indígenas de se relacionar com a terra e a elaboração de leis que atuem para a proteção dos povos indígenas e da natureza.

Isso lembra o que aponta a autora De La Cadena (2018) acerca de *dissensos*¹³¹, que extrapolam o domínio das leis modernas e estabelecem uma condição de *antropo-cego*, uma

¹³¹ O *dissenso* resulta de mal-entendidos sobre condições de nomeação das mesmas entidades em um mundo que deve ser compartilhado, é então mal-entendido político.

disputa política que não consegue reconhecer o *equivoco*¹³² e a disputa em si. Trata-se do reconhecimento de que disputas indígenas em torno do território caracterizam conflitos que são de caráter ontológico (sobre no que consiste um território e as relações que o compõem). Ainda assim, vale recordar que no que concerne à discussão em torno presença da terra, abordada no capítulo anterior, foram manifestadas inúmeras preocupações e denúncias, como diante de experiências com terras indígenas demarcadas invadidas constantemente e também contextos de total ausência de demarcação, mais comum em algumas regiões do país do que em outras. Desse modo, ainda que a presença da terra nos direcione para além de definições previstas no aparato jurídico estatal, pois a excede, é necessário considerar que de maneira alguma a dispensa, bastaria citar a centralidade que a votação do julgamento no STF teve para a 2ª marcha.

Nesse sentido, conforme Molina (2017) o uso por parte dos indígenas de um aparato jurídico estatal com vistas à demarcação de terras indígenas pode ser inicialmente visto como uma aparente contradição, frente às concepções nativas de terra, podendo ser interpretado de forma restritiva, como um fim em si mesmo. No entanto, a demarcação é uma condição imposta aos indígenas para que possam garantir no âmbito-jurídico a consolidação de um direito que é constitucional (ENTRETERRAS, 2017). Ou seja, mais do que uma busca que se encerra em si mesma, a luta pela demarcação aponta como uma estratégia política na defesa de um direito constitucional, como parte da busca pela garantia da possibilidade de vida indígena, possibilidade que se dá *na* e *com* a terra e pelo não apagamento de modos de vida indígena, como uma “resistência ao avanço das forças de sujeição e eliminação/neutralização da diferença” (MOLINA, 2017, p. 27).

Essa eliminação da diferença, representada pelo Estado e sua agenda anti-indígena, é a eliminação da própria condição indígena, aquilo que apontam como *morte*, *genocídio*, *ecocídio*, que leva a afirmações como a de Célia Xakriabá, reiteradamente repetida nos eventos acompanhados: *direito é aquilo que se arranca quando não se tem mais escolha*. Em encontro ao afirmado por Butler (2018), pode-se dizer de uma busca pelo “direito de ter direitos” enquanto forma de persistência dos corpos contra as forças que buscam sua erradicação. Contra as incessantes violências e tentativas de apagamento e/ou homogeneização, delineando um sentido de permanência e continuidade à luta indígena, conectando lutas do passado com as lutas do presente, fundamentais para a construção de um

¹³² O *equivoco* é conceito recuperado de Eduardo Viveiros de Castro, que visa explicar o modo de comunicação entre humanos e não-humanos. O *equivoco* abriga a alteridade referencial entre conceitos homônimos. Com o *equivoco* o mal-entendido pode ser controlado (DE LA CADENA, 2018).

futuro possível de se viver, que depende da demarcação das terras indígenas (e quando da ineficiência do Estado, de ações diretas como as retomadas de terras). Há assim uma oposição intransponível com o governo, parlamentares aliados e setores do agronegócio que reiteram a tese do marco temporal, pois ainda que coletividades indígenas não se façam apenas de espaço territorial, é evidente que é preciso terra para se manter coletividades indígenas e as presenças que as compõem.

Figura 20 - Marcha entre acampamentos no dia 31 de agosto de 2021.



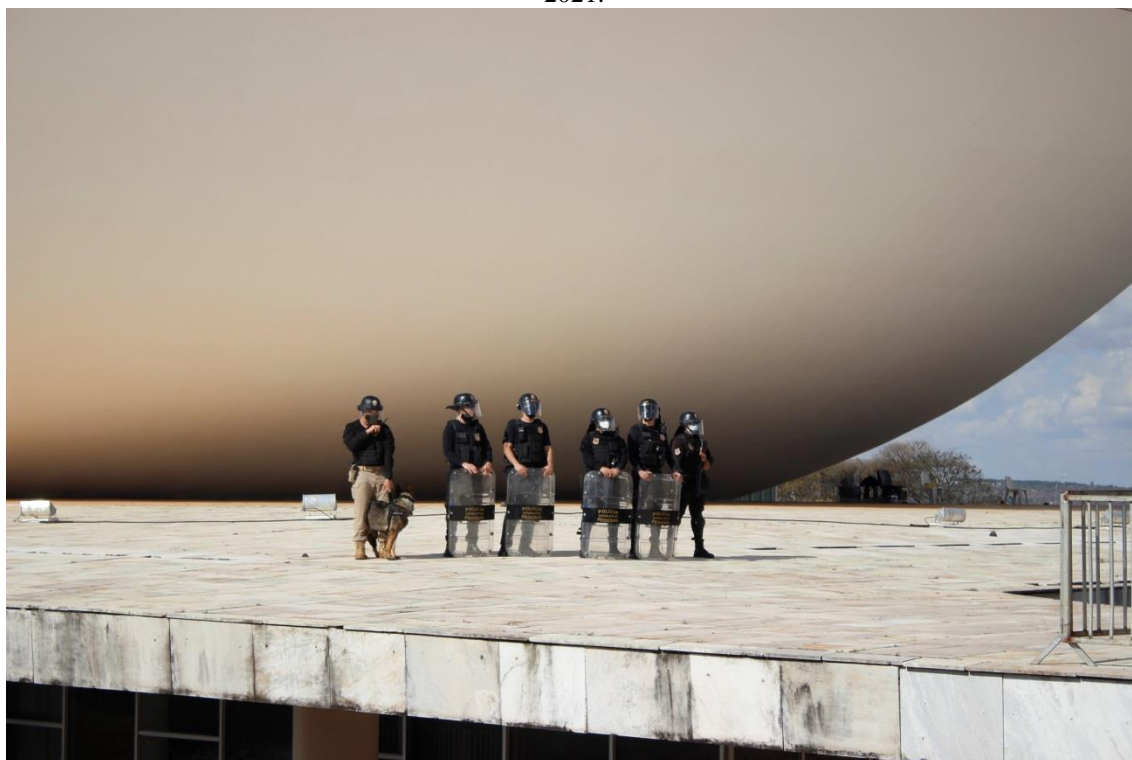
Fonte: arquivo pessoal.

Figura 21 - Encontro com a polícia militar durante percurso da marcha entre acampamentos no dia 31 de agosto de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 22 - Policiais aguardando a chegada da marcha indígena na Praça dos Três Poderes no dia 31 de agosto de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 23 -Delegação Tupinambá durante percurso até a Praça dos Três Poderes no dia 31 de agosto de 2021



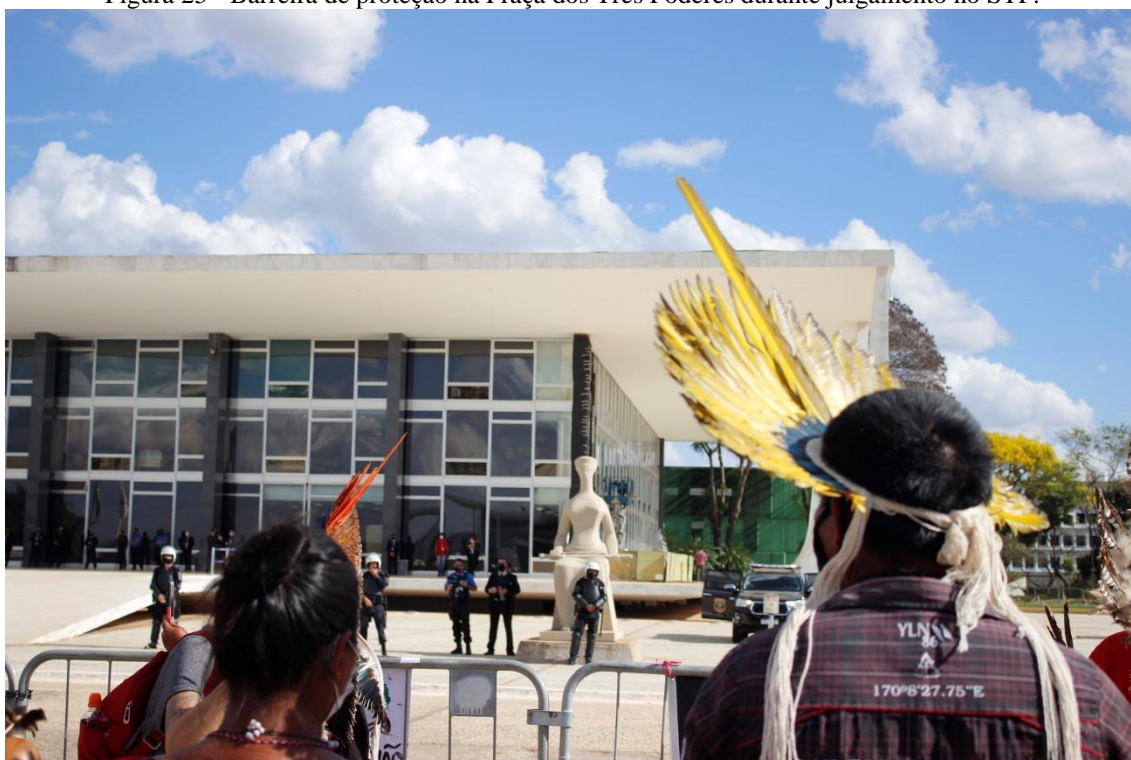
Fonte: arquivo pessoal.

Figura 24 - Chegada da marcha indígena na Praça dos Três Poderes para acompanhar julgamento no dia 31 de agosto de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 25 - Barreira de proteção na Praça dos Três Poderes durante julgamento no STF.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 26 - Faixa Guarani na Praça dos Três Poderes durante julgamento do dia 31 de agosto de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 27 - Manifestação Guarani e Kaiowá durante julgamento no dia 31 de agosto de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 28 - Acompanhamento do julgamento no STF pelo telão na Praça dos Três Poderes



Fonte: arquivo pessoal.

4.2 CONTRA A VIOLÊNCIA COM AS MULHERES INDÍGENAS

Na 2ª marcha, a questão da violência com mulheres indígenas veio com muito mais força no que no evento da 1ª marcha. A manhã do dia 8 de setembro de 2021, em que aconteceu a abertura oficial do evento, também foi reservada para um ato de memória por Daiane Kaingang e Raissa Guarani e Kaiowá, ambas meninas indígenas vítimas de feminicídio, crimes que aconteceram em agosto de 2021, mês anterior à realização da 2ª marcha. Daiane Griá Sales, de 14 anos, menina indígena moradora da Terra Indígena Guarita no município de Redentora – RS. Seu corpo foi encontrado no dia 4 de agosto de 2021, dilacerado na beira de uma lavoura, próximo à terra indígena. Não obstante, na semana seguinte, outro crime de feminicídio, sendo a vítima a menina indígena de apenas 11 anos, Raíssa da Silva Cabreira, moradora da aldeia Bororó na Reserva Indígena de Dourados-MS, que sofreu estupro coletivo por cinco homens que a obrigaram a ingerir bebida alcoólica e depois a atiraram de um penhasco.

Nos dias anteriores, eu havia conversado com a liderança Cristiane Pankararu, que me informou que familiares e amigas das vítimas iriam a Brasília-DF para participar do *ato de memória* e para pedir por justiça. A manhã iniciou com manifestações de cantos e danças diversos, seguidos pela realização do *ato de memória* por Daiane e Raíssa, que foi nomeado por Nyg Kaingang como uma *homenagem póstuma*. Antes de se iniciar o ato, as mulheres indígenas Guarani e Kaiowá adentraram na plenária da tenda principal fazendo seus cantos e rezos, portando uma grande faixa com a afirmação *Mulheres Kaiowá e Guarani contra o marco temporal!* e outros tantos cartazes, entre eles *Raíssa presente*, *Levante contra Feminicídio*, *Pare de nos matar*, *Pelo direito de viver* e *Abaixo ao crime de intolerância religiosa*. Depois de algumas manifestações, Puyr Tembé chamou a rapper MC Anarandá, indígena Guarani e Kaiowá, para subir ao palco cantar músicas de sua autoria, marcando o início do *ato de memória*. Em paralelo, subiram ao palco familiares e amigas de Daiane e Raíssa. Anarandá discursou sobre a realidade de muitas mulheres Guarani e Kaiowá que sofrem caladas em suas aldeias, afirmando ser papel de quem é *influencer* ser a voz do seu povo, contar a própria história, que não pode mais ser contada pelos *karai*. Paralelamente, as indígenas Kayapó entraram na tenda principal, pois também queriam realizar uma manifestação permeada por canto e dança.

Também foi chamada ao palco a liderança Célia Xakriabá. *Mãe, mãe terra, mãe semente, mulheres são sementes e não são mulheres somente*, assim Célia iniciou seu discurso, por meio do qual deu atenção ao que chamou de *rap ancestral*, que traz junto com a

voz a força das *nhandesy* e toda a força da dor diluída em melodia. Célia então falou das meninas indígenas assassinadas, fazendo menção à Raíssa, para lembrar de tantas outras meninas *violentadas*, e fazendo menção à Daiane, para lembrar que o governo *genocida está estuprando também a terra*, convocando todos e todas a escutar então esse chamado das meninas, das mulheres e das jovens, um chamado que diz que *é urgente subir no palco*, mas é *mais urgente ainda descer para fazer justiça no chão*. Com essas afirmações, Célia convida a todos e todas para sair da 2ª marcha com o *compromisso* de não mais se permitir que *projetem violência sobre o corpo de mulheres indígenas*. Célia então afirmou que enquanto projetam violência com as mulheres indígenas, as mulheres indígenas projetam *a força da ancestralidade da luta em melodia*. Na sequência então, a MC Anarandá cantou seu rap *feminicídio*¹³³, que trago a letra abaixo:

*O amor é uma rosa muito linda e tem espinho
E frase atraentes que te encanta nos caminho
E sempre é desse jeito é um mundo colorido
Não tem como saber se é tudo iludido
São jóia, esmeralda, princesa, minha rainha
Te passo essa mensagem não cai nessa ladainha
Conheço a história de quem se apaixonou
O homem mais bonito logo te abandonou
Muito das princesa não teve essa sorte
O homem mais amado se transformou em morte
Quebrando, torturando no silêncio a sua amada
Mesmo no silêncio é grito de madrugada
Quando eu partir não chore
Não tenta trazer flores
Você não tem sentimento
Seu mundo é um tormento
Hoje é mais um dia de tristeza relembrando
Colega e amiga que partiu para outro lado
Deixando só lembrança dos sorriso encantada
Que por feminicídio sua vida é apagada
Já chega de tortura de corpo perfurado
Já chega de mulher com o rosto ensanguentado
Já chega de mulher vivendo humilhado
Já chega de mulher com o coração rasgado
Amano ani ne rase
Yvoty ani reruse
Nde nande mborayhui nde reko naiporã
Amano ani ne rase
Yvoty ani reruse
Nde nande mborayhui nde reko naiporã
São milhares de famílias que sofrem pela perda causada pelo feminicídio
São filhos e filhas que perderam suas mães
E tentar levar a vida normalmente, mas não conseguem
A violência contra a mulher está cada dia mais severa*

¹³³ O videoclipe oficial do rap *Feminicídio* da MC Anarandá pode ser acessado na Plataforma Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e3On2NZxJF0>.

*Não fique de braço cruzado vendo a sua filha, tia, sobrinha, amiga ou vizinho sendo espancado pelo marido ou
namorado
Não pense duas vezes e denuncie antes que seja tarde demais*

Célia Xakriabá mencionou que a MC Anarandá está sofrendo ameaças por conta desse rap que fala sobre feminicídio e também incentiva mulheres indígenas a denunciarem as violências que sofrem cotidianamente. *Esse governo vai ver com quantas mulheres indígenas se faz uma revolução, porque não existe amor à pátria, sem respeitar as mulheres mãtrias*, afirmou Célia. Em seguida, Nyg Kaingang foi convidada a fazer seu discurso, momento em que falou sobre a emoção que vem nesse momento de homenagem póstuma, diante desses casos em que meninas indígenas são brutalmente assassinadas. Nyg afirmou que elas não vão mais se calar, que não permitirão mais continuar impunes todas as violências que acometem *os territórios e os corpos das mulheres*. Diante disso, afirmou ser por Daiane e Raíssa que também estavam ali presentes, e por todas aquelas que nos 521 anos de contato foram *silenciadas, estupradas, mortas*, era em nome dessas que elas estavam ali realizando aquele ato, *nós somos a voz delas e estamos aqui por justiça*.

Com isso, convidou as jovens do coletivo *Nẽn Ga* – coletivo da juventude Kaingang - para realizar um canto, que foi um canto póstumo Kaingang, com o intuito de *fechar esse processo de luto* que elas estavam vivenciando ali. O coletivo *Nẽn Ga* realizou então uma manifestação por meio de um potente canto póstumo, dispostos em círculo e com batidas ritmadas dos pés, ao centro uma bandeira do Brasil manchada de sangue e uma grande faixa *juventude defendendo os direitos dos povos originários*. Essa manifestação envolveu quem participava do ato e se dispôs em volta do coletivo, figurando um momento extremamente emocionante da 2ª marcha, que certamente tocou cada uma das mulheres que ali estavam, diante da brutalidade dos casos, bem como das mulheres que se levantam pedindo por justiça pela vida das meninas, jovens e mulheres indígenas que historicamente tem seus corpos violados e violentados.

Após o potente canto póstumo Kaingang, Nyg desejou que o canto tenha libertado Raíssa e Daiane de *toda a dor do momento a que elas foram submetidas* em suas partidas, que o canto as leve e elas *peguem nas mãos dos ancestrais*, que elas assim *estejam em paz*, porque as mulheres indígenas garantem que farão a *justiça por elas e por todas as outras* que sofrem violências e são silenciadas nesse país que naturaliza a cultura do machismo e todas as demais formas de violência. Nyg afirmou então que é diante dessas violências que elas se propõem a estar *reflorestando*, para *dizer não* a todo tipo de violência com os corpos das mulheres indígenas, dentro e fora dos territórios indígenas. Além da sensibilização trazida pelos

discursos de Célia e Nyg, pelo rap de Anarandá e o potente canto póstumo Kaingang, algo que também marcou esse momento foi a presença de duas crianças indígenas no palco, segurando cartazes com as frases: *Somos todas Daiane Kaingang* e *Daiane Kaingang presente*. Além delas, estavam no palco outras jovens indígenas, portando cartazes que diziam: *Quem matou Daiane Kaingang???* E *Raíssa presente!* Também havia um grande cartaz de fundo preto da ANMIGA, em que estava escrito *#JUSTIÇA por Daiane Kaingang e Raíssa Guarani Kaiowá*.

Logo após esse *ato de memória*, os Guarani Mbya entraram na plenária, realizando um canto por meio de um grande bloco sonoro, e também demonstrando a forte emoção das mulheres Guarani Mbya enquanto cantavam e choravam. Logo após, foi possível acompanhar um momento em que as jovens indígenas Kaingang seguiam com uma manifestação ritual ao lado da plenária, quando mulheres do povo Krahô do Tocantins formaram uma grande roda em volta das jovens Kaingang, operando ali para um momento de potente encontro, permeado pela manifestação de cantos e danças que convocavam ancestralidades distintas. Além delas, muitas outras mulheres seguiam realizando seus cantos, danças e rezos ao lado da plenária da tenda principal. É até mesmo difícil descrever o que foi o momento de *ato de memória* e essas manifestações subsequentes, foi muito intenso, transparecendo o quanto a questão da violência com mulheres indígenas é um eixo comum que permeia o cotidiano de tantas mulheres, apesar de virem de povos diversos e realidades distintas.

Outros momentos também foram permeados por discussões acerca das violências que acometem mulheres indígenas, como a roda de conversa com a advogada Eliana Torelly, coordenadora da câmara indígena do MPF (6ª CCR/MPF), roda de conversa sobre demandas das mulheres indígenas com a ONU Mulheres e a realização de audiência pública¹³⁴ sobre violações e violências contra mulheres indígenas no Brasil, junto das comissões de Direitos Humanos e Minorias e de Defesa dos Direitos da Mulher, delineando alianças circunstanciais com agentes governamentais e não-governamentais, para o enfrentamento à violência com mulheres indígenas. Essa referida audiência pública foi realizada no dia seguinte ao *ato de memória*, sendo uma demanda apresentada pela deputada Joenia Wapichana. Um dos aspectos levantados durante a referida audiência tem relação com a implantação em Dourados-MS, por parte do governo, da fase piloto do “Projeto Cuidar”, voltado a tratar do problema do álcool e drogas nos territórios indígenas, visto que, há indícios de que o contexto de violências contra

¹³⁴ Os detalhes acerca dessa Audiência Pública, mencionados no texto, foram acessados na Agência Câmara de Notícias (HAJE, 2021). Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/804424-mulheres-indigenas-denunciam-na-camara-violacoes-contra-seus-territorios-e-seus-corpos/>.

mulheres indígenas se acentua quando há a existência indiscriminada de álcool e drogas dentro de territórios indígenas.

A questão com o álcool também foi um problema enfrentado nos dias anteriores à marcha, quando da transição entre acampamentos, com episódios como de um homem indígena que sob efeito do álcool causou demandas extraoficiais às lideranças femininas indígenas que, não suficientes todas as demandas oficiais para garantir a realização do evento, precisaram resolver a situação desse homem que saiu do acampamento e foi parar no estado de Goiás. Outro ponto foi, durante o evento, a falta de respeito de alguns jovens para com a equipe de segurança autônoma e com as regras de convivência do evento, em todas as situações sendo mencionado o uso de álcool entre os jovens, que causou muita preocupação com a coordenação do evento. Relembro, ainda, que a primeira regra estabelecida quando as mulheres indígenas assumiram a coordenação do acampamento da 2ª marcha foi a proibição de bebida alcoólica dentro do acampamento.

Na audiência citada, algumas lideranças indígenas que enfrentam contextos de violência em seus territórios enfatizaram que sofrem *dupla discriminação - étnica e de gênero*. Joenia chamou atenção a um *cenário de intensificação de violências contra os povos indígenas e especificamente contra as mulheres indígenas* e disse que *nas invasões contra as terras e territórios indígenas, as primeiras que sofrem diretamente são as mulheres* e também criticou a falta de dados/informações específicas sobre a situação de violência com mulheres indígenas (HAJE, 2021). Alessandra Munduruku manifestou a insatisfação das mulheres indígenas com a postura indiferente do governo diante do contexto de invasão de seus territórios pelo garimpo ilegal, que leva à situação maior de vulnerabilidade das mulheres indígenas: *a própria FUNAI que era para estar ao lado dos povos indígenas, ela está do lado de máquinas, de desmatar, de minério* (HAJE, 2021). Como parte do contexto de violação e violência com mulheres indígenas, durante a audiência foram citados os inúmeros projetos de lei em análise na Câmara que são violadores de direitos dos povos indígenas, ao que Alessandra Munduruku afirmou que para falar da violência precisa falar primeiro *da violência que está acontecendo aqui no Congresso, que nos atinge na base, que está nos matando e atacando* (HAJE, 2021).

Já não é novidade o fato de violências historicamente investidas sobre os territórios e as violências com os corpos das mulheres serem vistas como relacionadas. Como exemplo,

temos estudos como o de Silvia Federici (2017) acerca do estabelecimento do capitalismo pelo cercamento dos campos, expulsão de camponeses e a concomitante “caça às bruxas”, as contribuições ecofeministas como de Shiva e Mies (1993) sobre uma proximidade entre a exploração da natureza e a subjugação das mulheres, e elaborações por parte do feminismo comunitário em torno das violências coloniais e patriarcais sobre o território-corpo-terra. Ou, ainda, aquilo que Maizza e Vieira (2018) atribuem às feministas engajadas em lutas emancipatórias, ambientais e anticapitalistas, acerca do entendimento de existência de um fundamento antropocêntrico nas formas de dominação. Apenas para citar alguns exemplos.

Aqui, sigo a insistência das mulheres indígenas em aproximar as violências com o território corpo das violências com o território terra e de atribuir-lhes o rótulo de *herança colonial*. Desde essa aproximação, se posicionam enquanto corpos de luta, onde corpo é território de resistência, a partir do qual a luta pelo território terra acontece, bem como onde se sente e vivencia as violências das investidas sobre as terras indígenas. Busco então, de maneira breve, contextualizar os dois acontecimentos no mês anterior à realização do evento, e que levaram à realização do *ato de memória* no dia 8 de setembro de 2021. Desse modo, são trazidos ao diálogo os contextos de violência com o povo Kaingang no norte do estado do Rio Grande do Sul e com o povo Guarani e Kaiowá na região de Dourados no Mato Grosso do Sul¹³⁵, de maneira a expor elementos históricos que permitem notar a relação entre atuação do Estado brasileiro, a imposição de um modo colonial de se relacionar com a terra e a violência com mulheres indígenas, desencadeando contextos que se reatualizam na condição de violências que afetam o território corpo de mulheres indígenas na atualidade.

Daiane Gria Sales, de 14 anos, era moradora da Terra Indígena Guarita no município de Redentora – RS. Seu corpo foi encontrado no dia 4 de agosto de 2021, dilacerado na beira de uma lavoura, próximo à terra indígena. Um homem de 33 anos foi indiciado pelo crime de estupro de vulnerável e homicídio com seis qualificadoras (meio cruel, motivo torpe, dissimulação, recurso que dificultou a defesa da vítima, para assegurar a ocultação de outro crime e feminicídio), conforme veiculado em matéria do site do CIMI¹³⁶. O motivo torpe anunciado está diretamente relacionado ao desprezo por parte do criminoso para com a

¹³⁵ Aqui busco trazer ao diálogo alguns aspectos específicos dos contextos sociais, aqueles que se relacionam às violências históricas e atuais praticadas com esses povos. Desse modo, nas páginas que seguem será feita uma contextualização dentro desse aspecto e, portanto, bastante específica, não sendo referente a uma contextualização mais abrangente do que são aos contextos sociais Kaingang e Guarani e Kaiowá em sua totalidade.

¹³⁶ Notícia do CIMI. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/10/ministerio-publico-denuncia-homem-por-estupro-e-morte-da-adolescente-indigena-daiane-kaingang/>.

população indígena Kaingang, razão pela qual o criminoso procurou sua vítima em festas frequentadas por jovens indígenas.

Além disso, durante coletiva de imprensa em setembro de 2021, o promotor Miguel Podanosche afirmou que o agressor agiu com extremo menosprezo à condição étnica, racial e de gênero da vítima, caracterizando um crime de grave violação de direitos humanos. Nesse sentido, conforme pontua o relatório de violência contra os povos indígenas do CIMI (CIMI, 2021), há diversos relatos de outros casos de ataques contra mulheres e crianças indígenas nessa região, onde fica a maior Terra Indígena do Rio Grande do Sul. Entre os possíveis fatores apontados no relatório, estaria a desassistência por parte do Estado, o aumento da presença de não indígenas dentro da terra indígena e o contexto político de proliferação de discursos de ódio. No que tange a presença não indígena na TI Guarita, é importante pontuar a prática de arrendamento de áreas dentro da TI por parte de homens brancos, para monoculturas de soja, que já acontece há muito tempo, e vem aumentando, configurando um cenário em que a maior parte das terras agricultáveis dentro da TI estão nas mãos de homens brancos (TREZI, 2021)¹³⁷. Pontua-se que essa prática tem sua origem situada historicamente em tempos anteriores à própria existência da FUNAI, quando da existência do Serviço de Proteção aos Índios-SPI¹³⁸.

Conforme relato histórico feito por Braga (2015), a maior parte da população Kaingang se localiza na região norte do Rio Grande do Sul, onde ainda no século XIX foram criados aldeamentos. Logo após a Guerra Farroupilha, a partir de 1845, foi incentivada a criação de aldeamentos para indígenas, a se destacar a criação dos aldeamentos Guarita, Nonoai e Campo do Meio. É importante destacar que a criação dos aldeamentos visou o deslocamento do maior número de indígenas possível para essas áreas, de maneira a se “liberar espaço” para a colonização dessas regiões. Nesses locais, os Kaingang praticam a agricultura - que foram forçados a aprender e praticar (no formato de monoculturas).

Todas as transformações que aconteceram na agricultura dessa região do estado têm influência também nas terras indígenas, uma vez que o Serviço de Proteção aos Índios-SPI e posteriormente a FUNAI, colaboraram para tal, ocasionando profundas marcas no modo de ser e de produzir Kaingang. O autor também aponta que durante a existência do SPI, os agentes do órgão estavam comprometidos com o modo de agricultura modernizante e atuavam estimulando a entrada de colonos para dentro das terras indígenas, inclusive com

¹³⁷ Reportagem na Gaúcha ZH. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2021/10/indigenas-recebem-tres-vezes-menos-pelos-arrendamentos-de-terra-que-os-brancos-ckuzt0syv000n017fnttuui02.html>.

¹³⁸ Esse contexto tem também contribuído para um cenário de aumento de violência interna na terra indígena, dadas as recentes disputas políticas em torno do posto de cacique.

forte incentivo à ocorrência de casamentos interétnicos entre homens colonos e meninas indígenas, de maneira a atuar para o objetivo de “integração” dos indígenas à sociedade não indígena, questão essa também bem pontuada pela pesquisadora e liderança Jozileia Kaingang, durante nossa conversa na 2ª marcha, em que comenta esse histórico de casamentos forçados de meninas indígenas com não indígenas.

A pesquisadora Maréchal (2021) também destaca o processo de “confinamento” dos Kaingang em territórios delimitados, com o intuito de liberar terras para a exploração de imigrantes europeus. Ainda, aponta registros históricos de que os Kaingang foram obrigados a trabalhar em roças comunitárias a partir de 1940, quando o SPI intensifica seus esforços em torná-los produtores rurais “competitivos”. Parte desse processo foi interpelado pelo uso de violências por parte dos próprios funcionários do SPI, como forma de “pacificar” o que, na verdade, deve ser lido como uma atuação extremamente violenta por parte do órgão indigenista. A autora aponta que foi diante desse contexto que a política indigenista do sul do país fortaleceu uma estrutura política – dentro dos territórios indígenas – hierarquizada e militarizada, com destaque às figuras de “capitão”, “tenente”, “cabo” e “soldados” (MARÉCHAL, 2021, p. 109).

Assim, é demonstrado por Maréchal (2021) a prática de se nomear uma liderança como capitão/coronel/cacique, a qual atuava de maneira a vigiar e castigar aqueles Kaingang que não se submetessem ao formato pretendido pelo órgão indigenista, o que influenciou profundamente o sistema político Kaingang, que antes disso era baseado em outros preceitos, como a complementariedade entre as duas metades *kamé* e *kanheru-kré*, bem como no equilíbrio político-espiritual que existia entre liderança Kaingang e os *kujá* – lideranças espirituais – que foi completamente desestabilizado, fortalecendo a centralização do poder na figura de um cacique (homem), que se associava diretamente ao chefe do posto indígena (representante da política indigenista).

Evidentemente, isso tudo não se deu de forma pacífica e envolveu uma série de arranjos violentos, como o uso de violência moral e física contra os *kujá* e a perseguição do uso de saberes tradicionais vinculados à floresta (MARÉCHAL, 2021). Nesse sentido, a autora aponta que o SPI deve ser visto como uma instituição de (re)colonização das populações indígenas, pois fez dos territórios e corpos indígenas verdadeiros laboratórios do uso da repressão como meio de construção de uma suposta paz na nação brasileira. Nessa esteira, a autora afirma que na cosmologia Kaingang o papel das mulheres na política e na guerra eram destacáveis, além de serem grandes lideranças político-espirituais. O cargo de *kujá*, por exemplo, pode ser exercido por mulheres e as diferenças de atribuição de tarefas

segundo o sexo não envolviam dominação masculina. No entanto, diante das diferentes investidas coloniais – religiosa, estatal, militar e capitalista – essas relações foram desequilibradas, ocasionando rompimentos no tecido social e cosmológico (MARÉCHAL, 2021). Assim, as mulheres Kaingang foram perdendo a possibilidade de exercício político, tendo seu poder político cada vez mais invisibilizado, tanto pelas missões religiosas, como pela imposição do aldeamento e das práticas advindas do SPI, sobretudo a imposição de uma estrutura militar, que “obrigou” mulheres a atuar politicamente apenas no domínio da casa, via aconselhamentos, já que no espaço político comunitário passou a operar o controle dos homens levados a cargos de autoridade incentivados pelo SPI, inclusive sendo incentivado o uso de violência física contra homens e mulheres desobedientes (MARÉCHAL, 2021).

Inúmeros são os relatos acerca das violências sofridas pelas mulheres, como violências sexuais, torturas, castigos, espancamentos e esterilizações, para citar alguns exemplos. Maréchal (2021) relata, a partir de registros históricos e das narrativas de interlocutoras, que mulheres Kaingang grávidas eram obrigadas a trabalhar em lavouras coletivas até o último dia antes de dar a luz e que as violências sofridas pelas mulheres se associavam também à produtividade esperada nas lavouras, como forma de amedrontá-las e domesticá-las. Havia, ainda, outro nível de crueldade, que era a incorporação nos atos de violência de elementos advindos da ciência Kaingang, como quando dos castigos aplicados às mulheres em que se utilizava uma planta que provocava esterilidade para espancá-las. Além disso, a autora destaca que as violências com mulheres Kaingang também envolveram o aumento do controle dos corpos femininos por meio dos órgãos estatais e igrejas, como pelo incentivo ao abandono de conhecimentos tradicionais, por meio de menosprezo e desvalorização por parte dos funcionários públicos, até mesmo por via de ameaças, tornando-as cada vez mais dependentes da assistência estatal.

Nesse ponto, cabe destacar que todas essas violências historicamente impostas sobre os corpos femininos indígenas no contexto Kaingang do Rio Grande do Sul são continuamente atualizadas, como no caso do estupro e feminicídio da adolescente Daiane, onde foi constatado que a intencionalidade do crime esteve diretamente relacionada com o desprezo étnico-racial com a população Kaingang. Cabe, portanto, destacar que nesse mesmo horizonte, Maréchal (2021) traz um importante relato-denúncia acerca do controle sobre os corpos femininos indígenas em tempos atuais, ao relatar o que tem acontecido na Terra Indígena Kandóia, no norte do Rio Grande do Sul, operando uma verdadeira política criminosa de extermínio da população Kaingang, quando da suspeita de atuação de uma médica na violação de corpos de mulheres Kaingang, onde há fortes indícios de ligação de

trompas não consentidas e manutenção de Dispositivos Intrauterinos - DIUs nos úteros Kaingang, operando para uma profunda violência que é o impedimento da reprodução física da população Kaingang por intermédio da mutilação de corpos femininos indígenas¹³⁹.

Cabe considerar também o contexto Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, em que ocorreu o feminicídio de Raíssa da Silva Cabreira, criança indígena de apenas 11 anos, moradora da aldeia Bororó na Reserva Indígena de Dourados-MS. A menina sofreu estupro coletivo por cinco homens, que a obrigaram a ingerir bebida alcoólica e após o ato de violência sexual a atiraram de um penhasco. Seu corpo foi encontrado sem roupas aos pés de uma pedreira desativada. Segundo consta em relatório elaborado pelo CIMI (CIMI, 2021) ela foi violentada por cinco homens, sendo três adolescentes e dois adultos, entre os adultos um era o tio com quem ela morava. Conforme comentários que ouvi durante a 2ª marcha, a menina morava com esse tio, um dos autores do crime, em um barraco juntamente com suas irmãs, e sofria estupros desde os cinco anos. O crime foi planejado pelos três adolescentes e o outro adulto, que a embebedaram para violentá-la, sendo decidido atirá-la do penhasco após ela ter ameaçado denunciá-los. A brutalidade do crime e o engajamento das organizações indígenas nas redes sociais levaram a uma repercussão nacional e os adultos envolvidos foram indiciados pelos crimes de estupro de vulnerável, feminicídio e homicídio qualificado. Segundo o CIMI (2021), diante desse quadro, é preciso reiterar o grave contexto de crise humanitária vivido no interior da Reserva Indígena de Dourados.

A Reserva Indígena de Dourados, no Mato Grosso do Sul, faz divisa com o perímetro urbano de Dourados-MS, nela residem três coletivos indígenas - Kaiowá, Guarani e Terena - que convivem com o grave problema do uso indiscriminado de bebida alcoólica e problemas decorrentes, como os casos de violência sexual. Conforme exposto por Cariaga (2019), a configuração sócio-política dessa Reserva é resultante da ação política indigenista do SPI e da FUNAI, centrada em “civilizar” os indígenas Kaiowá para serem integrados à sociedade nacional, transformando-os em trabalhadores rurais ou “misturados” pelo incentivo a uniões interétnicas. Para tanto, o Estado operou pelo processo de “recolhimento compulsório” de famílias Kaiowá para confinamento em pequenas reservas (CARIAGA, 2019, p. 240). Para essas áreas, também foram levados indígenas Guarani Nhandeva, por serem considerados “mais civilizados” em relação aos Kaiowá, e indígenas Terena considerados por Marechal

¹³⁹ Esse relato me impactou bastante, pois sou oriunda dessa mesma região do estado e pessoalmente venho há anos escutando relatos acerca da atuação da referida médica operando para verdadeiras sessões de tortura e terror psicológica com gestantes, por intermédio da imposição de cesáreas desnecessárias, início de cirurgias sem o completo efeito da anestesia e pelo desprezo étnico-racial, uma vez que, é comum por parte das enfermeiras relatos de que os cortes de episiotomias e cesáreas feitos em mulheres indígenas são “mais feios” ou “maiores” propositalmente, efetuando o que podemos denominar de violência obstétrica e racismo obstétrico.

Rondon como habilidosos no ler e escrever, sendo desejável então a presença desses grupos para convivência com os Kaiowá.

Desse modo, como demonstra Cariaga (2019), esse processo de recolhimento e confinamento em reservas deixou as lideranças de famílias extensas Kaiowá desorientadas, pois além de serem expulsos de seus locais de origem, no contexto de confinamento as suas práticas de festas e xamanismo eram coibidas pelos agentes do SPI, além de que viver misturados com outras parentelas Kaiowá e conviver com os Guarani e os Terena levaram a modos de vida que constroem as prerrogativas do bem viver do modo de vida Kaiowá (CARIAGA, 2019). Em entrevista recente (PAJOLA, 2022)¹⁴⁰, o autor também pontua que anterior ao confinamento, os indígenas ocupavam largas porções de terra no sul do Mato Grosso do Sul e a expulsão dos indígenas teve como incentivo também a chegada de colonos a essa região durante o governo Getúlio Vargas e criação das colônias agrícolas nacionais. Apurinã (2018) ressalta esse contexto de implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados-CAND, em que o Estado estimulou migrações de pessoas de outras regiões para a região que era ocupada pelos indígenas Guarani e Kaiowá, levando também a exploração dos indígenas de modo análogo à escravidão, para a derrubada de matas ou para trabalho em ervais.

Foi com a criação do SPI que se determinou a criação de pequenas áreas de terra para os indígenas da região, as chamadas reservas indígenas, que serviram para o recolhimento compulsório de famílias indígenas de todo território atual do cone sul do Mato Grosso do Sul, configurando um cenário que não comportava o modelo organizacional e territorial Guarani e Kaiowá. Havia também a percepção de que essas reservas não precisariam ser ampliadas, devido ao entendimento de que os indígenas estariam em vias de integração à sociedade nacional. O mantimento desse formato de reserva logo trouxe o problema de inchaço populacional, onde a Reserva Indígena de Dourados figura como a de maior população no Mato Grosso do Sul, com cerca de 15 mil pessoas (PAJOLA, 2022), sendo popularmente chamada de “favela indígena”. Para Apurinã (2018, p. 29), o resultado principal desse processo de confinamento em reservas foi a produção do fenômeno de “desagregação social” e “desorganização política” de parentelas e famílias extensas Kaiowá, ocasionando um cenário de enfraquecimento político organizacional de muitos coletivos.

¹⁴⁰ Entrevista com o pesquisador veiculada no Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/07/01/pesquisador-explica-como-o-agrobolsonarismo-aprofunda-violacao-de-direitos-dos-guarani-kaiowa> .

Os ditos colonos que foram assentados nos territórios Guarani e Kaiowá e também fazendeiros passaram a utilizar essas áreas para a pecuária e a monocultura, principalmente de soja, delineando um contexto em que cada ano se avança mais sobre as áreas de mata da região, configurando o que Apurinã (2018, p. 28) nomeia como uma “situação de guerra genocida”, uma vez que, em tempos contemporâneos, as terras indígenas seguem sendo expropriadas para a manutenção do agronegócio, principalmente diante do contexto de retomadas que, como aponta Seraguza (2018), são estratégias de ação política dos Guarani e Kaiowá para recuperar os territórios de que anteriormente foram expulsos pelo Estado, de acordo com a política indigenista do período. Cariaga (PAJOLA, 2022) chama atenção às investidas de entidades ruralistas a partir da década de 2010, como da realização do “Leilão da Resistência”, iniciativa pública na qual setores patronais do agronegócio, aliados a políticos locais, defendiam uma cota para contratação de empresas de segurança privada para proteção das fazendas, operando para a formação do que o autor chama de “milícia rural”.

Esses processos históricos foram permeados por violências com as mulheres indígenas, que se atualizam na contemporaneidade, tanto no contexto de confinamento nas reservas indígenas, onde há superpopulação, problemas com abuso de bebida alcoólica e violência sexual, falta de assistência/políticas públicas por parte do Estado, bem como no contexto das retomadas em curso, em que seus corpos são violados e violentados. Apurinã (2018) aponta que quando homens brancos invadem as retomadas eles violam corpos de mulheres e meninas indígenas, como maneira de subjugar-las e de humilhar os homens indígenas, o que remonta a uma série de violências que na memória de mulheres Guarani e Kaiowá relembram o período de contato.

Sobre as diversas formas de violência atuais contra mulheres indígenas Guarani e Kaiowá, o relatório emitido pela Kuñangue Aty Guasu¹⁴¹ (2020) aponta: violências físicas e psicológicas, torturas, massacres, preconceitos, humilhações, violência patrimonial, ameaças, assassinatos de líderes mulheres. Citam também a forma como a terra é tratada, pensando só na geração de lucro, como uma forma de violência contra os corpos das mulheres Guarani e Kaiowá. Não obstante, o relatório da *Kuñangue Aty Guasy* (2020) afirma que a maior de todas as violências contra a vida dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul é a violência que “vem do Estado brasileiro e seus poderes Judiciário, Executivo e Legislativo que estão com o poder de decisão nas mãos” (KUÑANGUE ATY GUASU, 2020, p. 14) e nada fazem em favor dos povos indígenas, fazendo persistir esse cenário de violências e violações.

¹⁴¹ A Kuñangue Aty Guasu é a organização Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani.

A *Kuñangue Aty Guasu* (2020) também chama atenção ao que denominou como “demonização” da cultura Guarani e Kaiowá, sobretudo pelo contexto de casas de rezas constantemente sendo incendiadas, anciãs e anciões criminalizados pela igreja, sobretudo, as anciãs que vem sendo torturadas, estupradas e até ameaçadas de serem queimadas por serem consideradas feiticeiras e bruxas no discurso de igrejas pentecostais que estão dentro das reservas indígenas. Esse contexto de violência com as anciãs chegou a um ponto tão crítico que foi comparado à época da ditadura militar, em que mulheres indígenas e anciãs também eram perseguidas, criminalizadas, torturadas e agredidas fisicamente. Ao lado disso, citam os casos de violência sexual nas comunidades, ainda visto como um tabu e com muitas dificuldades em se trabalhar o assunto. É importante pontuar que devido aos dados alarmantes de violência sexual com mulheres indígenas de Dourados-MS, essa região chegou a ser considerada a região mais perigosa para mulheres indígenas no Brasil (ANJOS e FONSECA, 2019)¹⁴². Conforme relatório do CIMI (CIMI, 2021), no contexto de confinamento do Mato Grosso do Sul, os casos de violência sexual costumam envolver meninas crianças e adolescentes, homens da família e/ou uso de bebida alcoólica.

Esses contextos trazidos ao texto representam apenas uma parcela da realidade de violências enfrentadas pelas mulheres indígenas brasileiras. Além desses contornos, muitos outros se apresentam e cada um com suas particularidades, o que seria impossível abordar de maneira generalista. Destaco, por exemplo, um dos contextos abordados no relatório do CIMI (CIMI, 2021), a respeito da situação das mulheres e crianças Yanomami. O avanço do garimpo ilegal tem gerado uma realidade trágica, que a organização afirma ser “impossível mensurar com precisão o número de vítimas”, sobretudo em relação às violências sexuais que se tornaram “prática rotineira” por parte de garimpeiros invasores da terra indígena Yanomami, inclusive permeada pelo uso de bebidas alcoólicas como meio para aumentar a vulnerabilidade às violências. O portal de jornalismo Sumaúma tem utilizado as redes sociais para falar sobre o assunto, e recentemente veiculou uma reportagem sobre a gravidade da situação, com denúncia por parte de mulheres Yanomami, inclusive com indícios de que as violências sexuais são mais recorrentes com meninas indígenas, figurando um cenário de intensa violação de direitos humanos de mulheres e meninas indígenas, onde as investidas para a exploração do território terra se encontram com a exploração do território corpo.

¹⁴² “A luta das Guarani e Kaiowá na região mais perigosa para mulheres indígenas no país”. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-pais/>.

Já no mês anterior à realização da 2ª marcha, a ANMIGA havia se manifestado acerca desses crimes brutais de feminicídio envolvendo a adolescente Daiane Kaingang e a criança indígena Raíssa Guarani e Kaiowá. Abaixo, trechos de um dos manifestos lançados pela ANMIGA em agosto de 2021, veiculado em seu site e redes sociais:

Entendemos que os conjuntos de violência cometida a nós, mulheres indígenas, desde a invasão do Brasil é uma fria tentativa de nos exterminar, com crimes hediondos que sangram nossa alma. A desumanidade exposta em corpos femininos indígenas, precisa parar!

Quem comete uma atrocidade desta com mulheres filhas da terra, mata igualmente a si mesmo, mata também o Brasil.

Mas saibam que o ÓDIO não passará! Afinal, a violência praticada não pode passar impune, nossos corpos já não suportam mais ser dilacerados, tombado há 521 anos. Que o projeto esquartejador empunhado pela colonização, violenta todas nós, mulheres indígenas há mais de cinco séculos.

Somos 448 mil Mulheres Indígenas no Brasil que o estupro da colonização não conseguiu matar e não permitiremos que a pandemia da violência do ódio passe por cima de nós.

Trechos do Manifesto publicado pela ANMIGA em agosto de 2021.

Se, assim como nesses trechos, nos diversos momentos em que se fala sobre a violência com mulheres indígenas durante as marchas, ela costuma ser situada como uma *herança colonial* ou algo que está intimamente relacionado com a colonização, significa dizer que a forma com que mulheres indígenas vivenciaram o contato colonial foi extremamente violento, e violento de forma generificada, pois como demonstram os contextos Kaingang e Guarani e Kaiowá, as mulheres sofreram violências específicas direcionadas aos seus corpos em nome de uma política de implantação de um modo de viver e de produzir sobre a terra, que não tolera conviver com a diferença, com o múltiplo. Primo dos Santos Soares (2021) aponta que nos movimentos de indígenas mulheres, elas discutem as colonizações que atingem os corpos, os territórios e os conhecimentos desde a invasão do Brasil, porque para elas a colonização é a origem das desigualdades, pois trouxe o patriarcalismo, o paternalismo e os machismos para dentro dos territórios indígenas. Além disso, afirma que para elas a colonização não ficou no passado, pois ainda tem suas consequências muito fortes no presente.

Nesse sentido, é necessário reiterar que as violências coloniais com as mulheres indígenas se atualizam por meio de discursos de ódios contra indígenas, discursos presidenciais que sinalizam afrouxamento diante das invasões de garimpeiros e madeireiros ilegais, flexibilização de leis e agenda anti-indígena que prioriza votações que beneficiam os

setores ruralistas. Tudo isso chega de maneira específica para mulheres e meninas indígenas, como pela violência direta com seus corpos em casos de violência sexual e os espancamentos por intolerância religiosa. Nas reservas indígenas superlotadas onde sofrem violências físicas e a desassistência estatal. Nas retomadas onde sofrem uma exposição a violências diversas, como pela ação de milícias rurais e exposição intensificada pela ineficiência do Estado em resolver a questão das demarcações. Nos territórios indígenas invadidos por garimpos ilegais quando seus corpos são também invadidos. Portanto, a violência generificada que as mulheres e meninas indígenas vivenciam está também relacionada com uma série de violências coloniais que atingem os territórios indígenas, e que atingem também a terra.

Aqui também, se pensarmos desde a noção de Butler (2018b) de “atos de gênero”, pode-se considerar que o fato de as violências com as mulheres indígenas serem lidas como *herança colonial* (durante os eventos) diz respeito ao estabelecimento de um marco histórico, a partir do qual os corpos das mulheres indígenas passam a ser submetidos a uma série de violências como atos constitutivos de gênero, ou seja, atos violentos repetidos em prol da constituição de um eu generificado, nesse caso uma realização performativa compelida por uma série de violências coloniais – para imposição e manutenção desse sistema de gênero colonial. No entanto, é sempre importante pontuar, como argumenta Butler (2018b), que, ao mesmo tempo, esses corpos não são simplesmente passivamente roteirizados, como se fossem recipientes sem vida e, assim, devemos pensar desde os contrapontos que criam.

Acompanhando os acontecimentos que se seguiram em 2022, a ANMIGA também lançou o *Manifesto contra a violência de gênero, racismo contra a mulher indígena, e da intolerância religiosa, e contra a inconstitucionalidade da proposta de lei nº 191/2020*. Nesse manifesto, a ANMIGA aponta como a demora na demarcação das terras indígenas, a flexibilização das leis ambientais, o desmonte dos órgãos que deveriam proteger os povos indígenas e o armamento no campo são igualmente faces do avanço da violência contra os corpos femininos indígenas na contemporaneidade, como também formas de matar *aos olhos da lei*. Ainda, cita uma série de outros casos de violência com mulheres indígenas em período posterior à 2ª marcha. Durante o evento online “8M Indígena – as primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade”, que marcou um ano de existência da rede ANMIGA, o tema da violência com mulheres indígenas foi pauta central nos discursos das lideranças, bem como na Caravana das Originárias que circulou por todos os biomas brasileiros em 2022, que teve como um dos eixos de discussão a violência e violação de direitos de mulheres indígenas.

Assim, os repetidos quadros de violência na contemporaneidade, bem como o protagonismo feminino indígena que tem se fortalecido em paralelo, impulsionaram

investidas recentes na luta contra a violência com as mulheres indígenas. Em dezembro de 2021, por exemplo, lideranças da ANMIGA participaram do 1º Encontro Nacional de Política Pública de Segurança e Proteção à Mulher Indígena, organizado pela Secretaria da Mulher da Câmara de Deputados em parceria com a Comissão de Direitos Humanos e Minorias e Comissão dos Direitos da Mulher, em resposta à solicitação das deputadas Joenia Wapichana e Érika Kokai. O objetivo principal do evento foi reunir mulheres indígenas diversas e órgãos governamentais para *iniciar a discussão para a criação de políticas capazes de prevenir e combater a violência sofrida por mulheres indígenas* (ASCOM, 2021)¹⁴³.

Outro exemplo é o recém-lançado *Observatório Kasa das Indígenas Mulheres – OKAIM* pela ANMIGA. Um ano após a realização da 2ª marcha, o observatório OKAIM foi divulgado pelas redes sociais da ANMIGA como um *marco para iniciar a retomada de sonhar uma vida sem violência e com proteção do território corpo*. Lançado no dia 12 de setembro de 2022, OKAIM foi apontado como com o *objetivo de construir ações de prevenção e enfrentamento à violência dentro e fora dos territórios indígenas, para mulheres indígenas*. Ainda, segundo a ANMIGA, a OKAIM é uma *rede nacional jurídica, antropológica, auto-cuidado, socioambiental*, que tem por intuito cuidar do corpo território das mulheres indígenas. A ANMIGA se inspira no Observatório *Kuñangue Aty Guasu – OKA*, lançado em janeiro de 2022 pela *Kuñangue Aty Guasu*.

Conforme o que acompanhei durante a 2ª marcha, há também investidas em formulação de políticas públicas e leis que tornem outras iniciativas, a exemplo da Lei Maria da Penha, mais “adequadas” aos contextos indígenas. Em um dos dias do evento, circulou pela plenária um material de divulgação da lei estadual “Diana Pitaguary” nº 17.041/2019, referente ao estado do Ceará, o qual recebe esse nome em homenagem a indígena Diana Pitaguary, vítima de feminicídio. A lei partiu de uma parceria entre a Articulação das Mulheres Indígenas no Ceará - AMICE com o Projeto Tucum¹⁴⁴, que em 2019 apresentou uma proposta que foi transformada em projeto de lei, posteriormente aprovado. Essa lei instituiu a Semana Estadual Diana Pitaguary, que se realiza anualmente na primeira semana do mês de agosto, com o intuito de levar para as escolas indígenas discussões acerca dos direitos das mulheres e a violência contra a mulher indígena. Além disso, logo após o lançamento do OKAIM, em outubro de 2022, a ANMIGA fez uma denúncia junto ao

¹⁴³ O encontro foi parte da programação do evento “21 dias de Ativismo pelo Fim da Violência contra as Mulheres”. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/a-camara/estruturaadm/secretarias/secretaria-da-mulher/noticias/comissoes-e-secretaria-da-mulher-promovem-1o-encontro-de-politicas-publicas-voltado-as-mulheres-indigenas>.

¹⁴⁴ O projeto Tucum é uma parceria entre a ONG indigenista Adelco com o Centro de Pesquisa e Assessoria Esplar e o movimento indígena do Ceará, financiado pela União Europeia.

Internacional Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination - ICERD¹⁴⁵ de casos de discriminação e violência contra mulheres e meninas indígenas no Brasil. Além da denúncia, a ANMIGA fez recomendações, entre elas, que se leve em consideração as iniciativas do movimento das mulheres indígenas para se prevenir e responder à violência e a discriminação, a exemplo dos conhecimentos elaborados por mulheres indígenas por meio do OKAIM, referido como *iniciativa voltada para o enfrentamento à violência a partir da cosmovisão indígena*.

Dessa forma, também importa elucidar que ferramentas não indígenas de resolução dos problemas de violência com mulheres – a exemplo da Lei Maria da Penha¹⁴⁶ e do encarceramento – são problematizadas, por envolverem modos que, por vezes, contrastam com perspectivas “tradicionais” de resolução de conflitos ou porque não dão conta de abarcar violências específicas que as mulheres indígenas vivenciam, como a violação do direito a viver na terra ancestral e de acordo com o modo de vida indígena. Santos (2017), tratando do caso Macuxi, evidencia que a superação das experiências de violência sofridas por mulheres Macuxi encontra na articulação entre “sistemas dos povos indígenas” e “sistema jurídico do Estado brasileiro” uma maneira de resolução de conflitos, além da incorporação do tema da violência pelo movimento de mulheres indígenas em Roraima.

Outra perspectiva também acompanhei no 1º Encontro Nacional das Mulheres Indígenas Guarani Yvyrupa, onde se defendeu a relevância da lei Maria da Penha, pois assim como existem as leis para garantir a demarcação, é preciso ter lei para garantir o direito a não-violência, bem como se discutiu as suas limitações, seja por não atender especificidades indígenas ou por não acreditarem na solução do encarceramento. Diante das limitações, foram apontados exemplos de elaboração de um sistema de resolução próprio, interno à aldeia, com a substituição do papel de cacique pelo de cacica e a criação de um conselho de lideranças na aldeia, o qual toma decisões sobre casos de violência contra a mulher. Além disso, nesse momento, várias mulheres se manifestaram em defesa de que a discussão referente às violências não pode se limitar aos pressupostos da sociedade não indígena, fazendo-se menção à importância de se retomar práticas ancestrais realizadas entre mulheres indígenas, como de cuidado uma com as outras e não julgamento entre mulheres.

Dessa forma, também é importante pontuar que as iniciativas femininas indígenas para combater violências com mulheres indígenas não se restringem às ferramentas não indígenas

¹⁴⁵ Um dos principais tratados internacionais de direitos humanos.

¹⁴⁶ Já há uma trajetória de problematização da lei pelo viés teórico da interseccionalidade, apenas para citar que a problematização acerca de limitações da lei não é uma questão recente.

e às alianças com setores que sensibilizam com a temática da violência de gênero. Aqui, aponto também o próprio *chamado da terra*, a busca pelo *equilíbrio* ao trazer o *poder e protagonismo feminino* ao primeiro plano na luta indígena e as *retomadas existenciais*, alicerçadas na valorização de valores e práticas ancestrais (e matriarcais). É, portanto, com iniciativas para barrar as violências e invasões com os territórios corpo e terra e também com o reposicionamento do feminino, trazendo-o ao primeiro plano, fazendo ver/aparecer também a ação cosmopolítica feminina indígena como parte das estratégias de superação do contexto de violência com o corpo território e o corpo terra.

Desse modo, ao elevar o protagonismo e o poder feminino ao primeiro plano nas lutas políticas, mulheres indígenas também trilham caminhos que reforçam – e potencializam – processos de retomadas já em curso, como nos processos de retomadas de terras. Maréchal (2021) comenta que a luta das mulheres indígenas tem sido o motor das retomadas Kaingang e com elas (re)aparecem à cena narrativas como a da primeira *kujá*, que valoriza o papel das mulheres na sociedade Kaingang. Seraguza (2018), com relação às retomadas Guarani e Kaiowá, afirma que o retorno para as terras ancestrais são ações que têm nas mulheres um ponto central, pois são elas que mobilizam suas redes de relação e usufruem do privilégio da fala. Além disso, aponta que quando retomam suas terras, elas retomam suas redes de parentesco, seus conhecimentos e valores, a partir de uma maneira específica de fazer política que compõe os modos de ser mulher (*kuña reko*) entre os Guarani e Kaiowá. Apurinã (2018) fala que nas retomadas, as lideranças espirituais se valem da premissa de que o corpo das mulheres Kaiowá é sagrado e que, portanto, não devem sofrer violências e atrocidades, o que acaba se tornando uma forma de luta contra o “machismo e misoginia ocidentais” nas retomadas, demonstrando conexão entre lutas (pela terra e pelo fim da violência com as mulheres).

Pode-se dizer de *retomadas existenciais* também como tentativas de transformações “para o futuro”, no sentido de se transformar o presente em um futuro que seja “mais vivível” para as mulheres indígenas. Para tanto, conecta-se futuro com um passado no qual o que se vivencia hoje – presente marcado por inúmeras violências – não existia, operando por meio da luta no presente para a subversão desse presente cujas violências coloniais se reatualizam. Penso aqui na potência da própria marcha, pelo encontro que proporciona entre contextos diversos, no que se produz quando indígenas que possuem territórios demarcados e vivem, minimamente, “de acordo” com seus modos de vida escutam as Guarani e Kaiowá denunciarem as torturas e perseguições que sofrem por serem indígenas, e vice-versa. Quando em ambos os casos escutam e presenciam indígenas mulheres coordenando um evento em

Brasília-DF e fazendo esse enfrentamento àqueles que ameaçam suas vidas. Os processos de *retomadas existenciais* que são reforçados nesses momentos coletivos podem ser vistos como processos por meio dos quais também se é possível recuperar posições de protagonistas, conhecedoras, guardiãs, lideranças espirituais e políticas, subvertendo a imposição das inúmeras violências lidas como *herança colonial*. Assim, podem ser lidas as incisivas afirmações durante as marchas, de que *a palavra da mulher é sagrada, vamos ecoar a sabedoria sagrada da mulher indígena, somos as guardiãs da vida, nós somos enraizadas, nós somos a cura da terra e aqui quem fala é a mulher*.

Figura 29 - Faixa das mulheres Guarani e Kaiowá na manhã do ato de memória no 8 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 30 - Criança e jovens Kaingang ao lado da tenda principal aguardando início do ato de memória no dia 8 de setembro de 2021.



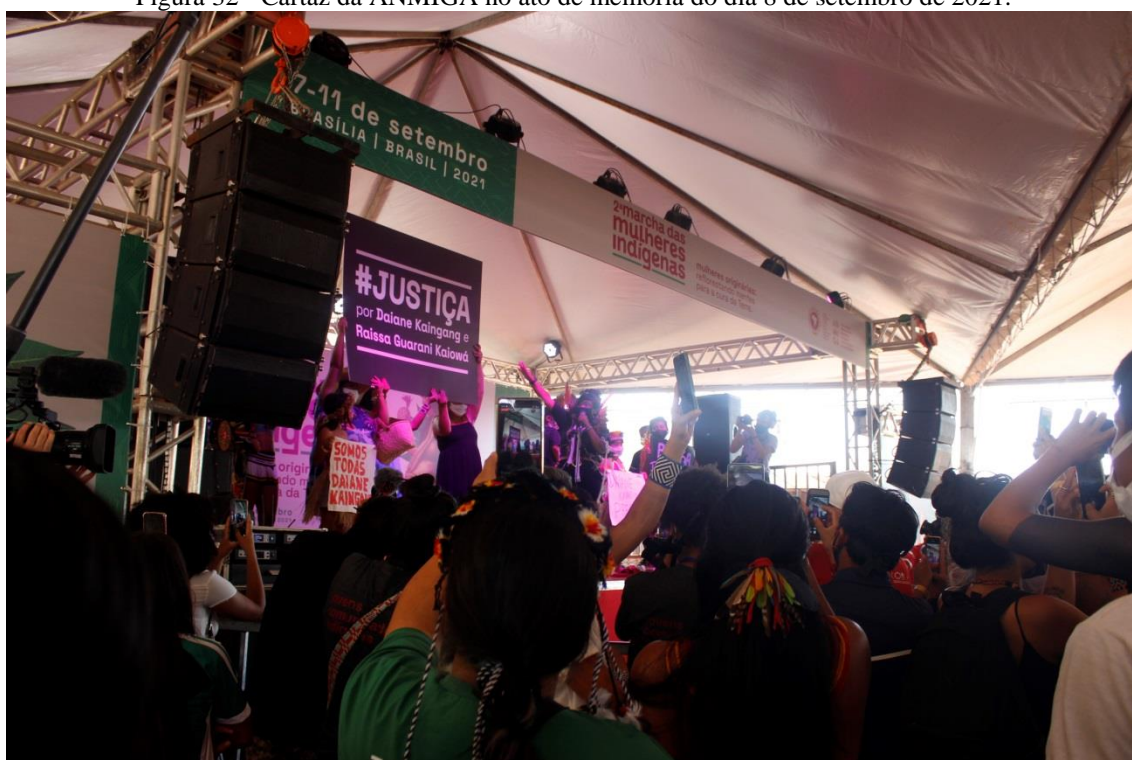
Fonte: arquivo pessoal.

Figura 31 - MC Anarandá no ato de memória do dia 8 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 32 - Cartaz da ANMIGA no ato de memória do dia 8 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 33 -Momento ritual com canto póstumo pelo coletivo Kaingang Nën Ga no dia 8 de setembro de 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 34 - Encontro entre manifestações femininas Kaingang e Krahô.



Fonte: arquivo pessoal.

4.3 CONTRA A *POLÍTICA DE MORTE*

Imagino que, assim como eu, as demais pessoas que vivenciaram aqueles dias de marcha em Brasília-DF consideram irrefutável que o ódio bolsonarista trouxe impactos ao evento das mulheres indígenas. Já nos dias que antecederam o início do evento, no final de agosto fui interpelada por comentários de um motorista de aplicativo, que afirmou ter acabado de fazer uma corrida para um funcionário da Marinha que *confirmou* para ele que no dia 7 de setembro não importava se era indígena ou não, caso estivesse na rua *fazendo baderna* ia levar *pancada*, afirmativa que o motorista reiterou, justificando que *os índios andam armados*. Mas havia também aqueles que comentavam terem feito corridas para indígenas que estavam acampados e sinalizando ser favoráveis à presença indígena na cidade.

Sem dúvidas, um dos motivos de se sentir esses extremos de opiniões até nas corridas de UBER se deve ao grande aporte de *fake news* naquelas semanas, em relação à presença indígena em Brasília, bem como da circulação de vídeos – sobretudo de caminhoneiros – que teciam ameaças ao acampamento indígena, visto por eles como organizado para criar oposição ao ato bolsonarista. Eu mesma, naqueles dias, recebi de familiares preocupados alguns desses vídeos que circulavam no whatsapp. A organização da 2ª marcha também afirmou inúmeras vezes preocupação, devido ao grande contingente de *fake news* e vídeos de

ameaças a que tinham acesso naqueles dias, o que causava certo clima de apreensão nos dias da transição entre o acampamento “Luta pela Vida” e os primeiros dias de 2ª marcha.

Organizados em torno da reivindicação do fechamento do STF e de uma intervenção militar, apoiadores de Bolsonaro de todas as regiões do país se deslocaram até a capital do país para a realização de um ato bolsonarista no dia 7 de setembro de 2021. Foi um grande contingente de pessoas que esteve pela cidade, constantemente era anunciado nas rádios e programas de televisão a superlotação da maioria dos hotéis. Priorizando o uso do verde e amarelo, esses manifestantes desfilavam pela cidade com suas motos, carros, caminhões e ônibus adesivados com imagens do ex-presidente e frases de apoio, conformando um movimento pró-Bolsonaro, do qual parte dos participantes, sobretudo caminhoneiros, fixou acampamento em um estacionamento próximo ao Teatro Nacional. As referidas *fake news* e vídeos de ameaça que circulavam eram de cunho racista, ricos em misoginia e sempre em tom odioso em relação à presença indígena, chegou até a circular vídeos com afirmações de interesse em *derramar sangue indígena*.

Conforme já descrito, todo esse contexto fez com que a organização do evento decidisse que o dia 7 de setembro teria toda a sua programação dentro do acampamento da marcha, por *preocupação*, como me disse Cristiane Pankararu, foi orientado que *nenhum indígena se some, por questão de segurança* às manifestações contra Bolsonaro daquele dia, pois o ódio estava nas ruas e corpos indígenas *sofrem perigo real*. Inclusive, na madrugada do dia 6 para o dia 7 foram inúmeras as investidas bolsonaristas para desestabilizar o acampamento das mulheres indígenas, como ameaças e buzinas no entorno do acampamento, causando um clima de terror e revolta. Diante disso, a equipe de segurança autônoma do acampamento incentivou que ninguém caísse em provocações, lembrando sempre que os povos indígenas são *educados e equilibrados*.

Todo esse cuidado por parte da equipe de segurança, somado à decisão de não sair do acampamento no dia 7 de setembro, possivelmente evitou acontecimentos mais graves, visto que o clima nas ruas escancarava o ódio e o desejo por violentar, por diferentes meios, como provocações, deboches, injúrias raciais, misoginia, o que poderia chegar a ações de violência física. É necessário mencionar que no dia seguinte, em virtude da votação envolvendo a tese do marco temporal, somaram-se também grupos vinculados a fazendeiros do agronegócio. Nesse dia, no evento da marcha foi informada a gravidade da situação na Esplanada dos Ministérios, fazendo-se menção ao comparecimento de grupos armados a mando de grandes fazendeiros.

Dadas às ameaças e a presença continuada desses grupos, a grande marcha – que só veio a acontecer no dia 10 – precisou ter a sua rota alterada, a fim de se evitar possíveis violências com as pessoas que participavam da marcha. Se, inicialmente, a marcha se direcionaria ao Supremo Tribunal Federal – STF, nesse novo trajeto ela se deslocou pela W3-Sul, com o intuito de chegar à praça da entrequadra 703/704 da Asa Sul, onde fica um monumento de homenagem ao indígena Pataxó Hãhãhãe Galdino Jesus dos Santos, brutalmente assassinado em 1997 por um grupo de jovens brasilienses que o queimaram vivo enquanto dormia em uma parada de ônibus. Na manhã do dia 10 de setembro de 2021 iniciaram então as preparações espirituais para a tão esperada marcha, por meio de uma multiplicidade de cantos, danças, corpos pintados e ornamentados. Era possível perceber que a cada minuto que passava essa preparação espiritual tomava um novo patamar, rumo ao momento de adentrar as ruas. Cristiane Pankararu, no palco da tenda principal, chamava a todos para a concentração, momento em que repetiu diversas vezes que *a mãe do Brasil é indígena*. Após um bom tempo de preparação, as mulheres Mebêngôkre Kayapó tomaram a frente em direção ao estacionamento onde estava o carro de som, ao lado da avenida onde a marcha iniciaria. Nesse momento, então, cinco mil mulheres indígenas tomaram as ruas da capital do país.

Novamente, como percebi na 1ª marcha, logo a avenida foi povoada por uma multiplicidade de coletivos que tomava as ruas de Brasília, juntamente com o carro de som, no qual as lideranças realizavam seus discursos, e que era aberto a quem desejasse falar, cantar ou realizar rezos. Nele, também havia uma grande faixa estendida que exibia a frase *os povos indígenas apoiam e confiam no STF*. Os grupos durante a marcha, em sua maioria, eram compostos pela junção de coletividades indígenas de uma mesma etnia, como aconteceu entre os Guarani e entre os Guarani e Kaiowá, ou então por etnias mantendo aproximação entre povos, a exemplo dos Tupinambás que formavam um bloco, mas estavam praticamente juntos de outros povos da Bahia, em torno do Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia – MUPOIBA, portando uma grande faixa da MUPOIBA com a frase de efeito *Demarcação Já!*. Desse modo, também foi comum a formação de núcleos em torno de organizações femininas indígenas e/ou organizações indígenas e em torno de regiões como *Acre e Sul do Amazonas*, como aparecia em uma faixa que ia à frente de um dos blocos formados. Em comparação com a marcha entre acampamentos que acompanhei no dia 31 de agosto de 2021, foi evidente que na marcha das mulheres na maioria dos casos foram as mulheres que ficaram à frente de cada núcleo/delegação e/ou segurando faixas, ao contrário

da marcha dos dias anteriores em que também era comum os homens estarem a frente segurando faixas.

Em cima do carro de som, em parte do trajeto, estava uma importante liderança do povo Xokleng, a Cacica Kullung Teie da retomada Xokleng de São Francisco de Paula-RS, do mesmo modo que aconteceu no 1º dia de votação do julgamento no STF, quando os povos indígenas se direcionaram até a Praça dos Três Poderes. As lideranças envolvidas com a organização da marcha, na maior parte do tempo, formavam um núcleo à parte, a frente de uma das faixas principais da ANMIGA que dizia *Mulheres originárias levando a cura à Mãe Terra*, e em outros momentos no entorno do carro de som. Carregavam um boneco¹⁴⁷ de cerca de 2 metros, imitação do ex-presidente Bolsonaro, amarrado em um cipó e portando a faixa presidencial com a frase de efeito *Fora Bolsonaro*. O boneco foi um dos elementos que mais chamou atenção, antes da marcha sair às ruas, inclusive, as pessoas se revejavam ao lado do boneco para fotos, tomando centralidade ao longo da marcha.

Durante o percurso da marcha, o boneco foi parte do ato performativo protagonizado pelas lideranças femininas, sendo surrado, arrastado e posteriormente queimado pelas mãos dessas mulheres. Interessa notar que todo esse processo de relação com o boneco foi permeado por muitas risadas e atos de chacota e cumpriu com o papel de trazer ao ato político a dimensão (e potência) das brincadeiras e risadas. A partir do humor e da diversão, concebiam-se então os processos de surra, arraste e, por fim, a queima. O conjunto desses atos figurou como uma espécie de processo ritual. Na literatura, o artigo de Oiara Bonilla (2021)¹⁴⁸ aborda um processo ritual feminino entre os Paumari, em que um boneco também é surrado. Esse boneco, o “patrão”, representa o poder branco e, durante o ritual – com muito humor, chacota e com pauladas direcionadas ao boneco¹⁴⁹ - as mulheres operam para a “aniquilação do poder”, mudança de posições (presa/predador) e produção de linhas de fuga, demarcando ali que o humor figura para a subversão da autoridade e da agressividade do “outro”.

Voltando à marcha, a primeira parada durante o percurso foi em frente ao prédio da FUNAI, momento em que foi tecida muitas críticas aos gastos com aluguel, cuja despesa mensal gira em torno de um milhão de reais. Aqui houve predomínio de frases de efeito como *Fora Xavier* e *Fora Bolsonaro, governo genocida, governo que mata violentamente*, bem como críticas às tentativas de impor medo ao acampamento indígena por parte dos bolsonaristas apoiadores do governo. A liderança Werrerria anunciou que se o governo tenta

¹⁴⁷ O boneco é obra do artista Ibraim Nascimento.

¹⁴⁸ O artigo aborda um ritual feminino de puberdade entre os Paumari.

¹⁴⁹ O boneco representa a figura ritual do “patrão”, figura regional de poder branco (BONILLA, 2021).

matar os indígenas e *usurpar* as terras, coloca *a polícia e os poderes* contra os indígenas, as mulheres guerreiras têm armas maiores, têm a *força ancestral*. Ainda, afirmou que no dia 7 de setembro começou a derrota de Bolsonaro, porque ele e sua corja saem envergonhados e elas saem com orgulho da coragem das mulheres indígenas, o que os bolsonaristas mostraram para o Brasil e o mundo foi *covardia*. Além disso, afirmou que a FUNAI gasta 1 milhão de reais com aquele prédio em nome dos indígenas e do *sangue* dos povos indígenas, quem faz isso é a *doença da nação*, para a qual as mulheres indígenas são *a cura*.

Concita Sõpré, que coordenava a marcha de cima do carro de som, pediu a todas as mulheres que prestassem atenção naquele prédio, que *essa é a FUNAI*, onde se escondia o *ditador* que tem *influenciado* as invasões nos territórios indígenas. Pediu então a todas e todos que virassem *de costas para a FUNAI*, como ato de repúdio, para dizer que Marcelo Xavier não as representa e que as mulheres indígenas repudiam essa FUNAI, porque ela envergonha a trajetória da causa indígena. Nesse momento, as mulheres Pataxó decidem *dançar um toré* e realizar o *canto do toré*. A letra do canto do toré nesse momento em frente ao prédio da FUNAI afirmava:

*Brasil vivia alegre era valoroso
Brasil que vive triste pra enfrentar
As nossas armas já estão seguras
E no momento mandou me chamar
As mulheres para ser feliz
Porque somos dono dessas terras,
O pátria amada quando canta o seu hino
As mulheres compreendem o seu destino*

Esse canto em questão é uma variação do “Hino Pataxó”, uma composição Pataxó feita em honra ao seu povo (VIEIRA, 2016, p. 47):

*Brasil que vive alegre muito valoroso
Brasil que vive triste para enfrentar
As nossas armas já estão seguras
E no momento manda me chamar
Barra Velha para ser feliz
Porque somos donos dessas terras
Ó pátria amada quando canta o seu hino
Os Pataxó compreendem seu destino.*

O “ritual do toré” é uma manifestação que permeia diferentes etnias do nordeste Brasileiro, tendo sido historicamente apontado, por parte de pesquisadores e pelo Estado, como “diferença necessária para à marcação da identidade étnica”, desde os primeiros processos de reconhecimento étnico na década de 1930 (HERBETTA, 2012). Segundo Vieira

(2016), em se tratando do povo Pataxó, o toré (ou Awê) se trata de um ritual realizado com muita frequência, consistindo em uma “reunião em torno de cantos e danças”, com o intuito de trazer “união” e “forças positivas” para toda a aldeia. É um ritual usado tanto para festejo como para luto, ambos os casos para buscar união e concentração de forças. Ainda, afirma a importância da pisada e da voz para um ritual de toré, que “não são objetos, mas fazem toda a diferença”, conforme Herbeta (20212), pois o toré é “uma experiência corporal”. Cabe considerar, conforme material didático “Cantando as Culturas Indígenas (GERLIC, 2012), elaborado junto a professores indígenas, que o canto do toré é uma expressão musical em comum entre povos indígenas nordestinos, sendo fundamental como canal “pedagógico” de afirmação e revitalização da cultura.

Na sua versão durante a 2ª marcha esse canto do toré contou com algumas variações, como a substituição das partes referentes aos Pataxós por *mulheres*, bem como a mudança para o *era* valoroso e não mais *muito valoroso* e a substituição do *alegre* por *triste*, substituições que denotam diferenças devido diante do governo Bolsonaro, bem como o contraponto da presença das mulheres indígenas, que repetidas vezes no percurso afirmaram que estão *prontas para conduzir o país*. A liderança Pataxó que subiu no carro de som para cantar o toré havia anunciado que *outros governos nunca foi bom, mas ruim igual a esse não tem*. Por isso, o canto do toré seria para dizer que é *vergonhoso* o governo Bolsonaro, mas também afirmar que *o governo somos nós e nós podemos tirar*. Em paralelo ao toré, lideranças femininas indígenas, como Cristiane Pankararu, Sonia Guajajara, Jozileia Kaingang e Braulina Baniwa começaram a correr na avenida em frente ao prédio da FUNAI, portando o boneco Bolsonaro amarrado em um cipó. Nessa corrida, o boneco de Bolsonaro foi arrastado e também levou uma *surra* das mulheres indígenas, como foi bastante comentado, o que promovia o riso generalizado entre quem acompanhava o ato.

Após essas manifestações, Concita Sôpré fez um discurso, no qual afirmou que essa *gente da FUNAI* e essa *gente do governo* estão *podres e doentes*, por isso as mulheres indígenas se deslocaram de suas terras para dizer *que a única solução é os povos originários*, diante dos gemidos da terra e da podridão que o dinheiro tem feito com a sociedade, que também vem *de tudo aquilo que sai da mente do homem branco*. Concita também afirmou que futuramente os brancos vão olhar e lembrar desse dia, de quando elas falaram que *a verdadeira cura vem da mata, vem da natureza, e de seus habitantes*, porque *nós amamos e somos a natureza*. Para finalizar gritou *Fora Bolsonaro* e *Fora Xavier*, frases de efeito que o grande público da marcha repetiu inúmeras vezes. Nesse momento em frente a FUNAI, outra denúncia com relação ao governo, foi referida como a atitude de *colocar índio contra índio*,

como afirmou a cacica e liderança Kullung Xokleng, o que ela considerou como investidas *para acabar com a nação indígena do Brasil*.

Após as manifestações de repúdio à gestão de Marcelo Xavier na FUNAI, que se alinhava com a agenda anti-indígena do governo Bolsonaro, a marcha seguiu pela W3-Sul, por onde as lideranças seguiram arrastando o boneco Bolsonaro, que já estava bastante desfigurado. Em certa altura do percurso, se iniciou um outro *canto do toré*, cuja letra nesse momento em que a marcha seguia pela W3-Sul – e também em inúmeros outros momentos do evento – dizia assim:

*Bahia terra do coco e azeite de dendê
A água do coco é doce, eu também quero beber
Vamos dançar, balançar o cachimbó
Trazer o Bolsonaro amarrado no Cipó*

No livro “O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá” (MELO, 2020, p. 303) esse canto é apresentado como “ponto dos encantados baianos”¹⁵⁰, da seguinte maneira:

*Bahia terra de coco
De Azeite de dendê
A água do coco é doce
Eu também quero beber
Vamos trabalhar
E desmanchar o catimbó
Amarrar os inimigos
Na pontinha do cipó*

A variação do canto entoada na marcha demonstrou um grande potencial agregador, de maneira a ser acionado, assim como em diversos outros momentos do evento em que foi cantado, como elemento unificador diante da multiplicidade de povos, que em outros momentos se manifestavam por meio de uma ampla gama de cantos e danças, próprios de cada cosmologia indígena. Esse *canto do toré* de *trazer o Bolsonaro amarrado no cipó* também teve o potencial de agregar apoiadores não indígenas que acompanhavam a marcha, bem como aqueles que passavam pela marcha e a apoiavam visto que, após várias repetições do canto, tanto a diversidade de coletivos indígenas, quanto os apoiadores não indígenas estavam repetindo-o, acompanhando a coletividade indígena.

¹⁵⁰ Nessa obra, um ponto é apresentado enquanto elementos religiosos de ligação entre os índios e os “encantados de luz” (MELO, 2020, p. 302). Esse ponto, em específico, é afirmado como com influência do Ponto Baiana 11 da umbanda.

Outro ponto alto da marcha, durante a passagem pela W3-Sul, foi o momento de seu encontro com algumas residências onde havia bandeiras do Brasil expostas. Delas, saíram para fora apoiadores do presidente Bolsonaro. Em uma mesma residência, no térreo uma mulher se dedicava a filmar a marcha indígena, enquanto tecia comentários e demonstrava expressões faciais de desdenha/desprezo. Nesse momento, a marcha fez sua segunda parada no percurso e um indígena da marcha se dirigiu até essa mulher que, assustada, seguiu gravando. Ele então entrega uma flor para ela, que ficou completamente sem reação, apenas seguiu filmando. Em seguida, da sacada dessa mesma residência, outra mulher saiu para fora e começou a beijar e abraçar a bandeira do Brasil exposta na sacada, acenando aos manifestantes em tom de deboche.

Evidentemente, o seu gesto não simbolizou um ato de amor para com a diversidade que compõe a “nação” e sim sinalizou a manifestação de seu desprezo pelos indígenas e o seu apoio ao governo Bolsonaro. Na casa ao lado, outras pessoas se limitavam a filmar com seus celulares e a rir de maneira efusiva. Enquanto isso, Concita Sôpré gritou no microfone que *o verde e amarelo não tem dono* e que *o Brasil tem cara de índia*, pedindo então para a marcha seguisse seu percurso. Ali, nesse momento em frente à bandeira do Brasil, alguns indígenas erguiam arco e flecha, outros seguiam seus cantos e rezos, e alguém balançava – bem em frente à bandeira do Brasil exposta na sacada - uma bandeira vermelha com a frase de efeito *Fora Bolsonaro*. Notoriamente, havia ali um grande contraste visual (e também sonoro), do encontro entre o verde e amarelo de poucos e todo aquele colorido que compunha a 2ª marcha.

Depois disso, a marcha seguiu até chegar na praça onde fica o monumento de homenagem a Galdino Pataxó, onde também se repetiu o canto do toré de *trazer o Bolsonaro amarrado no cipó*, que era repetido pelos coletivos indígenas e apoiadores não-indígenas. Logo em seguida, se formaram várias rodas de cantos e danças e as lideranças começaram a discursar no carro de som. Concita Sôpré iniciou dizendo que primeiro o Povo Pataxó ia fazer um ritual de homenagem a Galdino, para depois as mulheres indígenas *queimar Bolsonaro*, ao que os presentes manifestaram concordância gritando e agitando maracás. Sonia Guajajara mencionou que essa grande diversidade de mulheres indígenas *são como água*, crescem quando se reúnem, que quando mulheres indígenas de todo o país se unem, elas são a *resistência da terra* e a *cura da mente para reflorestar um Brasil devastado*, por conta de uma *elite* que só pensa em agronegócio, desmatamento, poluição, e *as mulheres indígenas não aceitam mais esse desrespeito*, motivo pelo qual as mulheres indígenas marcham a mais de 521 anos, *a marcha das mulheres indígenas não começa em 2019, a marcha é todo dia*,

fazendo alusão aos cotidianos violentos enfrentados também nos contextos locais e as suas resistências.

Na sequência, Célia Xakriabá fez seu discurso, lembrando que ali naquele local um indígena foi violentado e queimado e que a justiça tem sido cega, violando os direitos dos povos indígenas. Nesse ínterim, Célia lembra que Bolsonaro havia nomeado para cargo comissionado na polícia federal um dos assassinos de Galdino Pataxó. Sobre esse fato, cabe explicitar que Galdino foi brutalmente assassinado enquanto dormia em uma parada de ônibus na W3 Sul, por cinco jovens brasileiros que o queimaram vivo na madrugada de 20 de abril de 1997, data em que Galdino estava em Brasília reivindicando a demarcação das terras do povo Pataxó Hãhãhãe. Em janeiro de 2020, Bolsonaro designou Gutemberg Nader de Almeida Junior, um dos cinco assassinos de Galdino, para cargo comissionado na Polícia Federal, em que permaneceu por 11 meses¹⁵¹. Todos os cinco envolvidos com o crime fazem parte da elite do funcionalismo público brasileiro, com altos salários e uma série de privilégios¹⁵².

Logo em seguida, o povo Pataxó iniciou um ritual de homenagem a Galdino Pataxó e também de proteção para todos os indígenas que seguem na luta. Em frente ao monumento de Galdino, indígenas Pataxó, entre eles familiares próximos de Galdino, entoaram cantos e dançaram, enquanto portavam um cartaz que dizia *Terra, Paz, Galdino Presente*, ao lado de uma bandeira do Brasil com manchas de sangue. Concita Sõpré chamou ao carro de som indígenas Pataxó, da família de Galdino, para fazer um canto e prestar suas homenagens. Enquanto aguardavam, Sonia Guajajara discursou acerca da escolha do novo percurso da marcha, por ser *símbolo da resistência e da força das mulheres indígenas*.

Para ela, queimaram Galdino, mas agora as mulheres indígenas não vão mais permitir que nenhum indígena e nenhuma indígena sejam queimados, que *quem tem que ser queimado é o presidente da república*. Com isso, reforçou a todos e todas para manter a concentração na praça, que na sequência as mulheres indígenas iriam *queimar Bolsonaro*, que naquele dia já havia levado uma surra das mulheres indígenas, porque ele *não merece ser o presidente dos povos indígenas*. Além disso, na oportunidade ela fez menção aos *ruralistas*, avisando que não colocam medo nas mulheres indígenas, porque a luta delas já tem cinco séculos e elas são *a raiz desse país*. Sonia repetiu algumas frases de efeito como *a mãe do Brasil é indígena e o*

¹⁵¹ Conforme reportagem do Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/31/governo-bolsonaro-designou-assassino-do-indio-galdino-para-cargo-de-confianca-na-pf>.

¹⁵² Conforme reportagem do Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/20/25-anos-da-morte-de-galdino-assassinos-estao-na-elite-do-funcionalismo>.

Brasil é terra indígena. Nesse momento, outras lideranças, entre elas Cristiane Pankararu e Jozileia Kaingang, começam a queimar o boneco Bolsonaro, o que fez com que se formasse um enorme círculo ao redor da queima do boneco, onde todos vibravam.

Em paralelo, Sonia do alto do carro de som seguiu seu discurso, afirmando que ao *queimar o Bolsonaro* o que as mulheres indígenas pretendiam era *queimar o preconceito, queimar o racismo e queimar o fascismo*, para dizer *Fora Bolsonaro*, momento em que iniciou um coro uníssono *queima, queima, queima*, pedindo pela queima do boneco, já em curso. Já Sonia, seguiu dizendo que não iriam mais aceitar invasores nos territórios indígenas. Discursou também *contra o projeto de lei 490, que quer deixar a boiada passar*, mas que elas não vão deixar o agronegócio destruir seus territórios, por isso estão ali também para *dizer não ao agronegócio*, e para defender *todos os biomas*, que são garantia da *biodiversidade que garante a vida no planeta*.

As mulheres indígenas então são mencionadas por Sonia como construtoras do *bem viver para toda a humanidade*, como a *cura da terra*. Nesse momento, Sonia gritou: *fogo no fascismo, fogo na ditadura, fogo no racismo e também fogo no machismo* e acrescentou que as mulheres indígenas nunca mais voltarão para o lugar onde as *colocaram*, porque estão *prontas para ocupar os espaços de poder e conduzir o país, não queremos ser coadjuvantes, nós queremos é ter protagonismo na história*. Por fim, afirmou que elas continuarão *marchando*, para que nenhuma fique no meio da estrada, para que nenhuma mais seja violentada, que mais nenhuma seja assassinada, para lutar contra o feminicídio indígena, contra a violência que entra nos territórios, portanto, essa é apenas a segunda marcha, continuarão *marchando contra o preconceito, o racismo, o fascismo, o machismo* e em defesa dos territórios indígenas. Sua fala foi complementada por Célia Xakriabá, com um de seus versos rimados (*loas Xakriabá*):

*Nós somos força ancestral
Nós nunca estamos só
Cinco séculos de resistência
Esse ano completa 521
Bolsonaro e seus ministros
São os novos Cabrais do século 21
Nós somos povos que resistem com a força do brotar
Nós vamos continuar passando urucum em Brasília
Mas a boiada em nossos territórios
As mulheres indígenas não vão deixar passar*

Em seguida, familiares de Galdino Pataxó, muito emocionadas, discursaram e cantaram no carro de som. Uma sobrinha de Galdino afirmou ser sempre muito emocionante

para eles, Pataxós, estar nessa praça e falar do que aconteceu, que ela chamou de *ato de covardia*, esse ato de *queimar vivo um ser humano só porque é índio*. Reiterou que o que Galdino buscava em Brasília era a demarcação das terras do povo Pataxó Hãhãhãe e que entristece muito estar em Brasília nesse momento recebendo ameaças, pois só buscam *paz, sossego, demarcação*, elas estão ali porque buscam a *vida*. Depois de seu discurso começou um *canto do toré*:

*Eu sento na bawai e peço força a Tupã
Eu sento na bawai e peço força a Tupã
Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe
Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe
Para meu Apekoi brilhar junto com Bekoi
Para meu Apekoi brilhar junto com Bekoi
Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe
Ô Tupã no Itorã que dá força aos Hã-Hã-Hãe*

Esse canto do toré é apresentado por Gerlic (2012, p. 35) como um canto de abertura e fechamento do toré, por meio do qual indígenas Pataxó pedem a Tupã por força para o corpo brilhar junto com o sol. Ao terminar o canto, puxou algumas frases de efeito: *Não ao Marco Temporal, Fora Bolsonaro, Demarcação já e O Brasil é nosso*. Após sua manifestação, outra liderança Pataxó puxou novamente o canto do toré de *trazer o Bolsonaro amarrado no cipó* e na sequência puxou o *canto do guerreiro Galdino*:

*Você pensa que o índio é bobo
O índio não é bobo não
O índio é dono da terra
O índio é um bom irmão
E por esse Brasil afora
Tem índios de toda nação
O que aconteceu agora com a morte de nosso irmão
O Galdino perdeu a sua vida querendo demarcação
O direito e o dever
Vamos lutar pelo nosso irmão*

Aqui, foram feitos alguns discursos acerca do episódio da morte de Galdino, sendo referido que *foi queimado pelo homem branco*, e que a escolha por levar a marcha até a praça do monumento de Galdino foi também um protesto contra a atitude de Bolsonaro, de nomear para um cargo de confiança um dos assassinos de Galdino, assim como também protestam contra os ministros de Bolsonaro e suas investidas de violência e destruição dos territórios indígenas. Depois disso, Concita Sõpré pediu a todos que não se dispersassem no retorno da marcha, como uma medida de cuidado, devido às ameaças recebidas, sendo importante que todos retornassem ao acampamento juntos. No percurso, se seguiram as manifestações de

cantos e danças. Ao chegar em frente do acampamento da FUNARTE, como um dos atos de encerramento da marcha, Concita Sôpré disse *viva as mulheres indígenas* e *viva todos os biomas*, pronunciando que elas estavam ali *lutando pela vida*. Pediu então para encerrar com o *canto do toré* (se referindo ao canto de *trazer o Bolsonaro amarrado no cipó*).

A marcha foi o momento mais esperado durante o evento todo, e ela foi abundantemente ocupada pelas mais de 5 mil mulheres indígenas que estiveram em Brasília. A potência da marcha esteve, em partes, associada à sua capacidade de construir narrativamente e performaticamente um nós circunstancial, que é o *nós mulheres indígenas*. Ele não é dado, tampouco cristaliza uma identidade fixa e comum entre todas as mulheres indígenas, que são diversas, mas é um nós que as conecta, as coloca em relação, em aliança, desde um processo de subjetivação que se dá no encontro entre essa diversidade de mulheres e se dá por meio das ações na marcha. Durante o percurso da marcha, essa construção pode ser notada por meio de muitos elementos, como as narrativas das lideranças femininas indígenas, os gritos de ordem e também as faixas que eram carregadas, a exemplos das grandes faixas da ANMIGA, que continham afirmações como *as originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena* e *mulheres indígenas: levando a cura à mãe terra*.

Como já mencionado, a noção de *originárias* opera na direção do reconhecimento histórico das presenças femininas indígenas, bem como enquanto afirmação de processos de *retomadas*, reforçados nos momentos de luta e também pelas contínuas investidas dessas mulheres em construir seus mundos e se conectar com ancestralidades e a terra. É importante notar que essas construções narrativas também formam um nível de diferenciação entre as movimentações das mulheres indígenas e o movimento indígena ampliado, embora não de maneira a formar uma oposição com os homens indígenas, e sim um retorno ao *feminino* – no sentido de poder e protagonismo feminino - que se alastra ao movimento indígena¹⁵³. Essa diferença é parte do processo de construção dessa aliança nas ruas, fundamental para manter a mobilização feminina indígena, principalmente se notarmos que assim se constrói uma perspectiva de protagonismo feminino na política indígena, em primeiro plano e ao lado dos homens, o que incide também como processo de *cura da terra*, bem como para o

¹⁵³ Aqui é importante demarcar que essa afirmativa não se refere a um retorno da presença feminina dentro do movimento indígena, visto que as mulheres sempre estiveram presentes. Trata-se do retorno ao *feminino* em acordo com as discussões do último tópico do capítulo “Indígenas mulheres e a política da presença”.

reconhecimento de conhecimentos femininos indígenas, tidos como fundamentais tanto para a luta indígena, como para a manutenção da vida que se dá por meio da manutenção de modos indígenas de se relacionar com a terra.

Além disso, uma das marcas dessa 2ª marcha, sem dúvidas, foi a existência do boneco Bolsonaro amarrado no cipó que, ao longo do percurso, foi sendo desfigurado pelas mulheres indígenas, até chegar ao auge que foi a queima do boneco na mesma praça onde fica o monumento de homenagem à Galdino. Reitero aqui que as ações em torno do boneco, a exemplo da surra que levou, delinearão momentos de descontração e divertimento durante a marcha. Ao queimar Bolsonaro também demonstraram que, ao contrário do homem branco que queima um indígena, as mulheres indígenas queimam o preconceito, o racismo, o machismo, tudo aquilo que está por trás de um ato de covardia como esse, bem como por trás das investidas anti-indígenas do governo Bolsonaro. Portanto, o boneco também foi uma forma de fazer ver/aparecer essa *política de morte*, trazer à cena e subverter tudo aquilo que dá forma a ela.

A maneira pela qual essa *política de morte* é posta em curso pode ser vista também por meio dos gritos de ordem mais repetidos durante a marcha, de *Não ao Marco Temporal, Fora Bolsonaro, Bolsonaro genocida e Demarcação Já*. Em consonância com esses gritos, estavam as inúmeras faixas carregadas durante o percurso como *as Mulheres Mebêngôkre são contra os projetos de lei genocidas, mulheres kaingang do Sul contra a PL 490 – demarcação já, Mato Grosso diz não ao marco temporal: nossa história não começa em 1988 e Mulheres Guarani e Kaiowá - Todo apoio as retomadas*. Isso porque é por meio de projetos de lei como o projeto de lei 490 que se busca formalizar e legitimar aquilo que setores têm por interesse. A faixa pendurada no carro de som, que dizia *os povos indígenas apoiam e confiam no STF*, marcou também a forte oposição com os atos bolsonaristas naqueles dias em Brasília-DF e a expectativa com o julgamento no STF.

Desse modo, a partir da 2ª marcha podemos inferir que o ódio bolsonarista sentido naqueles dias, bem como as ações e agenda anti-indígenas do governo Bolsonaro e aliados, são lidos por essas mulheres indígenas como discursos e ações permeados por preconceito, racismo, fascismo e machismo, cujas consequências são a *doença*, o *estupro*, o *genocídio*, o *ecocídio*, tendo como nível mais extremo (embora não incomum) a *morte*. Por isso, muitas faixas e também os discursos reiteradamente repetiam que as mulheres indígenas *lutam pela vida*. Esses elementos todos são acionados para fazer aparecer essa *política de morte* contra os povos indígenas e cumprir um importante papel de agregador, para formar esse grande bloco indígena que luta contra essa *política de morte*. Portanto, ainda que a marcha estivesse

permeada por uma grande diversidade de cores, cantos, danças e línguas, os elementos citados forneceram um forte sentido unificador à marcha.

E isso vai mais além, uma vez que foi possível notar que esses elementos, sobretudo discursos e ações de oposição ao governo Bolsonaro, possuíram um alto potencial de agregar apoiadores não indígenas vinculados a setores e movimentos de esquerda, como deputados, coletivos e movimentos sociais. Assim, operava-se para formar e consolidar um “outro” à marcha, que é a *política de morte*, cuja representação máxima foi o governo Bolsonaro e seus aliados, a exemplo da bancada ruralista e setores do agronegócio. No entanto, é preciso também considerar os elementos trazidos à marcha que compõem essa oposição, mas que representam a forma com que essa *política de morte* atua de forma diferenciada em relação aos corpos femininos indígenas. Aqui, a violência colonial foi denunciada principalmente em termos do *estupro* de corpos femininos indígenas e também da terra, que também é vista como uma mulher. A manifestação dessa atuação diferenciada sobre os corpos femininos e com a terra também é importante para a formação do *nós mulheres indígenas*.

Além disso, embora cantos operassem de maneira a conferir um efeito heterogeneizador na marcha, em alguns momentos também foi o canto que foi acionado para um efeito contrário, de reforçar a formação desse grande bloco de oposição à *política de morte*, como nas manifestações com *canto do toré*. Aqui é importante considerar alguns aspectos em relação ao *toré*. Gerlic (2012) menciona que os cantos do toré são importantes símbolos da resistência indígena, apesar das muitas investidas coloniais para silenciar as manifestações dos povos indígenas nordestinos, os cantos seguiram cumprindo o papel de canais de afirmação e revitalização da cultura. Ainda, conforme mencionado por Herbetta (2012), o toré desempenhou um papel de elemento constituidor de relações sociais entre grupos indígenas do Nordeste, sendo uma expressão musical comum entre estes povos.

É possível considerar que na 2ª marcha, os *cantos do toré*, sobretudo o canto em português que afirma *trazer o Bolsonaro amarrado do cipó* foi um dos principais elementos de unificação da marcha, constituindo naquele momento uma relação de proximidade entre todos os coletivos indígenas, bem como com os apoiadores não indígenas contrários ao governo Bolsonaro. Do início ao final da grande marcha, o referido canto foi progressivamente ganhando mais potência e tomando conta de todas as vozes presentes na marcha. Portanto, o *canto do toré* cumpriu também importante papel para a formação desse outro da marcha. Nota-se aqui, que o ódio bolsonarista, como acompanhado nesses dias em Brasília, é como uma atualização de formas violentas coloniais, não se tratando de uma “novidade” para os povos indígenas. Tanto é que em um dos manifestos lançados naqueles

dias, em que anunciam a decisão de permanecer no acampamento mais por mais um dia, a ANMIGA afirma *jamais aceitaremos que nossas mulheres e povos sejam submetidos novamente a tamanha violência!*, reiterando que também que jamais aceitarão o *arbítrio do governo genocida*.

Na atualidade seguem as mortes, os desaparecimentos e os estupros, como com Yanomami devido ao avanço do garimpo ilegal. Seguem as mortes violentas de lideranças Guarani e Kaiowá nas retomadas no Mato Grosso do Sul. Enquanto escrevia, a liderança Vitorino Sanches foi executada por pistoleiros em praça pública em Amambaí-MS. No extremo Sul da Bahia, os Pataxó sofrem violências por parte de uma milícia bolsonarista. Na Terra Indígena Araribóia, dois indígenas Guajajara foram assassinados. Enquanto escrevo, o corpo da menina Ariane, Guarani e Kaiowá de apenas 13 anos foi encontrado, depois de nove dias desaparecida. Enquanto escrevo Augusta Ferreira, mãe da MC Anarandá - que cantou sua música *Feminicídio* durante a 2ª marcha - teve seu corpo jogado ao fogo, não recebeu o pronto-atendimento necessário, e em poucos dias veio a óbito. Enquanto escrevo acompanho essas notícias de uma *política de morte* que atinge os povos indígenas e as mulheres indígenas de maneira generificada.

O itinerário da marcha nas ruas teve seu auge na queima de Bolsonaro pelas mãos das mulheres indígenas, ali amarrado no cipó e já tendo levado uma surra delas durante o percurso, para queimar tudo aquilo que viabiliza essa *política de morte* em tempos atuais. O que me parece que fica evidente é que, com a formação dessa aliança nas ruas, as mulheres indígenas passam uma importante mensagem à sociedade e aos seus inimigos políticos, que é aquela que muito se ouviu durante o evento, de que as mulheres indígenas estão *prontas para ocupar os espaços de poder e para conduzir* o Brasil. Assim, quando carregam Bolsonaro *amarrado no cipó*, dão-lhe uma *surra* e o *queimam*, elas demonstram à sociedade em geral a força de uma ação feminina indígena, de mulheres determinadas a não mais se sujeitar e que se levantam contra esse genocídio indígena que tem como um dos principais responsáveis o próprio Estado, por meio de um governo de morte. Expressões como *ocupar os espaços de poder e conduzir o país* parecem informar meios através dos quais elas buscam prolongar o *chamado da terra*, construir projetos e ações que sejam na direção de *reflorestar mentes para a cura da terra*.

Saliento, ainda, que no processo de formação da oposição à *política de morte*, a terra - ou a *mãe terra* como afirmado na grande faixa disposta mais à frente na marcha - também aparece como componente fundamental da construção dessa aliança entre mulheres indígenas, afinal, como afirmado inúmeras vezes no evento, *a luta pela mãe terra é a mãe de todas as*

lutas, sendo essa a principal bandeira de luta das mulheres indígenas, como dizem. Isso informa que as inúmeras violências às quais se opõem se conectam com a questão da terra, da qual seus modos de vida dependem, motivo pelo qual essas mulheres tão diversas se reúnem em Brasília: as suas vidas e seus mundos estão ameaçados. É diante de tal ameaça, que nas ruas elas retomam (*reclaim*) uma articulação entre mulheres e terra. Essa ação não deixa de ter também sua dimensão como ato de cura e de autodeterminação, uma vez que, recoloca a articulação em outro patamar, para além das violências e da forma moderna de conceber a relação cultura e natureza.

Além disso, ali, em marcha, essa reativação/retomada também se prolonga, dada a maneira com que isso se torna uma indicação à sociedade não indígena, de que existem outras relações possíveis com a terra. Toda essa operação em ato se dá de um modo que transcende códigos tradicionais de manifestações políticas, presentificando-se outros-que-humanos, por meio dos movimentos, cantos, danças, fumaça de *petynguás*, e inúmeras outras tecnologias ancestrais vindas de cosmologias indígenas. Isso demonstra uma dimensão pragmática de suas ações, em semelhança ao constatado por Emilie Hache (2016) em relação às manifestações antinucleares de ecofeministas na década de 1980, que, em diversidade, articulam dimensões tidas como “separadas” pela modernidade e inventam sua própria forma de mobilização política, com a qual transformaram a articulação mulheres e natureza em objeto de reivindicação nas ruas.

Vemos então que é da aliança em diversidade da marcha que as mulheres indígenas extraem forças para atualizar a luta indígena. Ao se levantar elas “extraem forças umas das outras, da aliança que se originou na recusa comum ao intolerável” (BUTLER, 2017, p. 25). O caso de Galdino pode ser lido como um dos casos extremos dessa *política de morte*, alimentada por discursos como os de Bolsonaro, que no presente incentivam e atualizam ações como as dos cinco jovens da elite brasileira lá na década de 1990. Quando, durante as marchas, as mulheres indígenas mencionam reiteradamente que muitos de seus ancestrais morreram na luta, elas estão afirmando que a luta de hoje é também por eles/para eles. Portanto, lutar hoje é também um modo de dar continuidade a uma luta que é ancestral. Novamente, se conectam lutas do passado com lutas do presente, delineando atualizações de uma luta que é contínua. Como expressado em uma faixa carregada por mulheres Kaingang durante a 2ª marcha *meus ancestrais não desistiram, meus avós não desistiram, meus pais não desistiram e eu jamais desistirei*. Apesar de todas as violências históricas e atuais, as mulheres indígenas saem às ruas, cantam, dançam, ritualizam, e assim lutam.

Figura 35 - Equipe de segurança autônoma organizando o início da 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 36 - Faixa “As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena” na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 37 - Faixa “Mulheres indígenas levando a cura à Mãe Terra” na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 38 - Mulheres Mebêngôkre Kayapó na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 39 - Faixas Kaingang na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 40 - Mulheres Kaingang na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 41 - Lideranças femininas indígenas carregando boneco Bolsonaro na 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 42 - Mulheres indígenas discursando em frente ao prédio da FUNAI durante 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 43 - Surra das mulheres indígenas em boneco Bolsonaro durante 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 44 - Boneco Bolsonaro amarrado no cipó e arrastado pela W3-Sul durante 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 45 - Contraste bandeira “fora Bolsonaro” e bandeira do Brasil no percurso da W3-Sul durante 2ª MMI - 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 46 - Ritual do povo Pataxó Hähãhãe em frente ao monumento de homenagem à Galdino Pataxó durante 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 47 - Momento em que lideranças femininas indígenas queimam boneco Bolsonaro durante a 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 48 - Momento em que lideranças femininas indígenas discursam durante 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

4.4 CONTRA A MONOCULTURAÇÃO

Para encerrar esse capítulo, trago algumas considerações em torno de um momento no final de tarde do dia em que a marcha saiu às ruas. Nele, o palco da tenda principal foi aberto para manifestações de anciãs, para comentarem sobre a marcha, as quais seriam as últimas falas antes de se iniciar a cerimônia de lançamento do *reflorestarmentes*, cerimônia que então cumpriu o papel de encerrar as atividades do evento da 2ª marcha. Assim, aqui trago ao diálogo alguns trechos das manifestações das anciãs Genilda Kaingang e Nilse Pareci e do discurso de fechamento desse momento feito por Concita Sõpré, bem como a presença de Dona Maria Xipaya, última falante viva da língua Xipaya. Suas presenças e seus anunciados são pontes potentes para se tecer considerações acerca do que o Estado, as violências e a *política de morte* presentificam em seus cotidianos, causando modificações nos territórios indígenas, bem como acerca das contínuas investidas femininas na manutenção de seus mundos.

Um dos primeiros aspectos a se destacar do discurso de Genilda Kaingang é sobre o desejo que a marcha despertou de levar o vivido ali em Brasília para os seus netos que vivem no território Kaingang. Porém, anuncia que mais do que contar para eles, sua vontade foi de fazer o convite para *por em prática*, visto que seu estado (Paraná) está tomado pela monocultura de soja e de eucalipto e que o agronegócio faz inúmeras investidas para cima do território indígenas e que muitas vezes *o agronegócio corrompe os homens*. Diante dessa realidade, Genilda sai da marcha convicta de que são as mulheres que precisam *voltar para as bases e fazer o dever de casa*, como *reflorestar e fazer a diferença*, considerando que agora elas têm *maior visibilidade*, portanto, maior também se torna a *responsabilidade*. A sua fala enquanto anciã foi no sentido de dizer às demais que são elas que agora voltam para casa, no território, que precisam *plantar, semear e reflorestar, principalmente as mentes*, mas também *reflorestar as aldeias*, pois é lá *no território indígena* que elas fazem *a diferença*.

Outra manifestação acompanhada foi de Maria Xipaya, para falar em nome das muitas anciãs mais velhas que ali estavam, pois sua presença foi tida como uma marca da resistência das mulheres indígenas. Considerada como a última falante viva da língua Xipaya, Dona Maria teceu agradecimentos, disse estar velha, mas feliz por ainda ser possível participar da marcha, muito emocionada fez um canto para a plenária. Esse contexto de quase desaparecimento da língua Xipaya se relaciona com investidas históricas cristãs de restrição de aspectos das práticas Xipaya (TOLEDO, 2019) e pelo contexto de ausência de demarcação das terras do povo Xipaya, ocasionando um contexto de migração para centros urbanos

(NOGUEIRA, 2006)¹⁵⁴. A língua Xipaya, inclusive, chegou a ser tida como extinta nos anos 1980, até tomar-se conhecimento da existência de Dona Maria. De todo modo, apesar de ser considerada como a “última falante viva de xipaya”, é interesse pontuar que a identificação do território indígena Xipaya ocorreu em 1999 e foi homologada em 2012 (TOLEDO, 2019), e com isso, hoje vivem cerca de 173¹⁵⁵ indígenas Xipaya nesse território, onde a língua Xipaya, aos poucos, vem sendo utilizada em festividades e na escolha do nome de filhos¹⁵⁶. O grande desafio atual tem sido as contínuas investidas de garimpeiros sobre o território Xipaya (OLIVEIRA, 2022)¹⁵⁷. Uma das principais referências hoje do povo Xipaya é a liderança política e cacica Juma Xipaya, que tem denunciado o garimpo ilegal.

Outra anciã a se manifestar foi Nilse Pareci, mulher indígena da etnia Pareci do Mato Grosso, povo indígena que convive com o agronegócio em seus territórios há mais de 15 anos¹⁵⁸. Nilse é uma liderança do povo Pareci, que sofre constantes ameaças, por se posicionar de forma contrária ao agronegócio. Mencionou que é a primeira vez que participou de um evento assim e que foi muito importante para se fortalecer como mulher enquanto *ancestralidade*, porque entende que os povos *indígenas são da natureza e a terra é uma mãe*. Viu como importante acontecimento na marcha a presença das crianças e dos jovens, visto que suas presenças representam a continuidade da luta. Sua fala também teve forte intuito de demarcar que não são todos os Pareci que *são do agronegócio* e que eles *não são bolsonaristas*. A seu ver, Bolsonaro só quer *destruir, dizimar e exterminar todas as etnias que existem no Brasil*, pois só pensa no capitalismo, no dinheiro. Nilse então afirma aos seus parentes Pareci que o dinheiro acaba, *mas a natureza não, se matar a natureza, você vai morrer junto com ela, ela te dá o retorno*, mencionando, então, catástrofes ambientais como grandes chuvas, temporais e vendavais que tem atingido cidades dos brancos. No entanto, fez um importante adendo, que os povos indígenas *enquanto ancestralidade* tem essa *macrovisão do respeito com a natureza e a natureza os retribui com grande sabedoria*. Encerrou desejando que todas levassem a imagem dessa mulher indígena Pareci, *que não é do agro e não é bolsonarista, pois é indígena e luta pelos direitos de seu povo*.

¹⁵⁴ “A última falante viva de xipaya”. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/42302> .

¹⁵⁵ Em 1999, a população no território era de 67 indígenas, aumentando progressivamente, até o registro da presença de 173 indígenas em 2014. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3928> .

¹⁵⁶ Cabe também considerar que Toledo (2019) comenta registros históricos que apontam que a principal fonte da sabedoria Xipaya são os sonhos.

¹⁵⁷ ICMBIO apreende balsa de garimpeiros que invadiram terra indígena Xipaya, no Pará. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/216008> .

¹⁵⁸ Segundo matéria do G1, indígenas Pareci plantam cerca de 10 mil hectares de hoje por ano, gerando conflitos dentro do território indígena, entre favoráveis e contrários. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2019/03/17/indios-plantam-soja-no-mato-grosso-e-levantam-polemica.ghtml> .

Para findar esse momento, Concita Sôpré fez um longo e potente discurso, do qual busco trazer alguns dos principais elementos, pois ao lado das narrativas das anciãs, traz um entendimento de como, diante dos efeitos da *política de morte*, sentidos localmente nos territórios, as mulheres indígenas, a partir de eventos como a 2ª marcha, pretendem retornar aos territórios decididas a não mais se sujeitar às violências coloniais e a promover a manutenção de seus mundos. Em seu discurso, Concita menciona que a ideia de trazer um projeto como o *reflorestarmentes* foi para levar até Brasília, esse território de onde *sai leis, pecs e outras coisas mais que ferem a integridade* dos povos indígenas, um pouco dos territórios indígenas, como um ato para mudar a forma com que os indígenas são vistos. Isso porque, a seu ver, *se o mundo está doente e agonizando, se as florestas pedem socorro, se os rios pedem socorro, se os povos da floresta pedem socorro*, ninguém melhor que eles, os povos indígenas, para trazer *esse recado*. Portanto, a 2ª marcha chegou em Brasília no pensamento de *trazer a cura para o mundo doente*, com uma grande quantidade de mulheres indígenas deixando seus territórios porque elas sabiam que *esse caminho era necessário trilhar*.

Diante de todas as violências coloniais já enfrentadas – e das ainda em curso – acrescidas de todas as perdas com a pandemia, Concita apontou que elas sabem que hoje o importante é os povos indígenas apoiarem uns aos outros, perceber que a luta, seja no Sul ou no Norte, ela *se assemelha* porque *nós somos todos parentes filhos dessa terra*. Ali, então, naquele momento, elas estavam escrevendo um novo passo da história a partir das mulheres que *tem se levantado* como filha da mãe terra, que *tem se levantado* como mães de seus filhos, contra a violência, contra a criminalização das lideranças, contra o feminicídio de mulheres indígenas, contra o saqueamento dos territórios. Concita afirmou então que o que interessa *para eles* são as riquezas que estão nas terras indígenas - ouro, minério, água -, que os indígenas têm sim tudo isso em suas terras, mas não fazem disso os seus deuses. Ao contrário, os povos indígenas sabem que existe tudo isso, é porque *a mãe terra tudo tem dado* e tem produzido coisas boas para eles, portanto, é chegada *a hora de se levantar*, se levantar *para voltar para as bases e trazer mais mulheres para essa luta*, para aumentar essa *teia de rede de mulheres*, porque juntas elas são *mais fortes* e ninguém vai escrever a história das mulheres indígenas se não elas mesmas, com luta, choro, canto e voz, *essa voz que tem que ecoar e quebrar o impossível*, para acabar com a ideia de que *o que está por baixo está vindo a tona para destruir, pois o que está aí é uma morte eminente*.

Concita afirma que as mulheres indígenas chegam em Brasília também para dizer que elas *não têm medo do invisível que está aí apodrecendo e trazendo coisas ruins para os*

territórios. As mulheres indígenas querem dizer que a humanidade tem sim cura, mas a cura não está nas mãos de um genocida, que a humanidade pode sim melhorar, mas para isso depende das pessoas olharem com o olhar do indígena, porque o indígena trata coletivo, porque o indígena sensibiliza com a natureza, porque ele é a natureza, é a mata, os rios, a floresta, os bichos e tudo isso deve ser respeitado, precisa ter o equilíbrio. Os povos indígenas sabem que é preciso viver sem destruir a floresta e para o bem do coletivo, ao contrário dos brancos que querem os conhecimentos indígenas para enriquecer poucos, para promover biopirataria, porque tudo gira em torno de um deus, que é dinheiro, riqueza e poder. Afirma então que as mulheres querem dar um basta, e por isso ali na marcha elas escrevem esse marco, que foi trazer cada um dos biomas e reflorestar, pois, é chegada a hora de se levantar pelas gerações futuras e pelo direito a vida, chegou a hora de ser multiplicadora do futuro dos povos indígenas, esse futuro que está na voz das mulheres, na voz da ancestralidade que diz que há 521 anos tentam nos matar, mas nós continuamos aqui porque somos resistência.

Se seguirmos os discursos das anciãs e de Concita, veremos que os mesmos apontam para elementos que expressam diferentes nuances pelas quais essa *política de morte* é sentida pelos povos indígenas: pecs, leis, agronegócio, bolsonarismo, exploração, monoculturas, ameaças, extermínios, feminicídio, catástrofes, uma morte eminente. Por outro lado, seus discursos também apontam elementos em contraposição a isso, os quais são associados a modos de vida e de luta indígenas: reflorestar, semear, ancestralidade, sabedoria, respeito à natureza, cura, coletividade, sensibilizar com natureza, biomas, direito à vida, mãe terra. Elementos esses que também convidam a se especular acerca da manutenção da luta feminina indígena, desde os possíveis efeitos da marcha e seus prolongamentos nos contextos locais, para onde se retorna então para reflorestar, fazer a diferença e se contrapor ao avanço do agronegócio e das monoculturas e ao saqueamento dos territórios indígenas.

Além disso, esses aspectos ao lado daquilo acompanhado em outros momentos do evento, como durante a marcha, sinalizam para a forma como, por meio dessa *política de morte*, também está em jogo a manutenção de um modo específico de se habitar a terra, que contrasta gritantemente com modos indígenas de se relacionar com a terra e, ao mesmo tempo, promove a destruição de mundos múltiplos. Portanto, é possível notar que a oposição à *política de morte* se conecta com o *chamado da terra* de que falam as lideranças, denunciando uma íntima relação entre crise ecológica/mudanças climáticas e as múltiplas violências que as mulheres vivenciaram, vivenciam e denunciam, e que servem à manutenção de um modo de habitar.

Nesse sentido, é necessário considerar que, nos territórios indígenas, tudo aquilo que foi exposto ao longo desse capítulo está relacionado com a imposição de um modo de se habitar a terra, que tem como alicerce principal aquilo que Célia Xakriabá nomeia de *monoculturação*, desde a prática violenta de se destruir vidas e mundos múltiplos como um meio para proliferar esse modo específico de habitar que contrasta com formas de indígenas de habitar, alicerçadas no múltiplo. Busco, assim, nas formulações teóricas de Malcom Ferdinand (2022) uma ponte de diálogo acerca da imposição dessa forma de habitar a terra, que com base no caso caribenho, o autor nomeia de *habitar colonial da terra*. Assim, na atualidade vimos investidas para seguir com a imposição de uma forma violenta de se habitar a terra, um habitar colonial que quer fazer da terra “uma mesma e única totalidade” (FERDINAND, 2022), como vimos: agronegócio, exploração, monoculturas, ameaças, saqueamentos, extermínios, feminicídios, ecocídio, catástrofes, morte eminente.

Para Ferdinand (2022, p. 48), a colonização europeia das Américas implantou violentamente esse *habitar colonial da terra*, que consagra uma lógica de impossibilidade de “habitar com o outro”, tanto humanos como não-humanos, onde o outro só é reconhecido pelo fato de que “não se tornará mais o outro”, delineando a violência ontológica principal dessa forma de habitar: um “habitar-sem-o-outro”. Para tanto, esse modo de habitar se fundamenta justamente na apropriação da terra, no “desbravamento” (enquanto ato de matar árvores) e no massacre com ameríndios/violências com ameríndias. E, a forma principal que o autor considera ter estruturado toda a ocupação baseada nesse habitar colonial é a *plantation*. Para tanto, é preciso reconhecer que a noção de *plantation* não se limita às fronteiras da propriedade rural ou da fábrica, e sim designa as injustiças espaciais globais, as relações de poder e de dependência entre lugares situados em diferentes pontos da Terra (FERDINAND, 2022, p. 74).

Para Ferdinand (2022, p. 64), o *habitar colonial da terra* é uma espécie de engenharia ecológica que transforma as paisagens da terra em *plantation* e, com isso, atua para a imposição de uma concepção singular e única do que são a Terra e os seus existentes. Desse modo, o genocídio dos povos indígenas também está relacionado com uma espécie de ato de *matricídio*, uma vez que, a terra colonizada deixa de ser uma *mãe terra*, para se tornar recurso para exploração capitalista-colonial. *Matricídio* porque a *mãe terra* que cuida e alimenta, tudo dá e tudo provê, passa a ser tratada como um recurso que, escasso, precisa de exploração extensiva e intensiva a serviço da extração de matéria-prima para a indústria, do agronegócio e da mineração. Passa-se de uma forma comedida de habitar a terra para uma forma de habitar

para explorar. De *mãe terra* à *monoculturação*. Matam-se, assim, modos múltiplos de se relacionar com a terra em nome de uma forma única: o *habitar colonial*.

O *habitar colonial da terra* permite um diálogo com a ideia de *monoculturas da mente* de Vandana Shiva (2003) e com as formulações mais recentes sobre o *sistema de monoculturas* da pesquisadora indígena Geni Núñez (2021). Shiva (2003) defende que o hábito de pensar em termos de monocultura leva ao desaparecimento do horizonte da diversidade de nossa percepção e, conseqüentemente, da nossa capacidade ao se pensar alternativas. Com isso, a autora defende que é preciso um contexto de diversidade para ser possível adotar a diversidade como um modo de pensar e como um contexto de ação, operando então para a emergência de novas alternativas para se pensar a questão ambiental.

Em Núñez (2021), se pensa na prática da violência ecocida, etnocida, racista e misógina não como um desvio/desobediência de uma teoria de mundo ética e sim como uma continuidade com aquilo que a ideologia colonial orienta. Essa ideologia colonial é definida pela autora como *sistema de monoculturas*, e é organizada em torno de alguns eixos como monocultura da fé, monocultura dos afetos, monocultura da sexualidade e monocultura da terra, cuja existência prolifera a imposição do Um que antagoniza com o princípio do múltiplo, da convivência e da concomitância (NÚÑEZ, 2021). Um dos pressupostos das monoculturas é, portanto, a não concomitância, com base no qual se cultiva a ideia de um modo unívoco de se existir, baseado na negatização de outros seres e de modos outros de se vincular com demais seres. Em sua tese de doutorado, a autora aponta para a noção de *etnogenocídio*¹⁵⁹, enquanto um tipo de violência colonial do esforço pela homogeneização, que acomete os povos indígenas por meio das incessantes violências do Estado sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo.

Desse modo, com o levante feminino indígena na marcha (e as elaborações altamente criativas de mulheres indígenas), veremos que é diante da imposição desse *habitar colonial* que o *chamado da terra* aponta como um grito de urgência por se reconhecer os vínculos entre violências coloniais e crise ecológica, como duas faces de um mesmo processo. Isso porque a maneira com que a crise ecológica é descrita não é politicamente neutra, pois ela incide e orienta as possíveis respostas e saídas. Assim, se o conceito de *antropoceno* vem sendo utilizado como um acontecimento-denúncia da emergência ecológica, eu sigo o rastro

¹⁵⁹ A noção *etnogenocídio* problematiza a separação entre etnocídio e genocídio, considerado resultante de binarismos. Para a autora, há uma indissolubilidade estrutural entre ambas violências. Ver Núñez (2022. p. 51-57).

de Ferdinand (2022) ao apontar a atenção necessária ao termo de *plantationoceno*¹⁶⁰, proposto por Anna Tsing e Donna Haraway, como tão imprescindível quanto para se pensar desafios atuais. Primeiramente, desde uma crítica contundente ao modo com que o termo *antropoceno* reitera uma homogeneização do humano na produção da crise, encobrendo os sistemas de exploração e mascarando a pluralidade de agentes humanos e não-humanos e as saídas que constroem.

O termo *plantationoceno* permite traçar essa ponte de diálogo entre crise ecológica e o *habitar colonial da terra*, de maneira a associar dois processos: de um lado, o processo histórico de violação e violências, ocasionando genocídio de povos indígenas/violências com os corpos de mulheres indígenas e a escravização de pessoas negras/violências com os corpos de mulheres negras. De outro, a destruição de processos ecológicos por meio da reprodução da exploração e monoculturação da terra e o apagamento de formas de relações com essa terra. Impõe-se assim, violentamente, uma monoculturação da vida, essa herança colonial da qual a violência com os corpos das mulheres indígenas está intimamente relacionada com a violência com a terra, uma vez que, a forma com que mulheres sofreram violências específicas direcionadas aos seus corpos foi em nome da implantação de um modo de viver e de produzir sobre a terra, que não tolera conviver com a diferença, com o múltiplo.

Se o ser humano foi capaz de incidir de maneira tão drástica a ponto de criar uma nova era geológica – o antropoceno – é importante também nomear quais humanos e por meio de qual forma de se relacionar com a terra. O *plantationoceno* noticia que a superexploração da terra não se deu sem a superexploração de povos indígenas, pessoas negras e corpos das mulheres indígenas/mulheres negras, pois o *habitar colonial da terra* é racista, patriarcal, cosmofóbico¹⁶¹ e destruidor da multiplicidade. Para Ferdinand (2022), com a “imposição mundial de uma política de *plantation*”, uma minoria da Terra impõe um tipo de composição do mundo com os não-humanos, que é o da exploração compulsiva e padronizada. De maneira semelhante, Stengers (2015) afirma que as bruxas neopagãs ecofeministas buscam demonstrar que a Europa se tornou moderna por meio da erradicação da cultura camponesa e da “caça às bruxas”, anunciando o que faria com outros povos por meio da colonização, explorando e também expropriando suas inteligências coletivas (e conectadas).

¹⁶⁰ Cabe destacar que o autor também apresenta o conceito de *negroceno*, ao qual não estou me detendo nesse estudo, mas que deve ser considerado junto ao antropoceno e ao *plantationoceno* para enriquecer as ferramentas conceituais que ajudam a sair da “crise ecológica”, a exemplo de seu papel para legitimar uma das ferramentas que o autor cita, o aquilombamento (FERDINAND, 2022, p. 208).

¹⁶¹ Cosmofobia é termo cunhado pelo quilombola Nego Bispo, ou Antonio Bispo dos Santos, e trata do medo e terror que a sociedade eurocristã monoteísta sente em relação aos seres que povoam a mata e o cosmos. Mais detalhes em “Entrevista com Nego Bispo” (CARDOSO, 2020). Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo>.

Como parte desse processo, então, é preciso mencionar também aquilo que aponta o escritor quilombola Nego Bispo (CARDOSO, 2020), a face da *cosmofobia* que chega junto com o contato colonial e que opera a favor do desastre ambiental que se inicia com o contato, pois esse medo do sagrado é também base da desconexão ou “des-envolvimento” entre ser humano e natureza, sendo então esse habitar colonial uma imposição da uma humanidade “des-envolvida”, que desconectada não respeita, mas sim explora a natureza. Aqui, sem dúvidas, é importante destacar o papel do monoteísmo cristão, como bem pontua Núñez (2021), enquanto parte da construção dessa face cosmofóbica do habitar colonial da terra, sobretudo desde o fundamentalismo religioso que hoje tem sido importante base do avanço do bolsonarismo e suas inúmeras investidas para o apagamento do outro, da diferença, do múltiplo.

O Estado brasileiro representa o pólo principal da destruição de múltiplos mundos indígenas e, na atualidade, por meio de discursos de ódio e de incentivo as invasões, tese do marco temporal, projetos de leis/flexibilização de leis e atuação de parlamentares anti-indígenas, as formas de imposição se reatualizam. E assim também as inúmeras violências com os corpos das mulheres indígenas, como pela conduta racializada de agentes de saúde, pela violência sexual e pela intolerância religiosa, pois como elas mesmas afirmam, são as guardiãs da vida, mantenedoras do sagrado e do conhecimento ancestral, portanto, para se destruir modos múltiplos de se relacionar com a mãe terra e ser possível a imposição de um habitar colonial único e cosmofóbico, baseado na exploração da terra, as violências com os corpos das mulheres indígenas são peças fundamentais. Portanto, se seus discursam localizam as violências de gênero como uma herança colonial, se deve ao fato de que foi a partir do contato que conheceram verdadeiras políticas de extermínio, violências e *matricídios*.

No entanto, como afirmou Concita, se uma grande quantidade de mulheres sai de seus territórios e ali em Brasília se mobilizam em torno da marcha das mulheres, é porque elas sabiam que *esse caminho era necessário trilhar*. Eu vejo como um caminho que apesar de se direcionar a Brasília, pela saída dos territórios, ele é um caminho de retorno, para garantia de futuro. Se pós-marcha as anciãs mencionam sobre retornar aos territórios para combater o agronegócio, o bolsonarismo, o saqueamento de seus territórios e então fazer a diferença, semear, reflorestar, é porque é desde a forma de relacionar com a terra (e com o tudo que dela brota) que se constroem os múltiplos mundos indígenas. Nesse sentido, cabe mencionar que parece ser, sobretudo, a partir do maior protagonismo feminino indígena na política que a narrativa em torno do *chamado da terra* ganha maior centralidade nos eventos indígenas.

Isso é visível também por meio das diferentes imagens veiculadas quando dos eventos femininos, a exemplo da imagem de divulgação da 2ª marcha e do *reflorestarmentes*, ora apontada como uma mulher indígena enraizada e grávida, ora apontada como a mãe terra grávida. Lembro-me de outra pergunta feita à Sonia Guajajara, pela mesma jornalista que a questionou sobre a “carta” da mãe terra. A jornalista demonstrou curiosidade em entender porque elas (mulheres indígenas) escolheram uma mulher grávida para representar a 2ª marcha. A resposta de Sonia foi uma explicação curta e precisa: *porque é vida né?*. Seja uma mulher indígena, seja a *mãe terra*, o que importa, parece ser a mensagem e imagem que buscam passar, de que a luta das mulheres indígenas, que tem como bandeira principal a luta pela *mãe terra*, é uma luta pela vida.

Ferdinand (2022) constrói sua tese de que a partir da imposição do habitar colonial da terra se apresenta aquilo que ele nomeia como dupla fratura colonial e ambiental da modernidade, um problema central da crise ecológica atual. Essa dupla fratura evidencia um desencontro, onde temos, de um lado, as lutas pós-coloniais e antirracistas que denunciam as violências e genocídios contra populações indígenas e negras e, de outro, um campo de movimentos ambientais e ecologistas que denunciam a perda de ecossistemas e biodiversidade e a intensificação da crise ecológica. Por meio da sua formulação em torno do habitar colonial, o autor busca “cuidar” dessa ferida ainda aberta, que é a dupla fratura, de maneira a demonstrar que essa separação é uma espécie de “ficção”, pois o que há na verdade são continuidades entre humanos e não-humanos, onde ambos são transformados em recursos.

Suponho então que, diante das marchas das mulheres indígenas e de suas elaborações discursivas, fica evidente uma ampliação da dupla fratura da modernidade, ante as denúncias da violência sexual racial e as denúncias acerca das violências ambientais, fratura com a qual elas não compõem, em acordo com suas formas de *fazer-mundo* (FERDINAND, 2022). Frente a essa dupla fratura da modernidade, as mulheres indígenas produzem incessantes investidas para se demonstrar as continuidades entre violências coloniais e crise ecológica, sobretudo a partir da reativação da articulação entre mulheres e terra, pela denúncia das violações a que ambas foram (e são) submetidas pela colonização em nome da *monoculturação*, em nome da imposição de um modelo de produção da monocultura, em nome de empreendimentos para o desenvolvimento, em nome da destruição de seus mundos, em nome então da imposição de uma *Terra sem mundo* (FERDINAND, 2022).

Portanto, é possível inferir que as suas investidas também ampliam teses ecofeministas, pelas quais se tem pensado as relações entre violências de gênero e violências ambientais, de maneira geral, sem se dar maior atenção às “questões raciais e coloniais”,

como aponta Ferdinand (2022). Assim, me parece que mulheres indígenas “cuidam” também dessa ferida aberta, recolocando-a desde o mote de uma dupla fratura entre violência sexual racial e violência ambiental, apostando, em contraposição, na retomada (*reclaim*) de uma articulação entre mulheres e terra. Essa retomada é um meio de lutar e também de curar a mazelas da colonização, sem com isso incorrer no dualismo cultura/natureza (ficção acionada pelo ideário patriarcal), visto que o *chamado da terra* e a *política da presença* permitem inferir que humanos e outros-que-humanos atuam em conjunto na (re)criação da vida e de mundos indígenas. Além disso, ao fazê-la durante as marchas elas também convidam a sociedade não indígena a pensar em outras relações possíveis com a terra.

O levante feminino indígena, então, se desenha como um contraponto ao habitar colonial da terra que promove *matricídio*, desde a defesa de relações matriciais com a terra, do ouvir a mãe terra e o seu chamado. Como afirma Célia Xakriabá, se elas fazem esse *chamado* ao mundo, é porque sabem que o pilar da *monoculturação* não sustenta, pois *toda monoculturação mata*. Diante das contínuas investidas do Estado e sua *política de morte*, o *chamado da terra* e os levantes femininos indígenas por meio das marchas são parte de uma evidente recusa à sujeição a esse modo colonial de habitar a terra que promove violência, *matricídio* e a destruição de mundos múltiplos e à forma com que os corpos das mulheres indígenas são atravessados pela imposição desse habitar colonial. Se prestarmos atenção aos levantes como as marchas das mulheres indígenas e às suas elaborações altamente criativas, iremos nos deparar com a presença do canto, da dança, de corpos em movimentos que presentificam e com criações políticas como o *reflorestar* que, como veremos, ao contrário de propor “uma mesma e única totalidade”, se direciona para a abertura ao múltiplo, na direção de retomar e (re)criar possibilidades de vida.

5 PROLONGANDO O CHAMADO DA TERRA

Nesse último capítulo, busco discorrer sobre como mulheres indígenas encontram diversos meios para se prolongar o *chamado da terra* e, com isso, criar continuamente a vida. Esses diferentes meios reforçam o papel político de “mediação” dessas mulheres que circulam *entre o chão da aldeia e o chão do mundo*. Tais meios vão desde a ocupação de espaços para além dos territórios indígenas, no movimento indígena, na política institucional, nas universidades, até alianças políticas que estabelecem, a fim de se garantir uma ação política efetiva para alcance de suas demandas na relação com a sociedade não indígena, ainda que não somente. Portanto, é aqui que localizo as descrições acerca de diferentes ciclos da mobilização feminina indígena em nível nacional, de maneira a manter um diálogo com produções que versam sobre “movimento de mulheres indígenas”, até se chegar aos contornos atuais frente à construção da forma marcha de mobilização, pois é o acontecimento principal em torno do qual a tese se organiza.

Nesse caudal, é evidenciado que as marchas das mulheres indígenas se tratam de uma forma de *ação corporificada* (BUTLER, 2018), e também de *levante* (BUTLER, 2017), nesse caso, portanto, leio as marchas como potentes levantes femininos indígenas, cuja feição principal se centra em seu aspecto de *cosmocoreografias* (JAENISCH, 2017). Nesse sentido, pondero sobre a composição de diferenças na marcha, a qual opera para uma aliança em oposição à *política de morte*, apresentada no capítulo anterior. Veremos também que na trajetória de mobilização em nível nacional, consolidam a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA, que toma forma de uma rede difusa de mulheres indígenas/organizações femininas indígenas, que tem nas marchas o seu ponto alto de mobilização, que é momento de encontro nacional entre um número expressivo de mulheres indígenas.

Assim, a partir de diferentes encontros e composições surgem os contornos que são dados pelas mulheres indígenas – por meio de suas ações e construções discursivas – para prolongar o *chamado da terra*, fazer sentir/ver os seus efeitos e estabelecer possíveis saídas frente à destruição de seus mundos, como a aposta mais recente na composição com a política institucional e de Estado e também na criação do projeto político *Reflorestarmentes para a Cura da Terra*, lançado em uma cerimônia durante a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas. Nesse sentido, o conceito de *chamado* é posto em movimento, enquanto proposta feminina indígena, “para dentro” – em seu aspecto *retomada* - e “para fora” – estendendo o chamado a

todas as pessoas, indígenas e não indígenas, como uma potente receita de resistência (SZTUTMAN, 2018), um convite à ação, ao *cuidar com*.

Aqui, a ideia de *retomada existencial* se dá no sentido de ato de resistência, como modo de afirmar uma existência, de criar novos possíveis, como afirma Sztutman (2018). O autor aponta que as receitas de resistência são, então, aquelas que recebem o nome de *receita* porque são sempre minoritárias, não generalizáveis. Elas passam por agenciamentos e conexões entre modos de existência heterogêneos, desde alianças, pela “alegria dos bons encontros, da potencialização dos corpos heterogêneos contra a ameaça triste do fim” (SZTUTMAN, 2018, p. 355)¹⁶² e, com isso, não possuem a pretensão de figurar enquanto um modelo. São, portanto, experimentações, envoltas em processos de reativar/retomar vínculos julgados perdidos e/ou inexistentes, para, assim, criar novas possibilidades de existência no presente.

5.1 A MOBILIZAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS EM NÍVEL NACIONAL

Para descrever diferentes momentos e motivações que levam à articulação feminina indígena em nível nacional, busco iniciar com um diálogo que tive com Jozileia Kaingang¹⁶³ durante a 2ª marcha. Suas considerações são fundamentais para entender bases dessa grande rede de indígenas mulheres que se solidifica nos últimos anos, dando vazão às grandes marchas e à criação da ANMIGA, mas que está envolta em acontecimentos diversos, entendendo-se que a mobilização das mulheres indígenas ocorre há bastante tempo e tem raízes *ancestrais*. Nesse sentido, Jozileia fala de redes de mulheres enquanto redes de trocas entre mulheres, que ocorrem de diferentes formas, dentro de famílias, de comunidades e até mesmo entre aldeias. Em seus artigos, Jozileia Kaingang (SCHILD, 2020) e Elisa Pankararu (RAMOS, 2020) comentam sobre essas redes e organizações protagonizadas por mulheres indígenas nos contextos locais.

No ponto de vista de Jozileia, essas redes que vem desde os modos de vida indígenas, e com suas particularidades, embora “enfraquecidas” com a colonização, elas passam a se fortalecer conforme foram surgindo redes de mulheres indígenas professoras, redes de mulheres indígenas na saúde, referindo-se à formação de redes de mulheres das mais variadas formas, as quais foram extrapolando os domínios locais. Jozileia menciona que essa

¹⁶² Expressões que o autor toma de Isabelle Stengers.

¹⁶³ Como já mencionado, Jozileia atualmente está construindo sua tese de doutorado, uma descrição etnográfica e histórica das redes de mulheres indígenas e suas mobilizações em movimentos.

“extrapolação” foi acontecendo na medida em que as mulheres foram frequentando eventos nacionais dedicados a temas como educação, nos quais mulheres indígenas de diferentes regiões se reuniam para falar sobre a situação das mulheres indígenas. Nesse caudal, ela mencionou a ocorrência da Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista - CNPI, no ano de 2015, em que houve grande presença feminina indígena e que deixou marcado o interesse das mulheres em realizar trocas entre mulheres, como um interesse que estava “inflamado” desde a década de 1990, como aponta Jozileia, por conta da construção do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - CONAMI. Sobre a formação do CONAMI, podemos entender o contexto com a publicação *Natyseño*, documento elaborado pelo próprio CONAMI, em 2006, onde vemos:

Busquei essa iniciativa com mulheres tradicionais, pois todas têm o poder de influenciar nas decisões familiares e comunitárias, quando se busca decidir o melhor para o nosso povo. Fomos buscar em outras parentes indígenas, articuladoras políticas com mais experiência, um caminho comum que nos levasse a formas de representação com equilíbrio e respeito mútuo a cada visão diferenciada. (Mirian Marcos Tsibodowapré – CONAMI/2006)

Criado em 1995, o CONAMI surgiu a partir do encontro de mulheres de diferentes povos, cujas conversas iniciais eram em prol da construção de uma organização “formal” de mulheres são localizadas na Conferência Mundial de Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992). A partir da troca de ideias entre mulheres nesse evento, percebem que muitas ali tinham a mesma preocupação e mesmos objetivos: *participar de igual para igual da luta pela demarcação de terras, pelo respeito à cultura e a defesa do meio ambiente como bem comum* (CONAMI, 2006). Isso as incentivou a buscar por uma organização que permitisse maiores trocas entre elas. Assim, três anos após, foi criado o CONAMI em 1995, com a realização do I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, onde participaram 50 mulheres de 28 etnias, em parceria com o então Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher - UNIFEM.

A publicação *Natyseño* (CONAMI, 2006) é também considerada uma forma de homenagem às mulheres que anterior a sua criação já participavam das lutas indígenas, trazendo o exemplo de Marta Guarani, “líder e guerreira”, cuja trajetória é anterior à formalização de um espaço de articulação entre mulheres. No entanto, foi fundamental para as lutas indígenas, devido seu empenho na busca por respeito aos povos indígenas, denunciando violências e maus tratos com mulheres indígenas e com povos indígenas em geral, fazendo denúncias contra representantes da FUNAI, atuando pelo reconhecimento de povos dados como extintos e por formação de novas aldeias, tendo sido até candidata a vereadora ainda na

década de 1980 (em 1986). Portanto, essa publicação é um importante material de registro da participação política de mulheres indígenas no período anterior à década de 2000.

É interessante notar que Jozileia enfatizou a Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista – CNPI, de 2015, como um momento crucial de encontro e articulação entre mulheres indígenas, justamente porque elas já vinham de um processo de fortalecimento das redes de trocas entre mulheres, devido suas participações em outros espaços, em nível local e regional. Desse modo, é possível traçar um breve panorama quanto a esse processo organizativo por meio das percepções das próprias lideranças, pela maneira como elas elencam situações e acontecimentos enquanto nucleares para diferentes momentos de articulação nacional entre mulheres indígenas, dentre os quais se tem como acontecimentos cruciais na atualidade a realização das marchas e a criação da ANMIGA.

Para esse breve panorama, lanço mão de um diálogo com um dos momentos que acompanhei durante a 2ª marcha, no qual foi apresentado um histórico de organização das mulheres indígenas até os dias atuais, bem como os efeitos sentidos após a realização da 1ª marcha. Essa descrição cronológica foi realizada pelas lideranças e pesquisadoras Jozileia Kaingang e Cristiane Pankararu durante painel na abertura da noite cultural do dia 8 de setembro de 2021. A partir de um diálogo entre esse momento e a literatura acerca de movimento de mulheres indígenas, estabeleço três grandes ciclos da mobilização e articulação feminina indígena em nível nacional, ciclos que operam enquanto construções analíticas que auxiliam nas descrições. O fio condutor que leva ao estabelecimento dos ciclos são as diferentes motivações que alinham a mobilização feminina de cada período, bem como os contextos em que ocorreram – de acordo com a literatura e com o painel citado.

Voltando à 2ª marcha, especificamente à noite cultural do dia 8 de setembro, dia que foi marcado por discussões acerca da violência com mulheres indígenas, pela manifestação em busca de justiça por Raissa Kaiowá e Daiane Kaingang, também pela realização de rituais póstumos. A noite cultural, por sua vez, foi marcada pela apresentação desse histórico da organização das mulheres indígenas, anunciado como “primeira parte” do lançamento do *reflorestarmentes* e também pela presença da atriz Alessandra Negrini, que foi convidada a estar no palco junto das lideranças. Essa noite foi referida como noite cultural com as *mulheres-biomas*, e para chamar ao palco da tenda principal as lideranças femininas indígenas, a artista Djuena Tikuna declamou a letra da música “A Floresta Cura” e depois a cantou na língua de seu povo.

*Há um dia de germinar
 Uma flor pra reflorestar
 Nossos corações
 Do ventre da terra vai brotar
 A paz pra essa guerra se acabar
 Um amor para acalantar
 Todas as nações
 De tempos em tempos sobrevivo
 Mas não aprendi a contar os mortos
 O que vive em mim é a memória dos antigos
 Eleva o grande espírito e reza os nossos corpos
 A nossa aldeia é um mundo
 Esse mundo é nossa aldeia
 Trago a cura pra todo mundo
 Somos todos da mesma aldeia*

Depois, para então chamar as lideranças ao palco, às quais se referiu como *guerreiras da ancestralidade*, Djuena cantou a sua música *Maraka'anandê*, que referiu simbolizar a união de todos os povos. Em cada repetição do refrão uma liderança era chamada ao palco por meio da menção a sua etnia, juntando-se à Djuena em uma dança ritmada, movimento que a própria plenária passou a repetir. Todas as lideranças usavam vestidos verdes que traziam na estampa a frase *a mãe do Brasil é indígena*. Nesse momento, cada liderança foi manifestando uma frase de efeito, *somos as originárias da terra, a mãe do Brasil é indígena, somos as guerreiras da ancestralidade, somos mulheres sementes, mulheres raízes, mulheres terra, mulheres ar, mulheres fogo, somos todos os biomas*, foram algumas delas. Além disso, Concita Sõpré aproveitou esse momento para dizer que *não há fronteira* entre os seus corpos, a única fronteira estava na *violência*, no *racismo*, no *conservadorismo*, em tudo aquilo que tenta impedir suas vozes e corpos de *transitar*. As manifestações seguiram e entre elas, teve o *chama, chama que elas vêm* de Puyr Tembê, que se referiu a esse momento como *mulheres no poder e poder das mulheres*.

Ao iniciar o histórico da organização das mulheres indígenas, Jozileia afirmou que elas eram tudo aquilo, *mulheres-bioma, diversidade de mulheres*, cujas presenças na política são de longa data, logo mencionando então a importância da Rio-92 (1992) que, conforme já referido, marca conversas iniciais de mulheres indígenas em busca da formalização de algo que as congregasse em nível nacional. De todo modo, também comentou que a história de organização delas é anterior a essa data e evento. Nesse momento então, Jozileia e Cristiane fizeram menção a uma série de acontecimentos em torno da década de 1980 e primeira metade da década de 1990. Iniciam citando o fato de existirem organizações de mulheres indígenas desde o ano de 1984. Nesse sentido, a literatura faz menção à existência de duas associações de mulheres já na década de 1980, a Associação de Mulheres Indígenas do

Distrito de Taracua, Rio Uaupés e Tiguié - AMITRUT e a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro - AMARN, ambas localizadas na região amazônica (SACCHI, 2003).

Em seguida, as lideranças mencionaram a participação de mulheres indígenas em espaços como a 1ª Conferência Nacional de Saúde e Direitos da Mulher em 1986, e em importantes processos nacionais, sendo o principal a mobilização indígena em torno do processo constituinte, citando a participação fundamental de Quitéria Binga Pankararu nesse momento histórico, mas não somente dela, pois foi apontado como momento de participação de diversas mulheres indígenas. Na publicação do CONAMI (2006), é mencionado que as mulheres indígenas participaram ativamente da fundação da União das Nações Indígenas – UNIND, primeira organização indígena em nível nacional, formada na década de 1980, a partir disso é relatado que as mulheres passaram a se encontrar em eventos, trocar ideias e começam a pensar na necessidade de uma organização “legítima” de mulheres indígenas, devido a não identificação com o movimento feminista mundial¹⁶⁴.

Na sequência, as lideranças deram ênfase também às mulheres que passaram a ocupar cargos na política institucional, a exemplo de Iracy Cassiano, primeira prefeita indígena na cidade da Baía da Traição - PA, e nas organizações indígenas, sendo citadas Azelene Kaingang, primeira mulher a ocupar espaços na Organização das Nações Unidas, e Maninha Xukuru, que esteve na coordenação da APOINME em 1994, além de menção a ocupação de inúmeros outros espaços, sobretudo em áreas como saúde e educação. Nesse caudal, a segunda metade da década de 1990 tem como um acontecimento fundamental a criação do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI no ano de 1995, com a realização do I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas em Brasília-DF, fato mencionado e enfatizado por Jozileia em nossa conversa. Cabe um parêntese aqui acerca da criação desse conselho, que não estava vinculado a nenhuma outra organização indígena. A publicação *Natyseño* menciona que até o momento anterior da criação do CONAMI o que acontecia era que as mulheres indígenas participavam dos movimentos, porém ficavam no “anonimato”, pois suas participações nas lutas pela demarcação de terras e na construção das organizações indígenas não apareciam.

Decididas a buscar uma organização em nível nacional desde a Eco-92, foi em 1995 que, com o apoio do Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher –

¹⁶⁴ Um relato de Eliane Potiguara em suas redes sociais, acerca da sua participação na IV Conferência Mundial sobre a Mulher (organizada pela ONU no ano de 1995) demonstra que, na época, feministas internacionais descreditavam a importância das mulheres indígenas, pois essas não eram vistas como feministas, *apenas lutavam pela terra*, enquanto que para ela, indígena, não interessava qual nome queriam dar para suas lutas, interessava que suas lutas eram por dignidade e respeito tanto quanto as das demais mulheres.

UNIFEM, as mulheres indígenas realizam o I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas do Brasil. Segundo consta no relatório¹⁶⁵ do encontro, o objetivo de sua realização foi a busca por apoio às iniciativas já protagonizadas por mulheres indígenas em suas comunidades. Participaram 28 lideranças, das cinco regiões do país. É possível observar no relatório uma preocupação por parte das lideranças em levar as pautas levantadas para discussão com as bases, mulheres de suas comunidades. Entre os principais assuntos, cito as reclamações acerca de funcionários da FUNAI, a morosidade dos processos de demarcação, falta de apoio nos trabalhos que mulheres executam em suas comunidades, sobretudo na educação, transporte, saúde. Em particular da situação relatada pela liderança Kaiowá, apontou-se problemas com suicídio e o alcoolismo de crianças.

Cabe também destacar que no relatório ficou registrado o incentivo da UNIFEM para que as mulheres indígenas criassem organizações em nível regional, com a UNIFEM se comprometendo no apoio para viabilização de encontros regionais. Além disso, incentivaram que as mulheres indígenas fizessem parcerias com organizações de mulheres não indígenas. As mulheres também tiveram incentivo para a criação de organizações de mulheres por parte de homens lideranças indígenas que acompanhavam o evento, que mencionaram que as mulheres tinham habilidade e sensibilidade para conduzir a luta com a igualdade para poder resolver certas situações políticas. Desse modo, do encontro também saiu a orientação geral de incentivo à criação de organizações de mulheres indígenas em nível regional.

Interessa notar também que no relatório é mencionado que foi justamente no tempo de intervalo do evento, que as mulheres indígenas pensam em conjunto entre elas, e então conversaram sobre como as discussões apresentadas eram de difícil entendimento para as mulheres presentes que vieram das bases e assim decidem por elaborar um documento para encaminhar às autoridades do Congresso Nacional, e também decidem ir elas mesmas entregá-lo, como um ato de mobilização e sensibilização. A partir desse evento o CONAMI foi então formado, com representação nas cinco regiões do país.

Com as informações até aqui é possível delinear um primeiro ciclo no processo de articulação de mulheres indígenas em contexto nacional. Esse primeiro ciclo é marcado pela ocupação de cargos e de espaços em reuniões, eventos e processos em caráter nacional, momentos estes que permitiam encontros entre mulheres de diferentes regiões do país. Nota-se que essa articulação nacional é motivada por encontros que convergem com percepções de lideranças femininas acerca da invisibilidade da mulher indígena na luta e com o desejo de

¹⁶⁵ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/G3D00113.pdf> .

estabelecer parcerias para além do movimento indígena, cujo intuito pareceu estar na busca de apoio às inúmeras iniciativas que eram empreendidas por mulheres indígenas em suas comunidades, principalmente nas áreas como educação e saúde.

Além disso, esse primeiro ciclo converge com o período de crescente aumento de organizações femininas indígenas regionais a partir da metade da década de 1990. Cabe mencionar que, conforme constatado por Albert (2000), a partir do fim dos anos 1980 ocorreu um processo dinâmico de criação de associações indígenas diversas, sobretudo na região da Amazônia brasileira. O autor menciona que esse processo de multiplicação de associações indígenas se origina da encruzilhada de diversos processos sócio-políticos, nacionais e internacionais, citando-se a promulgação da constituição de 88, o esvaziamento do Estado na gestão direta da “questão indígena” e a globalização das questões do meio ambiente e de direitos das minorias, principalmente a partir da realização da Eco-92 (ALBERT, 2000). Resumidamente, o autor atribui o *boom* das associações indígenas na década de 1990 principalmente ao quadro jurídico progressista da constituição e ao “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais.

Segundo a literatura, associações indígenas femininas (ou departamentos femininos dentro das organizações indígenas) surgem efetivamente a partir da segunda metade da década de 1990, sendo o maior contingente do período a partir do início da década de 2000, como foi o caso do Departamento de Mulheres Indígenas dentro da Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMI/COIAB), sendo até o ano de 2008 registradas 34 associações de mulheres indígenas (PAULA, 2008). Ainda, sobre esse período, Ortolan Matos (2012) menciona que a formação de organizações femininas na década de 1990 esteve relacionada à ampliação e diversificação das organizações indígenas no contexto da política indigenista do Estado e também à política de financiamento, por vezes com ações voltadas às questões de gênero¹⁶⁶.

Sacchi e Gramkow (2012) também afirmam essa relação entre a participação feminina indígena na luta do movimento indígena e na formação de organizações de mulheres em conjunto com parcerias com a cooperação internacional e as agências governamentais e não-governamentais, o que incentivou a ocupação de cargos políticos e projetos por parte de mulheres indígenas. Nesse âmbito, é importante mencionar que a literatura aponta que a maioria das organizações femininas indígenas que surge no período se concentra na região da Amazônia (SACCHI, 2003; PAULA, 2008). Desse modo, o apoio por parte do governo e de

¹⁶⁶ Nesse sentido, Sacchi (2006) também aponta as demandas por parte das agências internacionais de financiamento de projetos, de que houvesse “perspectiva de gênero”.

agências não-governamentais, como a cooperação internacional, parece ter sido de grande valia para o avanço nos pleitos que eram de interesse de mulheres indígenas no período, sendo marcado pela estruturação do CONAMI, enquanto um conselho nacional que estabelecia diálogos com agentes externos, bem como pela emergência de uma rede difusa de organizações locais/regionais.

Já a partir da segunda metade da década de 2000, esse crescente de organizações femininas indígenas se intensificou ainda mais, só na década de 2000 (2000-2009) foram registradas 33 novas organizações de mulheres indígenas (ISA, 2020). Em paralelo, conforme mencionaram as lideranças Jozileia e Cristiane na 2ª marcha, as mulheres indígenas seguiram ocupando cargos e espaços, desde suas participações em organizações indígenas, eventos e processos políticos em caráter nacional. Entre as principais influências para tal, citaram a 1ª Conferência Nacional de Política para Mulheres, no ano de 2004. Desse evento saiu importante aliança para as mulheres indígenas, a *Aliança de Parentesco Afro-indígena*, uma parceria entre mulheres indígenas e mulheres negras em prol da aprovação de suas demandas. Também foi citado um seminário nacional de gênero e geração, realizado no ano de 2007, que foi o Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas¹⁶⁷, organizado pela Comissão Nacional de Política Indigenista - CNPI do Ministério da Justiça, onde se estabeleceu a agenda de governo para o período de 2008-2011, no que tange a ações voltadas a esses segmentos. Cabe mencionar que desse evento foi encaminhado que a CNPI se articulasse a partir das organizações indígenas regionais e que o CONAMI realizasse uma assembleia no ano seguinte (2008), com participação de mulheres das “bases” com consulta e indicação das organizações regionais e estaduais (VERDUM, 2008), de maneira a se delinear que a estrutura do CONAMI, nesse período, parecia já não atender as necessidades de articulação em nível nacional.

O período em torno desses eventos citados foi apontado pelas duas lideranças como *período crucial* para que as mulheres indígenas se percebessem enquanto sujeitos políticos e de direitos, bem como para terem aproveitado a participação em eventos para se reunir e discutir a necessidade de *alinhar essa mobilização* que elas tinham em eventos nacionais. Nisso, é necessário notar que esse contexto é marcado justamente por um cenário de avanço na implementação de políticas públicas no Brasil, que influenciou em um processo de abertura por parte do governo à participação popular – com as organizações da sociedade civil

¹⁶⁷ Segundo relatório em Verdum (2008), o evento foi promovido em parceria com a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) e a Secretaria Nacional da Juventude (SNJ), teve a participação de cerca de 70 mulheres e jovens de diversos povos indígenas.

- no processo de elaboração dessas políticas públicas, por meio de eventos nacionais, como alguns dos citados. Ao que se pode perceber, lideranças femininas indígenas souberam se articular, de maneira a transformar essas participações em benefícios as suas comunidades, em áreas como saúde, educação, gênero e geração.

Nota-se que em 2006 também foi realizado o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, promovido pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). Segundo a literatura (VERDUM, 2008), esse encontro nacional foi impulsionado pelo Departamento de Mulheres da Coiab – DMIAB/COIAB que já vinha de um processo de articulação entre as inúmeras organizações femininas indígenas da região da Amazônia e estimulava a ideia de uma articulação nacional. Reuniram-se 28 mulheres indígenas de diferentes povos em Brasília-DF, onde as discussões centrais foram referentes à “situação do movimento de mulheres indígenas no Brasil, avaliação de políticas públicas e estratégias de articulação e fortalecimento do movimento indígena de mulheres” (VERDUM, 2008, p. 67). Interessa notar que desse evento saiu uma proposta de criação de uma rede de articulação nacional de mulheres indígenas, que tomasse como referência os movimentos regionais de mulheres¹⁶⁸. Do evento então, foi encaminhada a criação de uma comissão, com mulheres indígenas de todas as regiões do país, para pensar uma possível rede nacional de articulação¹⁶⁹.

Além disso, Jozileia e Cristiane também citaram a importância de espaços como a Primeira Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena realizada em 2009, o Primeiro Congresso Nacional de Acadêmicos, Profissionais e Pesquisadores Indígenas também em 2009 e a crucial publicação do Referencial para Formação de Professores Indígenas em 2012, documento de projeção de uma nova educação escolar indígena, considerado um marco para as mulheres indígenas, ao colocar a exigência de o(a) professor(a) ser reconhecido(a) como pertencente ao povo com quem atua, e também colocar a exigência de oferta de capacitação e formação inicial e continuada aos professores e professoras indígenas, o que impulsionou o acesso ao ensino superior de muitas mulheres indígenas.

De todo modo, isso corrobora com a observação de Sacchi (2006) de que dentre a diversidade de formas organizativas dos povos indígenas – professores(as), agentes de saúde,

¹⁶⁸ Ficou evidente, com isso, que o conselho já existente passava por problemas, como descrito por Sacchi (2006): “mesmo com mais de dez anos de existência, o Conselho apresenta problemas de representatividade decorrente do não conhecimento de grande parte das mulheres indígenas de tal instância e dos obstáculos para a troca de informações e maior intercâmbio entre organizações etnicamente diferenciadas e situadas em todo país” (SACCHI, 2006, p. 91). Nesse aspecto, ficou evidente que havia divergências entre mulheres do CONAMI e mulheres do DMIAB/COIAB.

¹⁶⁹ Nesse momento foi até criada uma *comissão provisória* para realizar consultas junto aos movimentos de mulheres indígenas regionais, com vistas à criação de uma *comissão permanente* de articulação entre mulheres indígenas do Brasil.

mulheres, estudantes, locais, estaduais ou regionais - nas diferentes regiões do país nesse período, várias delas eram de mulheres. E isso, de certo modo, ocasionava a “problemática” de existirem diferentes estruturas organizativas, dadas as características distintas entre a grande variedade de formas organizativas. Cabe aqui comentar que coloco a noção de “problemática” entre aspas, pois entendo que as variações que essa rede de organizações difusas faz emergir não são por si só uma problemática, e sim o fato de que para a busca do período, centrada no reconhecimento enquanto sujeitos políticos e de direitos – onde gênero ganha centralidade – o processo de produção de composição entre mulheres diversas parecia ser crucial para o estabelecimento de políticas públicas, por exemplo.

O que vemos, com isso, é que durante esse período, toda uma rede de organizações de mulheres foi ganhando mais visibilidade e reconhecimento, por conta também da influência de uma série de encontros nacionais em que as mulheres indígenas participavam, como os mencionados pelas lideranças. Aqui, a relação com a armação teórico-política de gênero ganha mais espaço, pois a relação com isso que advém do campo das lutas feministas já não se dá enquanto uma oposição como aparentou no início da década de 1990, em que o CONAMI surge impulsionado também por uma não identificação com feministas presentes na Eco-92.

No entanto, se faz necessário mencionar que, nesse mesmo período, também acontecia uma série de processos de retomadas territoriais que foram intensificadas a partir de 2010 e, paralelamente, também se intensificou a atuação da Frente Parlamentar da Agropecuária – FPA para cima das demarcações de terras indígenas¹⁷⁰ (RAUBER, 2021), sobretudo, se considerado o advento da tese do marco temporal¹⁷¹, que ganha destaque no período. Segundo o autor, a conquista de “mais espaços políticos” por parte dos movimentos indígena e quilombola, bem como a conquista de direitos, devido à criação de marcos normativos e políticas públicas voltadas a esses públicos, estão entre as principais motivações para o maior interesse dos ruralistas em torno das demarcações.

Com isso, é possível estabelecer um segundo ciclo no processo de organização nacional das mulheres indígenas a partir dos anos 2000, sobretudo a partir da segunda metade da década. Esse ciclo é marcado por inúmeros acontecimentos: o aumento ainda mais significativo da já crescente criação de organizações femininas indígenas, a crescente

¹⁷⁰ O autor também menciona como importante o fato de intensa valorização das *commodities* agrícolas no mercado internacional nos anos 2000, o que alavancou preço e procura por terras, acirrando as disputas fundiárias (RAUBER, 2021, p. 74).

¹⁷¹ A tese do marco temporal foi incentivada pela CNA, entidade sindical vinculada aos setores patronais do rural brasileiro. A partir de meados da década de 2000, passou a antagonizar o prosseguimento de demarcações de terras indígenas, centrando maiores esforços a partir de 2012 (RAUBER, 2021, p. 73).

ocupação de cargos e espaços em organizações indígenas e em eventos nacionais, fortalecendo o reconhecimento por parte das mulheres indígenas de que são sujeitos políticos e de direitos, fato esse marcado pela realização de eventos por agentes governamentais e não-governamentais, voltados para mulheres/mulheres indígenas e/ou para elaboração de políticas públicas com recorte de gênero. Diante desse conjunto de acontecimentos, é demonstrado que se reforça nesse período um interesse em *alinhar essa mobilização* que faziam em nível nacional, como mencionou Cristiane, pelo entendimento de que seria benéfico às mulheres indígenas reunir as iniciativas regionais em uma rede de articulação nacional, conforme as discussões do encontro de 2006, pois facilitaria a troca de informação, a comunicação e a articulação entre elas.

Também é fundamental mencionar que esse segundo ciclo coincide com o momento de surgimento do Acampamento Terra Livre – ATL (2004), bem como com a criação¹⁷² da APIB (2005), fatos que representam um momento muito importante em termos de autonomia dos povos indígenas. No site da APIB, a articulação é referenciada como instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, com o propósito de fortalecer a união dos povos. A APIB se estrutura por meio de organizações regionais e tem no ATL o seu evento deliberativo máximo. Embora em sua primeira década de existência o ATL não admitiu em sua grade de atividades um momento para troca entre mulheres, é evidente que um evento desse porte, que conta com a presença de delegações expressivas, foi importante para fortalecer as trocas entre mulheres, ainda que em momentos paralelos.

Além disso, o ATL envolve a participação de um maior contingente de mulheres indígenas, em comparação aos demais eventos citados até agora, que de certo modo envolviam uma participação mais restrita a lideranças e pequeno número de mulheres indígenas. Foi inclusive nesse mesmo período que a própria liderança Sonia Guajajara assumiu importantes cargos, como na vice-coordenação da COIAB (2009-2013) e na coordenação executiva da APIB (2013-2017/2017-2022). Contudo, também importa considerar que no ATL a presença das mulheres se dá de outra forma, se comparado à participação em eventos como os promovidos por agentes governamentais, pois no ATL se encontram coletividades indígenas para uma luta que se dá em torno de assembleias, votações, tomada de decisões e também como uma luta nas ruas, algo que me parece crucial para pensar o próximo ciclo que se desenhou em torno da articulação nacional de mulheres indígenas.

¹⁷² Segundo Ferreira (2017), o momento de criação da APIB representa um terceiro ciclo de iniciativas indígenas em prol da criação de uma organização nacional.

O período posterior acompanha acontecimentos mais recentes, ainda pouco abordados pela literatura¹⁷³. Estes acontecimentos delineiam um processo de consolidação de um terceiro ciclo de articulação nacional de mulheres, que engloba o período a partir da segunda metade da década de 2010, cujo ponto alto, sem dúvidas é delineado pela realização da 1ª marcha em 2019 e o protagonismo feminino indígena para além dela. Necessário mencionar que atualmente, segundo mapeamento realizado pelo Instituto Socioambiental (ISA, 2020), existem 92 organizações de mulheres indígenas¹⁷⁴ no Brasil, destas, 66 são organizações em nível local, 16 em nível regional e 10 em nível estadual. A elas, acrescenta-se a Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, em nível nacional, criada após a realização do referido mapeamento (apêndice A).

De acordo com o que foi apresentado por Jozileia e Cristiane, é possível afirmar que este terceiro ciclo é um processo que teve forte influência de três eventos. O primeiro deles, a realização do projeto “Voz das Mulheres Indígenas” em parceria com a ONU Mulheres, iniciado em 2015; o segundo, a realização da Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista - CNPI, também em 2015, momento em que conseguiram reafirmar a pauta de estabelecer uma articulação nacional, e o terceiro a participação das mulheres indígenas na 4ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres, em 2016. Sobre o projeto “Voz das Mulheres Indígenas”, Jozileia e Cristiane mencionaram que o ponto de partida do projeto foi o estabelecimento de cinco mulheres referências - entre elas Sonia Guajajara - que atuaram como multiplicadoras junto a lideranças de comunidades indígenas.

Segundo informações disponíveis no site da ONU Mulheres (2016), esse projeto foi *uma demanda de mulheres indígenas brasileiras*. A partir dele se promoveu a criação de um grupo de referência com mulheres indígenas de diferentes níveis de institucionalização, buscando contemplar a diversidade de povos indígenas do Brasil. Esse grupo específico convocou outras 19 mulheres indígenas de diferentes regiões do país para atuarem como multiplicadoras do projeto. Estas tinham o papel de evidenciar demandas locais de mulheres indígenas, do que resultou o recolhimento de demandas de mulheres de 104 povos, posteriormente sistematizadas em uma “pauta comum” às mulheres indígenas. Nota-se, com isso, que o apoio do projeto operou para o fortalecimento dessa rede difusa de articulação entre mulheres, inclusive na construção de um “comum”, essa mediação entre mulheres

¹⁷³ Foram três estudos sobre acontecimentos mais recentes envolvendo “movimentos de mulheres indígenas”, a saber: Dutra (2019), Lessa (2020) e Belchior (2021). Além deles, a liderança Jozileia Kaingang está elaborando uma etnografia sobre o tema de movimentos de mulheres indígenas.

¹⁷⁴ Destas, 85 são organizações de mulheres indígenas e 7 são departamentos de mulheres dentro de organizações indígenas (ISA, 2020). Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo>.

diversas, de maneira a solidificar um “núcleo” em torno das mulheres indígenas, para além da diferenciação entre povos, algo necessário para o fortalecimento das reivindicações de mulheres indígenas em nível nacional, que não se dá em oposição a outros coletivos indígenas.

Desse modo, se impulsionou o interesse em *alinhar* essa mobilização nacional, e a estratégia adotada no período parece ter se concentrado, sobretudo, na decisão de ir “para dentro” do ATL, citado pelas lideranças como *nossa maior mobilização nacional*, espaço que já participavam, porém agora enquanto um “coletivo” de mulheres. O ATL se tornou espaço estratégico para articular mulheres indígenas de diferentes regiões do país, inclusive de maneira mais independente de agentes não indígenas. As lideranças mencionaram haver grande participação de mulheres no ATL desde seu início, sendo que o ano de 2016 foi um marco muito importante para as mulheres indígenas dentro do ATL, justamente por abalizar a realização da primeira *plenária das mulheres*. Segundo Dutra e Mayorga (2019), lideranças envolvidas com o projeto “Voz das Mulheres Indígenas” conquistaram esse espaço no 12º ATL (2016). No ATL de 2016, foi aprovada a *1ª Pauta Nacional das Mulheres Indígenas*¹⁷⁵, construída com base nas demandas sistematizadas pelas multiplicadoras do projeto da ONU Mulheres e nas discussões durante a plenária.

Esse espaço dentro do ATL veio a se consolidar nos anos seguintes, uma vez que se manteve na programação do evento nas edições posteriores (2017, 2018, 2019), tornando a participação das mulheres no ATL cada vez mais visível e em posições de protagonismo. Na 13ª ATL de 2017, foi realizada uma *Plenária de mulheres indígenas*, na qual foram homenageadas lideranças femininas que deixaram sua marca na construção do movimento indígena nacional. No 14º ATL em 2018, as mulheres indígenas distribuíram a cartilha da *Pauta Nacional das Mulheres Indígenas* (DUTRA e MAYORGA, 2019) e realizaram três plenárias de mulheres indígenas durante o evento. Jozileia e Cristiane mencionam uma importante vitória na edição do ATL 2018, em que não foi necessário *brigar* para que a programação das mulheres fosse encaixada na programação oficial, ocorrendo assim a *Plenária Nacional de Mulheres Indígenas* dentro da programação do ATL. No 15º ATL em

¹⁷⁵ A pauta nacional aborda uma ampla diversidade de questões, distribuídas dentro dos seguintes eixos: 1. Violação dos direitos das mulheres indígenas – incluindo, mas não se limitando, ao enfrentamento à Violência contra a mulher; 2. Empoderamento político e participação política das mulheres indígenas; 3. Direito à saúde, educação e segurança; 4. Empoderamento econômico; 5. Direito à terra e processos de retomada; 6. Conhecimentos tradicionais e diálogo inter-geracional. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-indigenas-validam-pauta-nacional-no-acampamento-terra-livre/>.

2019 se repetiu esse espaço, da *Plenária Nacional de Mulheres Indígenas*, cujo objetivo foi o planejamento da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas que aconteceu em agosto de 2019. Em diversas ocasiões durante as marchas das mulheres, o 15º ATL de 2019 é lembrado como momento em que construíram um *espaço orgânico de atuação* e, ao mesmo tempo, um *processo de formação e de fortalecimento*.

Sobre essa presença e participação no 15º ATL de 2019, as descrições de Gibram (2021) apontam que no último dia do evento, as mulheres organizaram uma *plenária de mulheres indígenas*, onde se discutiu questões e demandas das mulheres indígenas divididas por regiões e se mobilizou um lema para a 1ª marcha, escolhido com base no que causou maior fervor no público participante. Em se tratando da viabilização da marcha, se propôs a convocação de mulheres articuladoras e mobilizadoras responsáveis por cada estado, que atuariam em rede com as demais, bem como pela convocação dos homens para se responsabilizar e colaborar com a organização da 1ª marcha, pois conforme a fala de Nyg Kaingang que a autora menciona “a violência no corpo das mulheres é também uma violência ao território” (GIBRAM, 2021, p. 362). Nesse ATL de 2019 se contou com a presença de mais de 500 mulheres indígenas (ISA, 2020).

Além disso, é importante mencionar que sobre a escolha por realizar uma marcha, a autora aponta que durante essa plenária realizada no ATL de 2019, Sonia Guajajara comentou que essa ideia de marcha havia sido lançada dois anos antes, não se viabilizando até então devido ao entendimento de que ainda não havia participação suficiente de mulheres que portasse tamanha diversidade de povos indígenas, motivo pelo qual decidem por organizar a marcha a partir desse encontro no ATL 2019, para garantir a participação de um número mais expressivo de mulheres indígenas na organização do evento (GIBRAM, 2021, p. 361). Ainda, Gibram (2021) menciona mudanças significativas já na marcha que ocorreu nesse ATL, uma vez que, a própria composição do coletivo que ela acompanhava, o *Nên Ga Kaingang*, apresentou variação, pois se até então os rapazes sempre ocupavam a frente nas manifestações, neste evento portavam faixa e puxavam cantos somente nos momentos iniciais da marcha, ao passo que, na metade do percurso as mulheres assumiram a posição de frente (GIBRAM, 2021, 383). Outra variação parece ter sido na segunda marcha desse ATL, na qual uma comitiva de lideranças acompanhou audiências, comitiva essa formada sobretudo por mulheres indígenas.

Essas considerações da autora vão ao encontro do que manifestaram Cristiane e Jozileia durante a descrição do histórico de organização nacional das mulheres indígenas. Elas comentaram essa *virada* que a realização da 1ª marcha demarcou, nas palavras de Cristiane,

essas expressões cai por terra e nós enterramos, sepultamos em 2019, se referindo a forma com que suas ancestrais foram retratadas¹⁷⁶, cuja reação da plenária foi de gritar e vibrar muitos maracás. Ela também comentou a dimensão que o evento tomou, ao ecoar mundo afora enquanto um *feito histórico*, por simbolizar um primeiro evento de mulheres indígenas desse porte em 500 anos. O fato do evento ter tomado essa proporção, somado à potência de seu lema *território, nosso corpo, nosso espírito*, foi apontado por Jozileia como um *ter mostrado do quanto nós eramos capazes, o quanto nós podíamos enquanto mulheres*, que acarretou em terem saído de Brasília *com muito a se fazer*.

Em acordo com essa afirmação, vimos o crescente protagonismo político de mulheres indígenas após a marcha, protagonismo esse que não se restringiu aos eventos organizados por mulheres indígenas, e sim se estendeu aos espaços do movimento indígena ampliado, a exemplo da menção feita por Gibram (2021), que percebi que se repetiu nos demais eventos presenciais de 2021, e na política institucional, onde vimos que em 2022, entre as candidaturas indígenas há um aumento expressivo de candidaturas femininas¹⁷⁷. Cristiane mencionou, por exemplo, que logo após a 1ª marcha, ainda em 2019, elas foram convidadas a participar da Greve Mundial pelo Clima, para a qual fizeram questão de levar o lema da marcha: *pelo entendimento de que ele é muito mais do que uma expressão, é ação, é sentimento, é ato, é uma ligação de pertencimento com nossos territórios, com cada uma que tá aqui, e com cada um também*. Também foi citada a “Jornada Sangue Indígena: nenhuma gosta a mais”, que percorreu a Europa, e a Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climática (COP25) que teve uma participação feminina muito mais expressiva, em comparação aos anos anteriores. O mesmo se repetiu durante a COP26, onde se teve a maior participação feminina indígena da história. É, portanto, em torno da realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas em 2019 que se consolida esse terceiro ciclo do processo de organização nacional de mulheres indígenas.

Durante a pandemia, também foi possível perceber a consolidação desse protagonismo feminino, desde o primeiro ATL Online em 2020, onde conduziram uma longa mesa de debate e também participaram de outras mesas de maneira expressiva. Posteriormente, em agosto de 2020, participaram do evento internacional Cura da Terra, com uma longa programação e múltiplas participações de indígenas brasileiras. Outro feito das mulheres indígenas durante a pandemia foi a condução da campanha “Vacina Parente”, no início de

¹⁷⁶ Com expressões como *pegas no mato, pegas no laço, achadas, a dente de cachorro*.

¹⁷⁷ Nas eleições de 2018 foram registradas 49 candidaturas femininas indígenas, ao passo que nas eleições de 2022 foram 84 candidaturas femininas indígenas registradas, um aumento de 70 %. Fonte: com base em dados acessados no site do TSE.

2021, de incentivo à vacinação nos territórios indígenas. Na sequência, ainda no contexto pandêmico, foi feito o lançamento da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA no 8 de março de 2021, que contou com um mês inteiro de programação, com encontros semanais por meio de *lives*.

Esse protagonismo se repetiu nos demais eventos indígenas que aconteceram no ano de 2021, e no acampamento “Levante Pela Terra” de junho de 2021, onde decidem por retomar as ruas realizando a 2ª edição da marcha. E após a 2ª marcha segue acontecendo, com a realização do evento “8M Indígena – As primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade”, também com o aumento de candidaturas femininas indígenas nas eleições (que veremos a seguir). Nesse caudal, também temos a realização de novos eventos, como a “Caravana Originárias da Terra”, que circulou o país no ano de 2022, e a realização do “1º Seminário das Originárias da Terra”, que aconteceu em outubro de 2022 em Brasília-DF, onde reuniram-se lideranças femininas indígenas nacionais e internacionais, mulheres indígenas que concorreram nas eleições de 2022 e anciãs de diferentes povos.

Ainda, é importante considerar o contexto em que esse terceiro ciclo se consolida, em torno das marchas, pois se trata de um contexto de fortalecimento de uma agenda anti-indígena por parte de um governo neoconservador, que se afirma declaradamente contrário aos povos indígenas, o que implica um incentivo a ações anti-indígenas, delineando um contexto de acirramento de violências e conflitos por terra. Nessa esteira, há também investidas por parte do governo em estabelecer pautas prioritárias a serem votadas no Congresso, com destaque a projetos de lei que prejudicam populações indígenas e trazem retrocessos aos avanços conquistados até aqui. Eloy Terena (2022) afirma que se trata de um contexto extremamente adverso aos povos indígenas, no qual o então presidente Bolsonaro insistia em buscar essa “autorização legislativa”, indo contra valores previstos na constituição e no direito internacional. Discursivamente, o seu governo adotou uma postura de associar direitos indígenas como entraves à prosperidade econômica dos brasileiros, como manobras para colocar brasileiros contra indígenas e acirrar conflitos por terras. Além disso, o seu governo adotou medidas que privilegiam mercado e agronegócio em detrimento de indígenas e da proteção do meio ambiente (TERENA, 2022).

Em contraposição, interessa notar que já na abertura da 1ª marcha foi dito por Sonia Guajajara que as mulheres saíram de seus territórios porque *o momento político exige*, afirmando que querem integrar os indígenas à sociedade, mas que são elas que têm muito a *apresentar e contribuir* para o país e o mundo e que *ali foi dada a largada* para as mulheres indígenas ocuparem os espaços. É diante desse contexto que esse novo ciclo, relacionado à

mobilização feminina indígena desde um modo singular de fazer política – as marchas - se dá e, ao que parece, mulheres indígenas têm apostado na construção de um “comum” que compõe com a armação teórico-política de gênero, mas também a excede. Mesmo havendo a construção de uma pauta nacional de mulheres indígenas nos anos recentes, há uma construção discursiva “para fora”, que tem ficado em evidência nos últimos anos, a qual, tem se dado desde uma aposta na potência da presença e protagonismo das mulheres indígenas em contraposição à *política de morte*, com narrativas em torno do chamado, de reflorestar, de curar.

Alguns estudos mais contemporâneos, os quais buscam abarcar esse período mais recente da mobilização feminina indígena em nível nacional têm destacado alguns aspectos nesse sentido. O estudo de Dutra (2019, p. 125), por exemplo, ao refletir acerca de possíveis aproximações do movimento de mulheres indígenas com pautas feministas, aponta a necessidade de se buscar “compreender as possibilidades múltiplas de narrativas, estratégias de lutas e realidades” que as categorias “movimento de mulheres indígenas” e “organizações de mulheres indígenas” podem ocultar, visto que os posicionamentos das mulheres indígenas, em se tratando do feminismo, são múltiplos. Outro estudo recente, de Lessa (2020), aponta que mulheres indígenas engajam com e “amansam” a noção ocidental de gênero e, principalmente, que com isso elas têm rompido com a oposição entre direitos coletivos indígenas e os direitos individuais das mulheres indígenas.

Nas marchas, as próprias questões relacionadas às violências com os corpos das mulheres indígenas são lidas enquanto intimamente relacionadas às violências que acometem a terra (e com a falta da terra) e como uma luta que não é só do coletivo das mulheres indígenas. Frases como *a primeira a ser atacada foi uma mulher a terra, quando violenta a terra violenta a mulher* e *a mãe terra está sendo estuprada* que circularam muito durante as marchas, denotam violências vistas como intimamente relacionadas e que impedem de se viver de acordo com modos de vida indígenas. Além disso, o potencial agregador das frases de efeito lemas da marcha *território, nosso corpo, nosso espírito e mulheres originárias, reflorestando mentes para a cura da terra*, é inegável, aponta para a construção de um comum em torno do *chamado*, em torno de uma urgência que consegue fazer uma mediação potente entre a diversidade de mulheres indígenas, sem deixar de questionar as violências históricas a que as mulheres indígenas foram e são submetidas.

No encerramento do momento da noite cultural do dia 8 de setembro, Cristiane comentou que quando começaram a pensar essa retrospectiva elas pensaram que a luta das mulheres indígenas começou oficialmente em 1500, no entanto, suas histórias são até *muito*

anterior. Nesse momento, afirmou que elas precisam *lutar juntas e juntos também*, que os homens são convidados a participar dessa luta, que é uma luta contra a misoginia, o preconceito, o patriarcado, o colonialismo, porque *isso afeta a todos nós*, quando uma mulher é violentada, seja da forma que for, *o corpo é que diminui essa luta*. No entanto, mencionou que isso começa a mudar justamente quando as mulheres *se somam e pensam juntas um propósito maior, uma comunhão nacional para o bem viver. Bem viver*, disse Cristiane, a partir do que *a gente vai aprendendo juntas*. Nesse momento então Jozileia destacou o lema da 2ª marcha, *mulheres originárias reflorestando mentes para a cura da terra*, que foi repetido pela plenária.

Na sequência, deu-se seguimento às atividades da noite cultural. Djuena Tikuna retomou o microfone para cantar, mas antes fez uma importante consideração, de que o canto também é *força, a gente não canta pra cantar, o canto é arma também*. Sem dúvidas, a sua afirmação ressoou com o modo de fazer política por meio das marchas e, ao mesmo tempo, demarcou algo acerca do terreno dos artistas indígenas. Nessa noite cultural, após a apresentação de Djuena, também vimos a apresentação da rapper Guarani e Kaiowá, Mc Anarandá, e de um grupo musical indígena. Em comum entre todas as apresentações foi o fato das músicas portarem letras que fazem referência às suas lutas pela demarcação de terras e combate a violência com mulheres indígenas, bem como aos modos de viver de coletividades indígenas.

5.2 A FORMA MARCHA E A REDE ANMIGA: NOTAS SOBRE MOBILIZAÇÃO FEMININA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

Também durante o referido painel de histórico da organização feminina indígena, Jozileia mencionou que a construção da 1ª marcha envolveu um processo de organização desde os estados e os territórios indígenas, por meio das lideranças locais, de parceiros e até mesmo com a realização de rifas e vaquinhas. Conforme mencionado por Sonia no relato de Gibram (2021), a escolha por realizar um evento nesse formato de marcha é apontada como em relação com uma proposta que partiu de Sonia e outras lideranças “da linha de frente”. Me recordo também de ter escutado durante o evento da 1ª marcha, que um reforço à escolha da forma marcha pode estar relacionado com o fato de organizações indígenas terem recebido convites para se somar a Marcha das Margaridas e, por meio de conversas, ter sido considerado pelas lideranças femininas indígenas que, além de participar desse grande evento, também gostariam de realizar uma marcha que fosse a “marcha delas”.

De todo modo, o que me parece bem relevante é considerar a notória influência do formato dos ATLS na escolha dessa forma de mobilização. Isso porque as marchas são os acontecimentos de maior expressividade durante os ATLS, e contam com participação massiva de indígenas e apoiadores, possuem pontos de chegada estrategicamente selecionados (GIBRAM, 2021, p. 372) e por isso são consideradas o apogeu dos ATLS. Além disso, considero a convergência entre o período de surgimento do ATL e da APIB com o processo mais recente de articulação de uma rede de mulheres com abrangência nacional, bem como da relevância da realização dos ATLS anualmente, tanto pela expressividade que tem dado às lutas indígenas, como por representar possibilidades de encontro entre mulheres indígenas de diferentes povos com certa constância.

A realização da 1ª marcha demarcou, assim, o delineamento de um modo de fazer política nesse novo ciclo, centrado na forma marcha como espaço de maior mobilização nacional de mulheres indígenas. Há, então, a possibilidade de se considerar a consolidação da mobilização feminina nacional em torno da forma marcha como a opção que as mulheres indígenas fazem pelas marchas como “linguagem de ação coletiva e política”¹⁷⁸, uma linguagem de luta e mobilização feminina indígena. Cabe destacar que a forma marcha comporta fórum, audiências, painéis, discussões, rodas de conversa, noites culturais, sendo por isso que se consolida enquanto espaço nacional de reunião entre mulheres indígenas de todo o país, onde acontece grande multiplicidade de manifestações discursivas.

A marcha, então, tem funcionado como um espaço máximo deliberativo das mulheres indígenas brasileiras, um ponto culminante após uma série de reuniões e encontros diversos que a antecedem. E é interessante constatar que mesmo com diferenças e divergências, a marcha não é um espaço de disputa entre elas, em termos de uma obrigatoriedade em se criar consensos em torno de algumas questões e temas, e sim um espaço onde criam alianças e se articulam para enfrentar o Estado, na exigência de direitos, de demarcação de terras, de leis de proteção às mulheres indígenas, no barramento das mudanças climáticas e da *política de morte* que atravessa a existência indígena. Conforme já mencionado no primeiro capítulo da tese, penso então ser interessante uma aproximação com as noções de *assembleia pública* e *levante*, ambas advindas de reflexões de Judith Butler (2017; 2018).

Isso porque a marcha mostrou-se um evento que é também uma grande assembleia, a qual comporta inúmeros e variados discursos, sobretudo na tenda principal. Em muitos momentos, algumas mulheres dão mais ênfase em seus discursos à questão da violência de

¹⁷⁸ A ideia de “linguagem de ação coletiva e política” é tomada de empréstimo de Alarcon (2013b), que se refere em seu caso à “forma retomada”.

gênero, enquanto outras apostam em uma maior atenção à demarcação de terras indígenas. Da mesma forma, muitas lideranças indígenas se reconhecem feministas e tantas outras não. Sem contar as imensas diferenças entre os próprios coletivos indígenas que compõem a marcha, desde as singularidades de cada uma dessas etnias diversas.

Enquanto *assembleia pública*, o evento da marcha envolve “o poder que as pessoas têm de se reunir” enquanto “prerrogativa política” (BUTLER, 2018, p. 11), e por si só já é um ato significativo, pois o fato de que determinado grupo de pessoas segue existindo, ocupando espaços e vivendo. E, mais além, pensá-la enquanto *assembleia pública* (BUTLER, 2018) denota a percepção de que esse modo de fazer política envolve a relação entre corpos e espaço público, espaço que viabiliza a ação, ao mesmo tempo em que é reivindicado, ressignificado, ao se fazer valer o direito ao aparecimento, de discursar, mas aqui também o direito a um aparecer desde movimentos diversos, danças, rituais, cantos, pois se trata, sobretudo, de uma *ação corporificada*, da presença do corpo no campo político, onde para além dos discursos, é a presença dos corpos que tem função expressiva e significativa, figurando um ato performativo nas ruas.

Sem dúvidas, na marcha o ponto alto é o momento em que as mulheres saem às ruas de Brasília-DF. Penso ser possível afirmar, com isso, que se aproxima da forma *levante* de que fala Judith Butler (2017). Segundo Butler (2017), um *levante* acontece quando pessoas se agrupam, se deslocam, se manifestam em público, de maneira a agir em conjunto contra o causador da sujeição, identificado de maneira comum. O que se levanta em um *levante* tem a ver com certa determinação de não mais se sujeitar, ele é “consequência de uma sensação de que o limite foi ultrapassado” e de terem sido “privados por muito tempo de algo indispensável a vida digna ou livre” (BUTLER, 2017, p. 23). Com isso, a partir de um *levante*, as pessoas “extraem forças umas das outras, da aliança que se originou na recusa comum ao intolerável” (p. 25). No entanto, é importante observar que em *levante* não há um sujeito coletivo único, o que circula entre as pessoas é uma convicção compartilhada, heterogênea, mas alinhada, comum.

A saída às ruas no dia da grande marcha delineia uma ocupação do espaço público enquanto união em diversidade, porque elas estão ali juntas como *parentas*, em aliança contra uma *política de morte*, ao mesmo tempo em que suas presenças não permitem, de maneira alguma, descrever a marcha enquanto ação política homogênea. Ela é uma ação coletiva, sobretudo plural, corpos plurais, ancestralidades plurais. Desse modo, quando se fala em marcha das mulheres indígenas, me parece impossível não considerar essa pluralidade e a importância central das manifestações em torno de cantos, danças e rituais, o que dá seu

aspecto de ação cosmopolítica por *cosmocoreografias* (JAENISCH, 2017), que perpassa todos os dias de evento, e que também é a marca principal desse momento em que a marcha sai às ruas, onde uma diversidade de passos e batidas de pés acompanham o ritmo dos maracás e da diversidade de cantos.

Portanto, vejo a marcha das mulheres indígenas de forma semelhante com o sentido conferido ao ATL por Gibram (2021)¹⁷⁹. A autora chama atenção ao fato de muitas vezes a mobilização indígena ser descrita apenas por meio de seu formato “assembleia”, em termos do caráter oficial das relações e discussões públicas, em uma arena de encontros entre lideranças. No entanto, o que acontece é que eventos como o ATL - e aqui incluo também as marchas das mulheres indígenas - para além de seu aspecto formal, não ocorrem sem demonstrar o seu aspecto de *grandes festas indígenas*, com a presença de “cantos, danças, ornamentações, brincadeiras, grandes refeições e relações entre convidados e anfitriões” (GIBRAM, 2021, p. 318). Questão semelhante apontada por Seraguza (2018) em relação à dualidade nas assembleias *Aty Guasu* entre os Guarani e Kaiowá, enquanto *guerra* contra Estado e *feira* entre parentes e seus outros (humanos e não-humanos), muito além de ter um caráter de reunião. Penso, portanto, na importância dos cantos, danças, pinturas e movimentos - que as conectam com a ancestralidade durante as marchas - como uma “característica” das marchas que tem o potencial de sensibilizar a nossa escuta, para além dos discursos, bem como para *dar força*, potencializar os corpos na luta nas ruas.

Nesse caudal, as marchas das mulheres indígenas têm se mostrado uma forma de fazer política potente, inclusive comportando uma presença massiva de mulheres indígenas, comparável ao próprio ATL, ao juntar mais de 5 mil mulheres. A presença desses corpos com seus movimentos, cores e sons – e o que presentificam – é um ponto de inflexão, figurando uma potente contraposição às narrativas dominantes sobre elas e suas histórias. Além disso, é necessário mencionar também que a eficácia desse modo de fazer política tem se desenhando, discursivamente, em torno das pautas levantadas pelas mulheres indígenas, como educação e saúde indígena na 1ª marcha, e contra a tese do marco temporal e a violência com mulheres indígenas na 2ª marcha, e principalmente em torno do que se delineia enquanto *chamado da terra* e os seus prolongamentos. Como mencionou Jozileia no referido espaço da 2ª marcha, *a gente acredita sim que nós temos um propósito, e o nosso propósito é a cura da terra*.

Quanto ao caráter circunstancial do *nós, mulheres indígenas*, que se forma durante as marchas, mencionado no capítulo anterior, lembro aqui também de palavras de Cristiane

¹⁷⁹ Para tanto, a autora faz um diálogo com Perrone-Moisés (2015).

Pankararu, durante o espaço de mulheres no 16º ATL – online, quando afirmou que a *similaridade* entre elas vem do *processo* que as *impacta*, *esse processo é o mesmo*. No entanto, adverte que a *normalidade não nos representa*, *na verdade os tutelados são os não indígenas*, *que vivem a mercê de um Estado que trata todo mundo uniforme*. *Nós não somos assim, nós temos as nossas especificidades*. Esse *nós* é fortalecido pela noção de *parentas* que as conecta, as coloca em relação, constrói “comuns” entre mundos diversos, como forma de conferir um aspecto de unidade “para fora”, frente ao mundo dos brancos.

A partir de 2021, essa rede nacional de mulheres indígenas passou a ser operacionalizada pela Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA. Nesse caudal, temos o segundo aspecto desse modo de fazer política, no que tange a estrutura organizativa em nível nacional, que é a rede ANMIGA, que me parece seguir um formato próximo da APIB, justamente no que diz respeito a *descentralização do poder e centralização organizativa* (FERREIRA, 2017), com a diferença de que se constrói em torno do protagonismo das mulheres indígenas e de forma ainda mais difusa. Nessa esteira, mantendo-se difusa, a aposta que tem sido feita é tornar a ANMIGA uma rede, cuja composição envolve diferentes escalas de atuação e de articulação, conforme consta no site da ANMIGA.

Essas escalas de atuação e de articulação são acionadas tomando por base algumas definições: *mulheres raízes* como as mulheres consideradas articuladoras em nível local de território, *mulheres sementes* como as articuladoras em nível estadual, *mulheres terra* como aquelas que estão à frente da articulação em nível de biomas brasileiros e também as *mulheres água*, que designam aquelas envolvidas com a articulação internacional. Sendo, portanto, essa rede bastante difusa, é sobretudo no momento de encontro nacional que elas se fortalecem e fortalecem essa rede de mulheres. No manifesto de lançamento da ANMIGA reiteram que, diante da pandemia, foram impulsionadas a criar espaços de conexão para a articulação nacional entre mulheres, visto que nesse contexto suas atuações foram fundamentais na articulação das redes de apoiadores do movimento indígena e na construção de estratégias de enfrentamento à pandemia.

Desse modo, diante das violações e violências históricas para com mulheres indígenas, acrescidas do contexto de emergência imposto pela pandemia de covid-19 e do “covid sistemático do governo federal”, tornou-se mais que *urgente* fortalecer essa articulação

nacional, e elas apostaram então na oficialização da ANMIGA enquanto uma *frente representativa de articulação nacional*. Em termos organizativos, pelo que pude acompanhar, a mobilização das mulheres em torno dessa rede se dá desde encontros mensais *online*, que durante a pandemia se tornaram encontros semanais, conforme apontou Jozileia. Cristiane também mencionou serem reuniões abertas para qualquer mulher indígena que queira participar.

A liderança também destacou que o que vem desse coletivo de mulheres (ANMIGA) é o que vem das mulheres indígenas, tudo pensado para fortalecer *nossa articulação*, não sendo nada pensado e executado sem passar pelas reuniões *online*, onde participam mulheres de todos os cantos do país. Desde o ano de 2020, estava também prevista uma caravana de mulheres indígenas, a “Caravana das Originárias”, que iria percorrer os seis biomas brasileiros. O intuito, segundo Cristiane, era de mapear redes, coletivos, ouvir as mulheres em suas comunidades, principalmente ouvir as anciãs. Esse seria um modo de *ampliação da rede*, bem como de valorizar e registrar conhecimentos ancestrais que vem dessas guardiãs do conhecimento. Devido ao contexto pandêmico, essa caravana aconteceu somente no ano de 2022, passando por todas as regiões do país, com discussões sobre violência de gênero, campanha eleitoral, mudanças climáticas e o fortalecimento das mulheres indígenas nas bases locais, conectando-as com a rede ANMIGA.

Além disso, conforme relatado por Jozileia, a rede não tem uma coordenação executiva, a sua organização se concentra quase exclusivamente na realização das reuniões coletivas *online*, que é onde as principais decisões são tomadas. Outro aspecto a se notar, surge dando-se atenção à identidade visual da ANMIGA em seu site e redes sociais – e que também foi a identidade da 2ª marcha – onde veremos a imagem de uma mulher indígena gestando, em uma de suas mãos maracá erguido, e por trás dela inúmeras raízes, elementos que a fazem uma mulher coletiva. Como afirmou Cristiane, esse nome ANMIGA representa que elas são *potências da ancestralidade*. Além disso, na *Carta das Primeiras Brasileiras*, carta de princípios elaborada em 2022, afirma-se que o nome ANMIGA é um *ritual de passagem para fortalecer o coletivo*, o que significa é *romper e atravessar fronteiras*. No site, é afirmada enquanto:

uma referência nacional que dialoga e está conectada e ramificada com nossas bases, fortalecendo toda mulher que esteja à frente de organizações e de situações dentro e fora do território [...] somos as sementes das nossas ancestrais, aquelas que mesmo antes de existir o movimento social já possuíam o movimento tradicional e ancestral que nos fortalece e está presente em nossos territórios-corpo, refletido em nossos biomas, em nossas águas e nas sementes que pintam, adornam e alimentam nossos corpos. (Quem Somos – ANMIGA).

Ademais, parece existir uma construção em curso, de aproximação entre as delegações que participam da marcha e os biomas em que se localizam. Segundo Jozileia, trata-se do reconhecimento de uma aproximação entre mulheres e biomas, para reforçar a relação de pertencimento das mulheres com os seus biomas de origem. É também um indicativo de esforços para uma aproximação entre delegações e biomas, em face de delinear “bases” da articulação ANMIGA por meio de regionais-biomas, ainda assim mantendo *descentralização do poder* e a *centralização organizativa* da própria articulação. Enquanto tal, fortalece um sentido de pertencimento para com os biomas, de maneira a reforçar a interdependência entre mulheres e territórios, territórios e biomas, e das próprias redes locais e regionais com os biomas, no sentido da afirmação de Shirley Krenak, de que *não existe um bioma sem o outro*, assim também se colocam as redes de mulheres.

Na *live* em que foi anunciada a criação da ANMIGA, Sonia Guajajara iniciou sua fala afirmando que o lançamento da ANMIGA se daria mantendo as presenças na *live* organizadas por biomas. Outro aspecto organizativo do lançamento se centra no fato de ter se iniciado pelas manifestações de anciãs, as *mulheres raízes*, as *guerreiras da ancestralidade*, que foram descritas como mantenedoras da força necessária para as lideranças seguirem na luta – são aquelas que articulam nos territórios. Nesse dia de lançamento, os discursos das mulheres – foram inúmeras as manifestações durante todo o mês de março – reforçaram a noção de que a luta delas, enquanto rede de mulheres, é uma luta por manter viva a ancestralidade. No manifesto¹⁸⁰ de lançamento da ANMIGA, afirmam que as lideranças femininas indígenas estão em *permanente* processo de luta, em defesa de direitos para a garantia de suas existências.

Cabe destacar que o lançamento da ANMIGA aconteceu no 8 de março 2021. Conforme Jozileia comentou na 2ª marcha, elas decidiram por ocupar a data do 8 de março em seus próprios termos: *esse março a gente resolveu não fazer parte da agenda de outras mulheres, a gente resolveu que seria um março nosso, das originárias da terra*. Em sua fala Jozileia também manifestou que a ANMIGA *somos todas nós, somos cada uma de nós, e cada uma de nós carrega no seu corpo-território a memória das nossas mulheres mais velhas, nossas kofá¹⁸¹, nossas anciãs, nossas mães e tias*. E Cristiane complementou afirmando que *não existe um bioma sem o outro, todos eles precisa para se complementar, e assim a gente também se complementa, uma complementa a outra*, e com isso, reiterou que

¹⁸⁰ Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>.

¹⁸¹ Velhos/velhas ou anciões/anciãs.

não existe ANMIGA sem ter uma amiga, uma kaingang, uma guajajara, uma tembé, uma guarani, sem ter essas potências que estão aqui e que estão aqui [plateia] também. No site da ANMIGA¹⁸², a articulação é descrita como *uma grande articulação de Mulheres Indígenas de todos os biomas do Brasil* e em seu manifesto isso é reforçado:

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, 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. mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres, guerreiras da ancestralidade. (Manifesto ANMIGA, 2021).

Da carta de planejamento de 2022, vimos a articulação se afirmar enquanto movimento *ancestral, tradicional e social*, composto por *mulheres de todos os biomas*. Se afirmar enquanto mulheres conectadas com o corpo da Terra, diversas, que trazem saberes e vozes ancestrais. *Somos a continuação de muitas lutas, pela defesa dos direitos dos Povos Indígenas, das indígenas mulheres, dos direitos ambientais e dos direitos humanos: a luta pela vida.* Os valores nos quais a rede se enraíza são *valores íntegros e originários, valores de diversidade cultural, respeito, união, afeto, escuta, confiança e sabedoria.*

A *carta das originárias* também traz a seguinte frase: *nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós, nós pelas que virão*, frase que também foi muito mencionada durante a 2ª marcha. A sua atuação é descrita como com *autonomia e coragem* em defesa das *guerreiras da ancestralidade*, e também no combate a todos os tipos de *discriminação e violência de gênero*. A consolidação da ANMIGA é o reconhecimento de que *mulheres podem falar por si e reivindicar os seus espaços na construção coletiva*, como afirmou a liderança Braulina Baniwa em uma *live*, enquanto ato de lutar pela continuidade dos conhecimentos das mulheres indígenas. É, também, com isso, um espaço “privilegiado” para mulheres falarem acerca das mazelas da colonização e do que não concordam, tanto no movimento indígena, quanto ao que acontece com mulheres em suas comunidades.

Assim, a articulação nacional de mulheres indígenas na contemporaneidade se consolida desde um modo singular de fazer política, as marchas, e estrutura-se em rede, por meio da ANMIGA. Tanto as marchas quanto a ANMIGA atuam na direção da *descentralização de poder*. Das reuniões coletivas *online* – que são abertas – aos eventos das marchas, temos a junção de inúmeras mulheres de todos os biomas, que discutem, tomam decisões conjuntamente e se articulam. Prolongam o *chamado* indo às ruas, promovem um

¹⁸² Descrição ANMIGA. Disponível em: <https://anmiga.org/quem-somos/>.

levante que é pela vida, que é a marcha das mulheres indígenas como uma atualização de uma luta feminina indígena contínua.

Cristiane também foi incisiva no painel da 2ª marcha, quando disse que a ANMIGA é a articulação das mulheres, mas ela não está separada, não é um movimento *paralelo*, não está *fora* da APIB e organizações regionais¹⁸³, desde o entendimento de que não está fora porque elas são *movimento, mulheres em movimento*, elas compõem também esses movimentos, como sempre fizeram. Necessário aqui também mencionar que o protagonismo na 2ª marcha foi inteiramente feminino e os espaços foram coordenados pela ANMIGA, mas em todos os materiais de divulgação foi sempre mencionado que a marcha era organizada pela ANMIGA e também pela APIB. Desse modo, me parece importante notar também que, embora essa construção busque congrega os diversos “movimentos” em uma “frente representativa”, há novamente um aspecto segmentar no processo de articulação nacional entre mulheres indígenas, pois tem se mostrado circunstancial, conforme o contexto de relações em questão e de acordo com múltiplas estratégias (GOLDMAN, 2001).

Se elas fazem uma movimentação em buscas de consolidar a rede das mulheres, ao mesmo tempo, o fazem mantendo a composição com os homens indígenas no movimento indígena, ocupando cargos como no caso de Sonia Guajajara que permaneceu a frente da APIB por anos, ainda que, sem deixar de tecer críticas às lideranças e caciques que tentaram impedir a ida de muitas delegações à marcha, como foi pontuado em uma reunião de delegações na 2ª marcha. Na mesma medida que importam também as construções discursivas e a composição entre corpos plurais contra uma *política de morte*, sendo aqui o próprio Estado um segmento a que se opõem. Da mesma forma, se opõem ao machismo, ao patriarcado, ainda que isso não confira uma completa oposição com os homens indígenas, com quem também compõem contra a *política de morte* e quem elas também convocam a compor contra essa *herança colonial*.

Ou ainda, quando compõem com agentes ligados ao Estado, que formulam políticas públicas e leis de proteção. Algo semelhante pode ser dito sobre a relação com a armação teórico-política de gênero, que parece se dar em plano contínuo de oposição e composição. Em encontro ao observado por Gibram (2021, p. 394) acerca da mobilização indígena em torno do ATL, o modo de fazer política das mulheres indígenas em torno das marchas e da rede ANMIGA, também está imerso em processos contínuos de composição e diferenciação entre coletivos indígenas, e entre estes e o Estado, bem como com outros setores/coletivos.

¹⁸³ COIAB, APOINME, Conselho Terena, Aty Guasu, Comissão Guarani Yvyrupa, ARPINSUDESTE, ARPINSUL.

Recordei de um comentário feito por Tsitsina Xavante, no espaço das mulheres durante o 16º ATL (*online*) onde disse que as pessoas perguntam *vocês não seguem um padrão, um protocolo?*, ao que ela rebateu afirmando *nós povos indígenas somos diversos, nós não vamos seguir protocolos*.

Figura 49 - Imagem de divulgação da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas – 2019



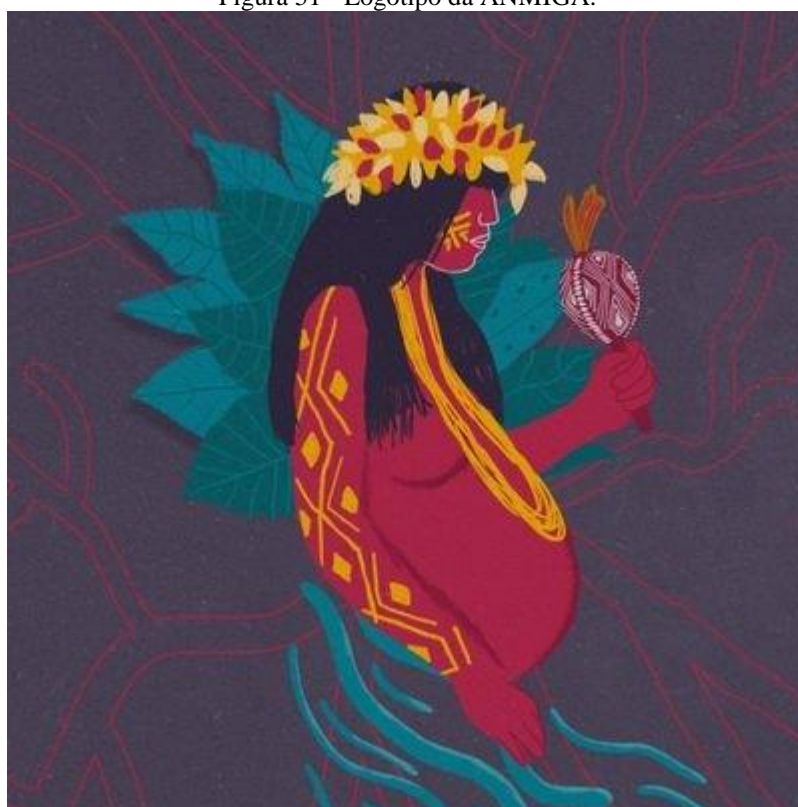
Fonte: Site Jornalistas Livres.

Figura 50 - Imagem de divulgação da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas – 2021.



Fonte: Site da ANMIGA.

Figura 51 - Logotipo da ANMIGA.



Fonte: Twitter da ANMIGA.

5.3 CHAMADO PELA TERRA: COMPONDO COM A POLÍTICA PARTIDÁRIA E DE ESTADO

É com a força ancestral que hoje na potência do dia, diante da sabedoria e dos encantos indígenas femininos, que saudamos umas as outras na força do cocar, onde colocamos os nossos corpos em disputa para combater o racismo, para combater quem destrói o nosso povo e a nossa terra. Somos guerreiras sim, criaremos formas de legislar não somente com a tinta da caneta, mas levar também a força do genipapo e do urucum. Porque para entrar no congresso nacional eles entram com a vestimenta do paletó, nós entramos com a melhor vestimenta que é a pintura que é a nossa primeira roupa do corpo.

Célia Xakriabá, publicação em rede social durante Abril Indígena de 2022

Sem encanto não há política! Sem política não há vida!
Célia Xakriabá publicação durante campanha eleitoral de 2022

É possível observar também um processo em curso, relacionado a investidas para prolongar o *chamado* e o protagonismo feminino por meio das presenças de mulheres indígenas na política institucional (política partidária e de Estado). Nos eventos das marchas, isso tem se dado por meio de recorrentes discursos de incentivo às candidaturas de mulheres indígenas, bem como pela presença de deputadas parceiras, como Vivi Reis (PSOL-PA), Erika Kokai (PT-DF), Talíria Petrone (PSOL-RJ) e, principalmente, a presença da deputada Joenia Wapichana (Rede Sustentabilidade-RR) e os discursos de Sonia Guajajara. É evidente que esse processo de direcionamento a se ocupar espaços dentro da política partidária e de Estado, sobretudo em relação às eleições nacionais, se dá em um contexto bastante específico. É preciso, por isso, retomar alguns elementos.

Desde o encerramento do regime tutelar, povos indígenas tem se mobilizado por diferentes vias e alianças, e as mulheres indígenas tem acompanhado esses processos, inclusive dando seus contornos próprios como já vimos. A partir dos primeiros anos da década de 2000, a consolidação do ATIL enquanto espaço máximo deliberativo de povos indígenas possibilitou reunir em Brasília um grande aporte e diversidade de povos, bem como momentos peculiares de ocupação das ruas. Em meio a esse processo, mulheres indígenas também vão ganhando destaque, garantindo ocupação de espaços e protagonismo, a exemplo de Sonia Guajajara, que esteve à frente da APIB desde 2013. Logo na sequência, a parceria com a ONU Mulheres possibilitou os encontros de multiplicadoras, dando mais corpo a esse processo de articulação nacional, chegando nos anos recentes com o feito histórico que foi a 1ª marcha. A candidatura de Sonia à copresidência em 2018 também foi um incentivo para candidaturas de outras lideranças. Como afirmou Puyr Tembé em um momento da 2ª marcha,

Sonia é tida como *aquela que teve coragem de encarar um sistema tão pesado, bruto, que machuca tanto, mas que se faz necessário estar dentro*.

Esse processo de protagonismo e de visibilidade indígena em âmbito nacional está alinhado com um processo de intensificação de ações de retomadas de terras por povos indígenas brasileiros a partir da década de 2010 (RAUBER, 2021). E, em concomitante, a tese do marco temporal passa a ter destaque, sendo endossada desde o início da década de 2000¹⁸⁴, período, como aponta Rauber (2021) de intensa valorização de *commodities* no mercado internacional. Assim, acirram-se conflitos e violências em torno de terras indígenas. Nesse sentido, é importante considerar que todos esses acontecimentos se relacionam intimamente com as ações e investidas da Frente Parlamentar da Agropecuária – FPA, instância que defende os interesses ruralistas no legislativo, e desde 2012 tem atuado veementemente no tema das demarcações de terras indígenas (RAUBER, 2021), delineando um contexto em que conflitos e violências com indígenas e a disputa jurídica em torno da tese se relacionam intimamente com as ações de parlamentares, verdadeiros aliados anti-indígenas. Necessário também pontuar que essas investidas chegam até os corpos territórios das mulheres de forma extremamente violenta.

Desde a 1ª marcha, tenho acompanhado discursos de incentivo a candidaturas de mulheres indígenas, sendo um assunto que permeou inúmeros momentos em que era lembrado e reforçado. Na própria abertura do evento, Sonia comentou que a 1ª marcha era a largada, *essa largada para ocupar os espaços*, dentre os quais mencionou a *política institucional*. Foi também nesse momento que Sonia deixou um convite a todas as mulheres, a firmar um *compromisso*, compromisso este de continuidade na disputa por *espaços na política partidária*. Ela reiterou então que, por mais que digam que esses não são espaços para mulheres indígenas, elas têm outra visão, a visão de que estão *preparadas sim para conduzir esse país*. Necessário para tanto, considerou, é o reconhecimento por parte de cada uma de que o Brasil é delas porque o Brasil *é indígena*.

Outro momento da 1ª marcha em que também aconteceram conversas acerca desse assunto foi no *Café na Esteira*, que já comentei na descrição acerca da presença da terra no capítulo “Indígenas mulheres e a política da presença”. Um dos grupos de trabalho (GT) do *Café na Esteira* foi sobre *mulheres indígenas na política*. Célia, que coordenava essa atividade, anunciou esse GT e teceu o comentário de que se o único resultado da 1ª marcha

¹⁸⁴ Essa informação também parte de advogados indígenas durante Painel Jurídico *A inconstitucionalidade do marco temporal*, no 16º ATL – Online. Segundo Rauber (2021), “a partir de meados da década de 2000, é possível constatar ações de entidades patronais da agropecuária buscando antagonizar o prosseguimento de demarcações de terras indígenas”.

fosse ter candidaturas nas próximas eleições, então elas estariam *fazendo esse processo*. A essa afirmativa, Célia acrescentou que se for esse o entendimento a que as mulheres chegassem, elas iriam fazer, porque entendem que elas não fazem campanha por dinheiro, não fazem as suas alianças por campanha política, elas fazem *por trajetória*, se mulheres indígenas têm trajetória, *elas têm sim potência para chegar nos espaços de poderes*. Outro motivo que se apontou para tal estaria no reconhecimento, por parte das mulheres indígenas, de que a política está doente, portanto, é hora delas *retomar a grande capacidade de cura* das mulheres indígenas. Depois, Célia reiterou a importância de candidaturas, inclusive que ocorressem em todos os estados do país, pois elas estavam diante de um governo *anti-vida*, que as levava a situação de que *não se tem mais escolha*, por isso, a voz delas precisa ecoar no território de Brasília que está sendo um *território de doença*.

É necessário recordar que no ano anterior à marcha, o Brasil elegeu a primeira deputada indígena da história, Joenia Wapichana - Rede Sustentabilidade, pelo estado de Roraima, e também teve Sonia Guajajara como a primeira mulher indígena candidata a copresidência pelo PSOL. Esses são considerados feitos históricos de diferentes formas, pois não só se trata da primeira candidatura de uma mulher indígena à copresidência, pois se trata da primeira candidatura indígena, assim como a eleição de Joenia, que marca a primeira indígena mulher eleita a um cargo federal no Brasil, em um posto anteriormente ocupado apenas por um homem indígena em toda a história desse país, que foi Mario Juruna, do povo Xavante, primeiro deputado federal indígena no período de 1983-1987¹⁸⁵.

A deputada federal Joenia Wapichana foi convidada, no segundo dia da 1ª marcha, a fazer uma fala enquanto única parlamentar indígena no Congresso Nacional. Nesse momento, ao incentivar candidaturas femininas indígenas, Joenia falou que tinha chegado *a hora das mulheres indígenas* mostrarem sua *força, força que vem da terra*. Que era preciso sonhar com as mulheres indígenas ocupando a política, mas sonhar e ir à luta, que isso *é fazer movimento indígena*. No entanto, além do incentivo às candidaturas, outro aspecto chama atenção em seu discurso. Joenia fez uma importante consideração àquelas que, como ela, pretendem essa luta, de que é preciso as demais mulheres indígenas, daquelas que ficam nos territórios, que são as que dão *força e coragem*, é preciso do *aconselhamento* delas.

Com essa consideração, convidou as demais mulheres, as lideranças tradicionais, para estarem sempre presentes, se somarem, porque as que estão à frente, na política, precisam delas para *sempre lembrar dos valores*. Em sua concepção, *o mundo político pressiona a*

¹⁸⁵ Mário Juruna foi deputado federal pelo PDT, pelo estado do Rio de Janeiro (PDT-RJ).

mudar em troca de apoio político, inclusive pressionando muitas vezes para apoiar quem só traz retrocessos para a questão indígena. Por isso, é o *apoio* delas que não deixa esquecer os valores, que não deixa o *individualismo vencer a coletividade*, que não deixa esquecer que elas têm uma *responsabilidade* com todos os povos indígenas. E assim reiterou que o seu compromisso como parlamentar é contra a mineração, o agronegócio e demais aliados. Uma de suas últimas frases, de grande impacto na plenária, foi: *eu sou só o começo desse protagonismo feminino no Congresso Nacional, eu chamo vocês*.

Três anos depois, na 2ª marcha, em diversos momentos fora da programação do evento presenciei rodas de conversa entre parlamentares parceiras da marcha das mulheres indígenas - já citadas - e pequenos grupos de mulheres, sinalizando que já poderia estar em curso um processo de articulação para possíveis candidaturas femininas indígenas. Novamente, como na 1ª marcha, a parlamentar indígena Joenia Wapichana foi convidada a discursar, sendo muito aclamada pelas demais mulheres, sobretudo pelas mulheres do estado de Roraima, que em todos os momentos em que Joenia se manifestava repetiam em coro *força Joenia, você nos representa*. No dia em que a grande marcha saiu às ruas, após isso, Joenia foi convidada por Sonia para compartilhar com a plenária sobre o sentimento de estar entre tantas mulheres indígenas, isso enquanto se esperava o início do lançamento do projeto *reflorestarmentes*. Ao chamá-la, Sonia afirmou *ela é a deputada de Roraima, mas nós todas adotamos a deputada Joenia como a nossa deputada, a nossa representação como mulheres indígenas*.

Em seu discurso Joenia reiterou que a luta da mulher indígena é para proteger as futuras gerações, é uma luta para *chamar, reunir, recolher e compartilhar*, que é o que elas aprendem desde cedo. Nesse sentido, afirmou que o que tem de diferença na luta da mulher indígena é a palavra que elas tem, é a preocupação coletiva, de saber *compartilhar* e também de *se responsabilizar*, o que ela apontou como uma dificuldade da cultura não indígena. Ao contrário, na cultura indígena, a palavra da mulher é *sagrada* e as mulheres tem conhecimento da causa sim, essa causa que é *da terra, da mãe natureza, da família, da coletividade, da cultura, da língua*. Desse modo, a luta da mulher indígena é de todos, de cada organização indígena e a luta pela terra indígena é de interesse não só do povo indígena, mas de todos. Em seguida, Joenia recebeu uma homenagem de um coletivo de mulheres do estado de Roraima e ao fundo alguém gritou *indígena vota em indígena*.

As colocações emergentes dos discursos de Joenia localizam não apenas o incentivo às candidaturas femininas indígenas, bem como apontam importantes elementos dessa composição com a política partidária e de Estado, uma composição que não deixa de se fazer pela diferença. Há inegavelmente uma busca por aumento da presença feminina indígena no

parlamento e em outras instituições governamentais, algo cada vez mais estabelecido. Fica evidente também que essa presença tem esse aspecto de composição pela diferença, sobretudo, desde a reiteração do caráter *sagrado* na palavra da mulher indígena, da centralidade dos aconselhamentos com lideranças tradicionais, denotando, mais uma vez, a centralidade do marcador indígena no sujeito político *indígena mulher*, também quando do espaço da política institucional. Em entrevista¹⁸⁶ à Folha de São Paulo (AMARAL, 2022), Joenia menciona usar a *calma*, uma habilidade de negociação do povo Wapichana, como sua principal estratégia política no Congresso Nacional, que é centrada no *conversar e negociar*.

Em sua rede social, Célia Xakriabá fez uma publicação em junho de 2022, em que mencionou uma conversa sua, de alguns anos atrás, com o cacique Domingos Xakriabá. Relata que, *ciente do chamado que a mãe terra nos faz*, o cacique disse que procurava *indícios* de qual seria *o tempo e os passos desse caminhar*. Célia então faz uma reflexão, de que nos últimos anos foram várias lutas e conquistas, das quais menciona *aldear a academia, aldear a literatura, aldear mentes, corações*, até chegar o dia em que a *cidade possa também se aldear*. Assim, considerou que para qualquer jornada é preciso esperar o momento certo para se começar e, agora elas, as mulheres indígenas, estão certas de que *o momento chegou*. Célia se refere ao *aldear a política* enquanto ato de *tomar de volta a política*, para *tomar de volta a capacidade de tomar as decisões sobre nós* e assim também *tomar de volta o cuidado com a terra, o cuidado entre nós*. Célia deixa então o convite: *apoie as candidaturas de mulheres indígenas, se conecte ao chamado que a terra nos faz*, para então fazer da política um lugar de cuidar, de proteção e de voltar a sonhar.

Cabe aqui um parêntese quanto às suas presenças em outros espaços, conquistados nos últimos anos, como menciona Célia. Nesse âmbito, é evidente, por exemplo, um crescente na ocupação de espaços como na academia e na advocacia, ocupação referenciada como um ocupar para *aldear*. A exemplo da reflexão de Aurora Baniwa (2018), acerca da ocupação de espaços nos cursos de graduação e de pós-graduação por mulheres indígenas, a autora menciona que hoje elas se tornam pesquisadoras para visibilizar e protagonizar a continuação de práticas milenares de seus povos, tratam-se de espaços em que se busca novas formas de manter e fortalecer tantos os conhecimentos de seus povos e a luta pelos seus direitos. Da mesma forma, Eloy Terena (2022, p. 5) afirma que a chegada dos indígenas no ensino superior envolveu decisões políticas das lideranças dos povos, que decidem por enviar seus

¹⁸⁶ “Joenia Wapichana, única deputada indígena do Brasil, usa calma como estratégia no Congresso”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2022/07/joenia-wapichana-unica-deputada-indigena-do-brasil-usa-calma-como-estrategia-no-congresso.shtml> .

jovens para a universidade. Em seu ponto de vista as lideranças foram visionárias ao estabelecer a “luta com a caneta, não mais apenas com o arco e flecha”. O autor considera que é graças a isso que hoje se conta com a advocacia indígena, que é executada de forma alinhada com as orientações das lideranças indígenas, tanto orientações da ordem política como da ordem espiritual, por intermédio de ancestrais.

Já no ano de 2020, houve participação significativa das mulheres nos processos eleitorais municipais, com a eleição de 215 indígenas, entre eles 31 mulheres, das quais se destacam duas vice-prefeitas (São Gabriel da Cachoeira-AM e Santa Elena de Minas-MG) e uma prefeita em Marcação-PB (ISA, 2020). Em se tratando do interesse atual em também se *aldear* a política em nível nacional, em publicação no instagram, Sonia Guajajara afirma que por muito tempo estiveram fora dos espaços de decisões políticas enquanto um movimento articulado, fazendo enfrentamento desde outros territórios. Agora, entendem que esses espaços também os pertencem, pois são diretamente impactados pelas leis e ações aprovadas no Congresso Nacional, além de portarem pautas que são de interesse de todo o país, pois possuem experiência e sabedoria ancestral par reverter a destruição das florestas e biomas. Ainda afirmou que a sua candidatura é parte de um movimento nacional para *aldear a política* e formar uma *bancada do cocar*.

Aqui, cabe recordar que o próprio lema do 18º ATL, edição de 2022, foi *Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear a política*. Outra candidata que acompanhei nas redes, Avelin Kambiwa (PDT-MG), mulher indígena candidata a deputada estadual em Minas Gerais, tem demonstrado uma campanha em que se tem falado sobre *indigenizar e encantar a política*, onde ocupar o espaço da política institucional é entendido como mais uma ferramenta para ajudar os pajés a *suspender o céu*. Avelin menciona que a política *encantada* pode levar o Brasil a outro patamar, pois a forma de ver e de agir do indígena é um instrumento efetivo de combate às emergências climáticas e à destruição do planeta. A sua candidatura foi lançada por meio de um *toré* que reuniu quatro aldeias da região metropolitana de Belo Horizonte – MG.

O manifesto *Chamado Pela Terra* foi lançado oficialmente no dia 25 de março de 2022, enquanto campanha de fortalecimento das candidaturas femininas indígenas nas eleições de 2022. O manifesto foi veiculado em mídias sociais enquanto um *movimento de retomada*, com o intuito de fortalecer as candidaturas de mulheres indígenas nas eleições de

2022, com vistas à formação de uma *bancada do cocar*. Trago abaixo um trecho deste manifesto, veiculado no site¹⁸⁷ *Chamado Pela Terra*:

No Brasil, estava ruim antes do golpe de 2016. Desastroso depois dele. Catastrófico com a chegada de um fascista, genocida e ecocida à Presidência da República. Após cinco séculos de exploração histórica, opressão, etnocídio, colonização, racismo, negação de direitos dos nossos povos originários e de origem africana, encontramos num quadro de total emergência: climática, ecológica, sanitária, social, econômica, civilizatória.

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!

Há um novo projeto de mundo que tem sido ofertado pelos povos originários, verdadeiros guardiões do Planeta. É um projeto de descolonizar a Vida e abrir caminho para a sociedade da felicidade e do amor, do bem-viver, do envolvimento. Um reencontro a partir de uma nova matriz energética, dos direitos da natureza em oposição à distopia de terra arrasada, do colapso climático.

Abaixo do título *Chamado Pela Terra*, vimos os subtítulos *mulheres indígenas no poder/movimento de retomada política*. É interessante pensar essa *retomada política* a que se referem desde dois sentidos, o primeiro quanto ao seu caráter amplo, de retomada do Brasil, no sentido de participar da política institucional para definir os rumos do país, demarcar as terras indígenas. O segundo, de *retomada política* das mulheres indígenas, no sentido de participar da política institucional enquanto mais um meio pelo qual elas retomam o *poder feminino* das mulheres indígenas, que a imposição colonial historicamente enfraqueceu, causando o *desequilíbrio* entre *feminino* e *masculino*. Em seu instagram, Célia Xakriabá fez uma postagem em que afirma *mulherizar a política é reconhecer o papel das mulheres. A força feminina é a força do território*.

Conforme já mencionado, atualmente, no Congresso Nacional tem-se a atuação de uma Frente Parlamentar da Agropecuária¹⁸⁸ - também chamada de bancada ruralista/bancada do boi - bastante atuante de forma contrária aos direitos indígenas e em prol do estabelecimento de uma legislação “anti-indígena”. De outro lado, a atuação de uma Frente Parlamentar Mista dos Direitos dos Povos Indígenas, que parece ter uma atuação mais pontual e reativa, não tão incisiva quanto a atuação da FPA, que vem desde 2012 com fortes investidas contra a demarcação de terras indígenas (RAUBER, 2021). O estabelecimento de uma *bancada do cocar*, certamente viria fortalecer a atuação dessa frente parlamentar. Além disso, durante o lançamento das candidaturas no 18º ATL de 2022, Celia Xakriabá mencionou o interesse por parte das mulheres indígenas em se aliar ao que chamou de *bancada do*

¹⁸⁷ Disponível em: <https://chamadopelaterra.org/>.

¹⁸⁸ Que atualmente reúne mais de 200 parlamentares.

turbante, referindo-se às parlamentares negras, também manifestando interesse em atuações conjuntas com o que chamou de *bancada da terra*, referindo-se a parlamentares ligados à temática da reforma agrária e quilombolas, e com a *bancada das mulheres*.

Cabe aqui trazer alguns dados do Tribunal Superior Eleitoral – TSE, bastante significativos, relacionados às candidaturas femininas indígenas e que ajudam a compreender o contexto atual de *retomada política* indígena. Em se tratando de candidaturas femininas indígenas, foram registradas¹⁸⁹ pelo TSE 27 candidaturas ao cargo de deputada federal (apêndice B) e 51 candidaturas ao cargo de deputada estadual (apêndice C). Entre os nomes que pleiteiam cargos de deputadas federais, temos as que estão diretamente envolvidas com as marchas, como Sonia Guajajara (PSOL-SP), Célia Xakriabá (PSOL-MG) e Eunice Kerexu (PSOL-SC), e outras mais como Nice Tupinambá (PSOL-PA), Telma Taurepang (PSD-RR), Maial Kayapó (Rede Sustentabilidade-PA), Vanda Witoto (Rede Sustentabilidade-AM), além de Joenia Wapichana (Rede Sustentabilidade – RR) candidata a reeleição, para citar alguns nomes.

Nas eleições de 2022, o site do Tribunal Superior Eleitoral - TSE registrou 100 candidaturas de homens indígenas e 84 candidaturas de mulheres indígenas, totalizando 184 candidaturas de autodeclarados indígenas, um percentual de 0,63 % se comparado ao total de candidaturas nas eleições de 2022. Aqui, se torna mais interessante um olhar para a variação percentual entre os anos de 2014, 2018 e 2022¹⁹⁰. Se compararmos o número de candidaturas femininas indígenas do ano de 2014 (29 candidaturas) com o número de candidaturas femininas indígenas em 2022 (84 candidaturas) temos uma variação percentual de 190%, maior inclusive que a variação percentual de candidaturas de homens indígenas, de 78% (56 candidaturas em 2014 e 100 candidaturas em 2022). Nas candidaturas femininas indígenas, somente da última eleição em 2018 (49 candidaturas) para 2022 (84 candidaturas) houve uma variação percentual de 71%.

A variação percentual nas candidaturas femininas indígenas no período entre 2014 e 2022, menos de 10 anos, sem dúvidas, é o dado mais expressivo. Outro dado que merece atenção é quanto ao cruzamento por gênero e raça. Em 2014, entre pessoas brancas os homens representavam 70% das candidaturas e as mulheres 30%, entre pessoas indígenas os homens representavam 66% das candidaturas e as mulheres 34%. Ao passo que, em 2022, entre pessoas brancas, homens são 68% e as mulheres 32% das candidaturas, pequena variação, e

¹⁸⁹ Também foram registradas 2 candidaturas de vice-governadora, 1 candidatura à vice-presidenta, 2 candidaturas de 1ª suplente e 1 candidatura de 2ª suplente.

¹⁹⁰ Só é possível obter essas informações acerca dessas três eleições, pois somente a partir de 2014 que o TSE passou a registrar dados como cor e raça. Além disso, se tratam de variações percentuais aproximadas.

entre pessoas indígenas os homens são 54% e as mulheres 46% das candidaturas, uma variação muito mais significava entre indígenas se comparada a uma maior diferença percentual que se mantém entre homens e mulheres brancas. Além disso, se filtrarmos apenas as candidaturas ao cargo de deputado(a) federal, as mulheres indígenas representam 47% das candidaturas indígenas.

Evidentemente, trata-se de uma análise superficial¹⁹¹, que não adentra nas variações entre estados, candidaturas estaduais e federais e no quesito “candidatura progressista”, o que exigiria um estudo específico e focado nesse campo, pois demanda um maior aprofundamento, uma vez que, a própria expressão é controversa. Durante aula do curso *Pensadoras Indígenas*, Kãdara da Silva, indígena Pataxó, afirmou que entre direita e esquerda, a esquerda também é *desencantada*. Já a candidata à deputada estadual pelo PDT de Minas Gerais, Avelin Kabiwá, lançou uma nota em seu Instagram, com algumas considerações acerca das inúmeras mensagens que recebeu de pessoas de esquerda. Nestas mensagens, Avelin foi “cobrada”, inclusive com abordagens agressivas, sobre sua candidatura ser pelo PDT, tendo sido chamada de aliada dos assassinos dos povos indígenas. Em contraposição, a candidata comentou sobre as dificuldades e a falta de oportunidades para mulheres indígenas dentro de partidos políticos, afirmando que nenhum dos partidos de esquerda é, de fato, “indigenista”. Além disso, cabe também considerar que essa é uma candidatura que se aproxima de outras, como de Daniel Munduruku (PDT-SP) e Almir Suruí (PDT-RO), as quais não compunham o coletivo de candidaturas lançadas pela APIB/ANMIGA, o que aparentemente sinaliza divergências quanto à composição das candidaturas vinculadas à APIB com a candidatura de Lula para o cargo de presidente.

De todo modo, as informações aqui trazidas acerca das candidaturas femininas indígenas auxiliam para a percepção de uma tendência que reafirma o referido processo de *retomada política* por parte de mulheres indígenas. Nas redes sociais da APIB foi divulgado que nesse total de candidaturas, 30 delas são candidaturas diretamente vinculadas à campanha para *aldear a política*, visto que se tratam de candidaturas indicadas pelas organizações de base da APIB (CHADE, 2022)¹⁹². Em levantamento que fiz, dessas 30 candidaturas, mais da metade (17) são de mulheres. Interessa também notar o que afirmou o atual coordenador

¹⁹¹ Evidentemente uma análise permenorizada teria que considerar que algumas candidaturas não estão “alinhadas” com movimentos indígenas, como o caso de Silvia Waiãpi, candidata pelo PL-AP, apoiadora de Jair Bolsonaro e contrária a ações do movimento indígena.

¹⁹² “Pela primeira vez eleição terá campanha para formar bancada indígena”. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2022/08/29/pela-1-vez-eleicao-tera-campanha-para-formar-bancada-indigena.htm>.

executivo da APIB (APIB, 2022)¹⁹³, Kleber Karipuna, de que nesse ano, as lideranças têm se articulado para chegar em candidaturas de consenso, pois, diferente de anos anteriores, o foco do momento não é a quantidade de candidaturas e sim candidaturas *consensuais* para o movimento indígena em cada estado. Isso também é afirmado no chamado feito pela APIB, por meio da Carta aos Povos Indígenas do Brasil, lançada pela APIB em fevereiro de 2022, disponível no site *Campanha Indígena*¹⁹⁴:

Dessa forma, parentes e parentas, considerando que 2022 será um ano de eleições para cargos de deputados estaduais e federais, senadores, governadores e presidente da República, a APIB chama todos os povos, organizações e lideranças indígenas do Brasil a intensificarmos o trabalho de base. É preciso que cada Estado tenha candidaturas indígenas dispostas para disputar e conquistar nestas eleições o direito de ocupar cargos nos parlamentos estaduais e no Congresso Nacional. É preciso entender as novas regras sobre coeficiente eleitoral e montar estratégias para viabilizar nossas lideranças nesta disputa, que segue sendo desigual. Vamos somar nossas forças em candidaturas conectadas com nossas bases e lutas do movimento indígena para darmos continuidade na nossa resistência ancestral. Carta aos Povos Indígenas do Brasil (APIB/2022).

Cabe considerar que foi ainda em 2017, que após o ATL, a APIB lançou uma carta afirmando a necessidade de um parlamento cada vez mais indígena, visto as contínuas ofensivas dos parlamentares anti-indígenas e, ao que tudo indica, as mulheres indígenas – em torno da ANMIGA – têm se apropriado desse processo, tomando frente, ao incentivar e lançar inúmeras candidaturas de mulheres indígenas. É importante também mencionar que, em consonância com o incentivo que houve na 1ª marcha, de ter candidaturas femininas em todos os estados brasileiros, as informações no site do TSE informam candidaturas de mulheres indígenas em 25 estados e Distrito Federal. A região Norte é a que mais tem candidatas (32), onde o estado de Roraima aponta como o estado com mais candidaturas femininas (13). Por outro lado, a região com menos candidatas é a região Sul. A Região Centro-Oeste marca a única região em que o número de candidatas indígenas (11) é maior que de candidatos indígenas (8). E em três estados brasileiros (Santa Catarina, Alagoas, Espírito Santo), junto com Distrito Federal, há somente registro de candidaturas de mulheres entre indígenas.

Ainda que se trate de análises superficiais, me parece ser possível afirmar que os dados demonstram estar em curso esse processo de *retomada política* das mulheres indígenas no campo da política institucional, o que comprova que o *chama, chama que elas vêm* de Puyr Tembé, é muito mais que uma força de expressão. Nesse mesmo período de campanha eleitoral, a já referida “Caravana das Originárias 2022” circulou o país. Acompanhei alguns

¹⁹³ Em matéria no site da APIB. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/08/16/campanha-indigena-numero-de-candidaturas-registra-aumento-de-37-nas-eleicoes-de-2022/>.

¹⁹⁴ Disponível em: <https://campanhaindigena.info/aldear-a-politica/>.

trechos da passagem da Caravana pelo estado do Rio Grande do Sul, no território Kaingang *Por Fi Ga* em São Leopoldo-RS, por meio das redes sociais da ANMIGA e do Conselho de Missão entre Povos Indígenas - COMIN. Pude acompanhar que entre as inúmeras pautas abordadas pela caravana, houve uma ênfase em discussões acerca do papel das mulheres dos territórios durante esse período eleitoral. Na passagem pelo Rio Grande do Sul, Puyr Tembê mencionou a pretensão de se chegar em 2023 realizando a 3ª marcha das mulheres indígenas já contando com parlamentares mulheres indígenas.

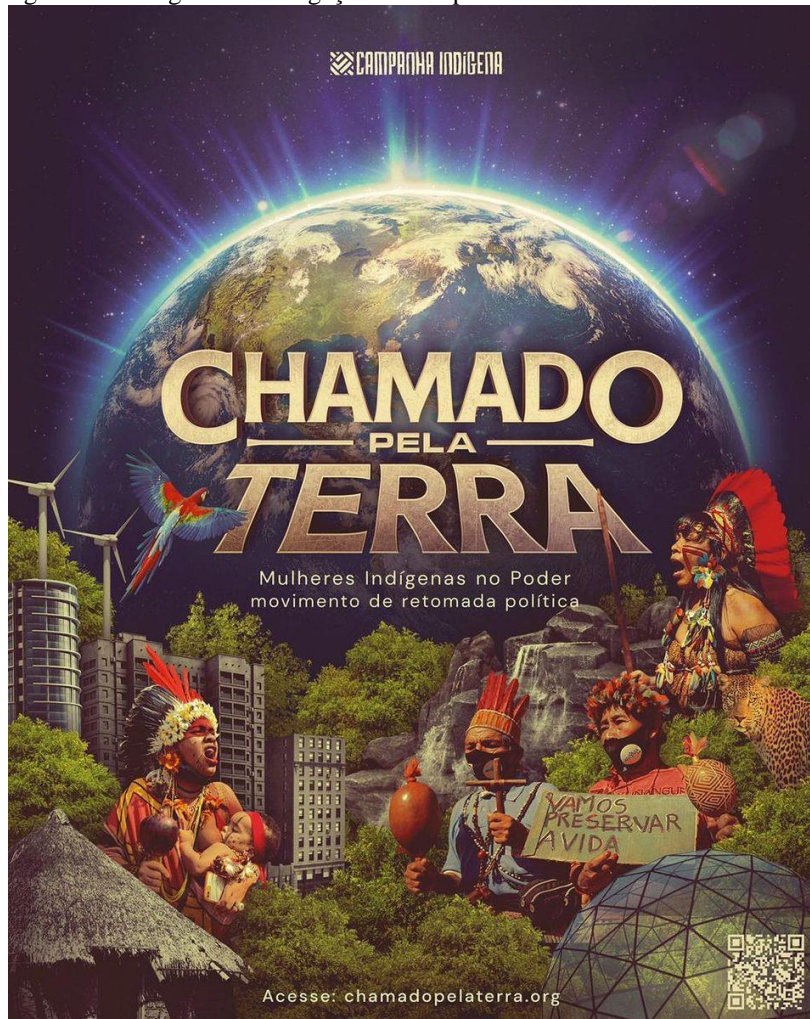
Nos processos de múltiplas retomadas, territoriais e existenciais, empreendidos por mulheres indígenas, há um processo de retomar o Brasil, onde para tal se aposta em compor com a política institucional, desde um processo contínuo de produção com a diferença e de uma grande oposição com parlamentares anti-indígenas, que agem em prol de uma *política de morte*. Operando desde a insígnia de *aldear a política* diante de um *chamado*, busca-se uma presença cada vez mais significativa na política institucional, para fazer valer o *poder feminino* também nesse espaço, e assim incidir sobre decisões políticas que definem os rumos do país – e do mundo – pois desde as palavras de Célia, o que está em jogo não é somente a demarcação das terras indígenas, é o cuidado com a terra e o futuro da humanidade. *Cuidado*, como ela mesma afirma em sua campanha, palavra que define a política que pretendem por meio desse espaço, que Célia também tem nomeado como *mulherizar e indigenizar* a política.

Em meio a tantos ataques e ofensivas aos direitos e existências indígenas, ver campanhas eleitorais indígenas tomadas pelas cores, cantos, danças, alegria e entusiasmo remete a uma das frases que Célia costuma citar nos eventos femininos indígenas *nós somos aquelas que insistem na festa, sem esquecer que permanecemos em guerra*. Nesse sentido, *retomar* a política institucional e de Estado é também *reencantar* essa política, como fala Célia. Além disso, diante das candidaturas alinhadas com a campanha *Aldear a Política* voltada para a formação de uma *bancada do cocar*, foram elas, as lideranças femininas indígenas envolvidas diretamente com a construção das marchas e da campanha *Chamado Pela Terra*, as que foram eleitas. Célia Xakriabá e Sonia Guajajara, indígenas eleitas deputadas federais, pelos estados de Minas Gerais e São Paulo. Ao todo, as candidaturas indígenas alcançaram aproximadamente 446 mil votos nas eleições de 2022.

Em um dos vídeos divulgados no instagram de Célia Xakriabá enquanto acontecia a apuração dos votos, ela aparece batendo o pé no chão e pintando seu corpo de urucum, em seu peito a frase *a cura da terra* e na legenda a afirmação *estamos prontas para retomar o país*. E após a vitória eleitoral de Lula em outubro de 2022, presenciamos nuances dessa retomada em curso, como a já histórica “subida de rampa” do presidente eleito junto a representantes do

povo brasileiro, a nomeação de Joenia Wapichana para presidir a FUNAI, bem como a posse de Sonia Guajajara como Ministra do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas, que junto com a ela levou ao MPI inúmeras outras lideranças indígenas. Essas movimentações recentes consagraram uma afirmação bastante utilizada pelas lideranças indígenas nesse início de 2023: *nunca mais um Brasil sem nós!*

Figura 52 - Imagem de divulgação da campanha Chamado Pela Terra – 2022.



Fonte: Twitter da ANMIGA.

5.4 REFLORESTANDO MENTES PARA A CURA DA TERRA

O reflorestarmente pretende trabalhar não somente o reflorestar da terra, mas sobretudo o reflorestar da cabeça e do coração, porque quando nos perguntam se as pessoas não estão com medo, nós respondemos: como não ter medo diante de um projeto de monoculturação? Toda monocultura da mata ela mata o pensamento, ela mata as pessoas, ela mata a sociobiodiversidade. Célia Xakriabá – cerimônia de lançamento do reflorestarmentes

Corpo é terra, floresta é mente. Sonia Guajajara – cerimônia de lançamento do reflorestarmentes

A cerimônia de lançamento do *reflorestarmentes* foi um dos momentos mais aguardados da 2ª marcha. A geodésica que estava disposta ao lado da tenda principal foi pensada e construída exclusivamente para esse momento do evento. Também foi disposto um telão na tenda principal, para aqueles que não conseguissem espaço no entorno da geodésica. As lideranças comentavam sobre essa cerimônia todos os dias, Joziléia comentou comigo que a grande mobilização delas - lideranças - em torno da 2ª marcha foi justamente o processo de pensar e organizar esse momento do *reflorestarmentes*. No período anterior à realização do evento, as lideranças locais foram orientadas a pedir para que as mulheres indígenas levassem a Brasília elementos que “representassem” seus territórios e biomas, como sementes, mudas de árvores, um pouco de terra ou um pouco de água, para citar alguns exemplos, elementos que viriam a compor a cerimônia e que operavam como uma presença dos territórios no território de Brasília-DF.

No início da noite do dia 10 de setembro de 2021, aconteceu então a cerimônia de lançamento do projeto *reflorestarmentes*, que se deu em torno do lema da 2ª marcha, *mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra* e foi transmitida ao vivo pelas redes sociais de organizações indígenas e mídias parceiras do evento. Interessante notar que essa foi uma cerimônia marcada por trocas entre gerações, dentro de um mesmo povo, entre anciãs, jovens e crianças, que simbolizavam saberes femininos ancestrais, transmitidos de geração em geração. A cerimônia também se deu com base em elementos que simbolizavam cada um dos seis biomas brasileiros: amazônia, pantanal, cerrado, caatinga, mata atlântica e pampa. Uma das principais responsáveis por esse momento foi a liderança Célia Xakriabá, que conduziu a cerimônia, de maneira a incluir falas, cantos e ações de mulheres representantes de cada um dos seis biomas.

Puyr Tembê chamou Célia Xakriabá e Sonia Guajajara para a abertura da cerimônia com o *chama, chama que elas vêm*. Ao chegar, Célia pediu para que esse *chama, chama que elas vêm* fosse também um *chamado* para as chamadas que incendeiam os biomas, que seja um *chamado* como o *chamado das mulheres indígenas guerreiras da ancestralidade*, um verdadeiro *chamado para o mundo*. Nesse momento, a organização do evento iniciou o vídeo de divulgação do projeto, que faz uma breve apresentação do que é o *reflorestarmentes*. Após isso, as mulheres indígenas já estavam ocupando a geodésica ao lado da tenda principal, lideranças, anciãs, crianças e jovens, juntamente com elementos vindos de todos os biomas do país: terra, água, sementes, mudas de árvores, artesanatos indígenas. As mulheres que ali

estavam também se manifestaram por biomas, diversas vezes sendo mencionadas enquanto *mulheres-bioma*.

Para iniciar a cerimônia, Célia começou apontando que o *reflorestarmentes* é esse *chamado* das mulheres indígenas, que é também um *chamado da terra*, terra que é *mulher* e também é *feminina*. Aqui o *reflorestarmentes* foi apresentado por Célia enquanto um projeto de agenda internacional, nacional e territorial, que pretende acolher e fortalecer experiências e coletivos que trabalham em prol de *justiça ambiental*, como experiências que promovam o reflorestamento de territórios indígenas. No entanto, Célia enfatizou que essa proposta não é somente para reflorestar territórios, é sobretudo para reflorestar mentes e corações, contra o *projeto da monoculturação*, pois *toda monocultura da mata*, ela também *mata o pensamento*, *mata as pessoas*, *mata a sociobiodiversidade*. Célia contrapôs então a afirmativa de que é muita terra para pouco indígena com a constatação de que é muita terra nas mãos da bancada ruralista¹⁹⁵. Por outro lado, mencionou que *é muita luta pra pouco indígena*, por isso, o *reflorestarmentes* é para que *a humanidade também retome essa responsabilidade coletiva*. Nesse momento, então, Célia afirmou que elas estavam ali dando *um grito*, que é o *chamado da terra: e quem somos nós? Somos as que retomamos a terra roubada*.

Nesse primeiro momento de abertura, Célia também afirmou que elas não buscam ser humano como o governo brasileiro espera que seja um ser humano¹⁹⁶, *civilizado*, pois elas entendem que para ser um *bom humano* é preciso *ser semente*, *ser bicho*, *ser terra*. É por isso que os povos indígenas têm esse *chamado no coração*, que é o *grito da terra que não quer mais permanecer em silêncio*. E elas, mulheres indígenas, estavam ali para dizer que *ainda dá tempo*, pois *o nosso tempo não é o do relógio*. E o projeto é para que *não adoeça nossas mentes*, para elas ele é o *projeto do século 21*, pois na invasão elas foram vítimas, carregam muitas dores e lutas na memória, mas a partir de agora vai se reconhecer a mulher indígena como protagonista dessa história. Célia afirmou então que ser mulher indígena é *ter o pertencimento*, *a herança ancestral* e elas vão fazer valer o *direito ancestral*. Aos demais, que se interessam pela causa, elas convidam: *assuma a tua luta primeiro*. As mulheres indígenas continuarão lutando *com a força do brotar*, enquanto povo que *resiste com a força ancestral*, pois são povo que a colonização não conseguiu enterrar.

¹⁹⁵ A dissertação de Costa (2012) aponta que, nesse período, integrantes da bancada ruralista possuíam mais de 850 mil hectares em seus nomes, nomes de seus familiares ou de empresas que são proprietários.

¹⁹⁶ Se referindo as repetidas afirmações do Presidente Bolsonaro, de que os indígenas cada vez mais são “um ser humano igual a nós”, como mostra a matéria do G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>.

Após esse ato de abertura da cerimônia, Puyr Tembê chamou ao centro da geodésica as *mulheres terra*, de diferentes povos, que foram convidadas a conduzir atos de partilha e de cura entre gerações, como parte da cerimônia do *reflorestarmentes*. Para citar algumas, Lucila Wapichana, Isabel Xokleng, Susana Xokleng, Iracema Kaingang, Raimunda Potiguara, Cintia Guajajara. Nesse momento, também foi feito o convite para que todas as anciãs de todos os povos presentes na 2ª marcha se dirigissem até a geodésica. Depois, foram então chamadas as jovens e crianças de todos os biomas, todos os povos presentes, para se somarem às anciãs. Nesse momento então, Celia mencionou que ali, na geodésica, elas estavam diante do *útero da terra*, que esse momento representava que a *mãe do Brasil* estava grávida e daria a luz ao *reflorestarmentes*, necessário para *reflorestar* ouvidos que ainda não escutam, olhos que ainda não enxergam, territórios que ainda estão adoecidos. Para tanto, eram necessárias as anciãs e trazer junto das anciãs as suas ancestrais e a sabedoria que vem desse lugar.

Assim, o *reflorestarmentes* foi apresentado por Célia como um *reencantar a esperança*, que exige entender que *reflorestar* leva muito tempo, por isso a luta não é só por *reflorestar*, e sim por não *desmatar*, nem os corpos, nem os corações. A luta, assim, é principalmente para *não adoecer*, pois *tanto o desmatamento quanto o reflorestamento começa dentro dos nossos corações*. Nessa hora, Sonia Guajajara assumiu o microfone para dizer que *esse é um chamado para mulheres indígenas e para todas as mulheres do mundo*. Iniciou-se então uma troca de saberes entre gerações. Sonia mencionou que esse ato, de *entrega do reflorestamento* das anciãs para as jovens era um ato de *entrega da responsabilidade*. Ali, então, foram passadas mudas de árvores, plantas medicinais, terra, água, sementes. A beleza desse momento de troca entre gerações é de difícil descrição, foram diferentes formas de expressão no momento de passagem da responsabilidade, como cantos tradicionais e falas em língua nativa por parte das anciãs.

Sonia também comentou a potência desse ato desde o entendimento de que são elas, as anciãs, que carregavam ali a força de cada bioma. Um momento muito potente foi a manifestação da anciã e *kujá*¹⁹⁷ Iracema Kaingang. Ela contou sobre o processo de retomada Kaingang que ocorre em Canela, no Rio Grande do Sul, na retomada *Konhun Mág*. A partir desse território, ela trouxe para a cerimônia centenas de sementes de araucária – o pinhão – e também camomilas nativas – popular macela/marcela. Iracema contou que a araucária de onde vinham essas sementes tem mais de 500 anos, segundo contou a sua avó. Ela trouxe tantas sementes de pinhão, pois queria compartilhar não somente com jovens Kaingang e

¹⁹⁷ Liderança espiritual Kaingang.

mulheres indígenas, e sim com todas as pessoas indígenas e não indígenas que ali estavam, marcando nesse momento um importante ato de compartilhamento da responsabilidade com pessoas não indígenas apoiadoras que ali estavam, para se engajarem com o cuidado com os biomas e a mãe terra. Inclusive, fui uma das pessoas agraciadas por uma semente de pinhão, que recebi das mãos de Iracema, representando um compromisso assumido ali, com a luta das mulheres indígenas para reflorestar mentes para a cura da terra.

Após esse ato, a manifestação da anciã Santa Xakriabá foi pedindo por cuidado com as águas, um convite para plantar, porque onde tem muita planta tem água e água é vida, e se acabar a água acaba tudo, portanto, o homem que corta plantas é inimigo da terra. Logo após a manifestação de dona Santa, Célia, que andava pela geodésica, falou que muita gente fala que quer habitar outro planeta e ela pergunta *será que realmente as pessoas vão cuidar de outro planeta se não cuidam da Terra?* Por isso, o reflorestarmentes é para convidar a *reativar o princípio de humanidade*, uma *responsabilidade* como a que dona Santa passa para a juventude para com o cuidado com as águas. Célia então, perguntou às jovens e crianças que ali estavam, se elas assumiam a responsabilidade de auxiliar as anciãs a cuidar das águas, afirmando que o próprio útero, para gerar uma vida, é água. Outras manifestações mais foram em torno do cuidado com as águas, como a de Maria Leusa Munduruku, mulher indígena que luta contra a mineração e teve sua casa queimada em maio de 2021¹⁹⁸. Maria Leusa mencionou a preocupação da mulher munduruku com a criança quando nasce, cujo primeiro banho é com a água que vem da terra e menciona que as mulheres são planta, são a mãe terra, escutam, confiam, plantam, fazem para alimentar e criar o povo. Após sua fala, Célia fez um apelo para que parem de incendiar as casas, parem de incendiar os biomas, pois o fogo que queimou a casa de Maria Leusa jamais irá calar as mulheres indígenas.

Além das águas, Célia falou então do cuidado com o ar, com a respiração, *precisamos curar a respiração do mundo*, desde a percepção de que são os povos indígenas os principais responsáveis hoje pelo cuidado com a respiração da humanidade. Houve então a manifestação de uma anciã pataxó, pedindo para que todos *cuidem do ar*, que as plantas também trazem o ar, reiterando que é preciso agradecer as anciãs e suas experiências, bem como às jovens que estão assumindo o compromisso da responsabilidade, que esse momento da cerimônia será lembrado por muitos anos, como o momento em que *plantaram mentes* para que *no futuro os não indígenas realmente saibam o valor da natureza*, que possam sentir como elas, mulheres

¹⁹⁸ Mais detalhes sobre o ocorrido na matéria do site Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/estao-enganando-nosso-povo-diz-maria-leusa-munduruku-lideranca-que-teve-casa-incendiada-por-garimpeiros/>.

indígenas, que sentem que a terra clama e chora. Ela encerrou sua fala fazendo um canto pataxó e pedindo para cuidar de tudo, das plantas que Deus Tupã deixou para se curar.

Nesse momento, Célia fez uma provocação *se você não se sente sensibilizada é porque não está sujeito a morrer em conflitos territoriais*, como os indígenas estão, mas que, no entanto, todos terão que enfrentar uma *segunda guerra respiratória que é as mudanças climáticas*, e que, se acabarem com todos os povos indígenas, terão matado o *principal princípio ativo* contra essa guerra, terão matado o *pulmão do mundo*. Em um momento próximo a esse, Célia então se direcionou ao entorno da geodésica, onde uma mulher segurava o filho no colo e o amamentava, falando diretamente a ela que, a *solidariedade*, de estar ao lado dos povos indígenas e lutar pela demarcação dos territórios indígenas, não traz benefícios somente para os povos indígenas, afirmando que *é para cuidar do futuro do seu filho*. Sua afirmação foi de que para garantir a respiração de todo o mundo é preciso também a demarcação das terras indígenas. Eu estava ao lado dessa mulher e mãe, e pude notar como esse ato de Célia sensibilizou muitas mulheres não indígenas que acompanhavam a cerimônia do lado de fora da geodésica.

Somos mulheres sementes e não mulheres somente. Somos mulheres sementes e não mulheres somente. Afirmação repetida mais de uma vez por Célia, ao falar sobre as sementes, as partilhas, a multiplicação da vida e que junto com a mulher tem muito mais do que a mulher. As mulheres indígenas enquanto *força do mãeracá que guarda a semente*, que guarda a *ciência da terra e do território*. Célia afirmou que é preciso plantar as sementes, mesmo que as sementes não nasçam, pois mesmo assim terão cumprido sua missão, a de se doar e fortalecer a terra. Nesse momento, Nyg Kaingang falou que como *mulheres-semente* elas estavam ali *compartilhando a vida*, sendo *multiplicadoras* da vida, da luta, da defesa dos territórios, dos rios. Mas, não somente, porque ali elas estavam *fortalecendo o afeto uma pela outra*, de maneira a se fortalecer para enfrentar tantas barreiras que colocam às mulheres indígenas, o ódio, o racismo, as violências com seus corpos.

Ao retomar sua fala, Célia convidou a todas, inclusive as mulheres não indígenas que estavam no entorno da geodésica, a assumir o compromisso de multiplicar essa *semente do reflorestarmentes*. Ao fim, lembrou que elas são as que insistem nos rituais e insistem no afeto, mesmo permanecendo em guerra. No entanto, alertou a todos e todas que *não existe ritual sem a presença, a voz e o corpo de quem grita*. Que o governo pode tentar matar os territórios e acabar com o ministério da cultura, mas jamais conseguirá acabar com o *nosso ministério da cultura*, com o *ministério da nossa ciência*. Ciência que banha, que cura, que

protege. Na sequência de sua fala, iniciou-se dentro da geodésica um ritual de “batizado” de uma criança Kaingang, a filha de Nyg Kaingang.

Nyg convidou todas as mães a trazerem seus filhos para participar desse momento sagrado para o povo Kaingang, explicando que era um momento de *fortalecimento do espírito da criança*, com o uso de uma planta sagrada para os Kaingang, que atua entre esse mundo e o mundo dos ancestrais, com o intuito de que o espírito da criança possa seguir *forte* no mundo e *com coragem para ser uma guerreira*. Participaram do momento Gilda Kuitá Kaingang e Iracema Nascimento Kaingang, ambas anciãs do povo Kaingang. A anciã Iracema fez seus rezos e circulou pela geodésica enquanto conversava com todas as mulheres presentes, pedindo para que todas repetissem algumas palavras em Kaingang, como *Gá* que significa terra. As palavras estavam sendo ditas para conferir *proteção e ajudar a crescer* as sementes e as mudas, para assim fortalecer a mãe terra. Iracema conta então que a vida com a mãe terra, antes dos invasores, *era um jardim*, um jardim feito para o ser humano, para um *viver belo*, onde tinha tudo à vontade, o que a ganância de alguns filhos da mãe terra fez terminar, mas que os indígenas podem ensinar a viver de forma a respeitar e amar a mãe terra, que é a vida, viver em coletividade. Por isso, as sementes que ela distribuiu eram para aqueles que amam a natureza, que amam no coração, para se somarem nessa *responsabilidade*.

Após essas palavras, dona Iracema continuou o batizado da filha de Nyg Kaingang, para ela ser *uma semente que abrirá caminhos*. Sonia Guajajara explicou que o batizado era parte da cerimônia de lançamento do *reflorestarmentes*. Anunciou então, que a partir desse momento, era lançado o projeto das mulheres indígenas do Brasil que, reunidas e mobilizadas por meio da ANMIGA, *apresentam ao mundo o reflorestarmentes*: um grande *chamamento* à humanidade, *uma tentativa de proporcionar a todos os povos do mundo uma nova forma de nos relacionarmos à mãe terra*, que é também uma nova forma de se relacionar entre povos. Afirmou que quando colocam o *movimento reflorestarmentes ao conhecimento e ao acesso de todos e todas é essencialmente sobre a vida e o bem viver*.

Interessante perceber que Sonia enfatizou que elas faziam isso nesse momento, justamente por ser *uma sobreposição sem precedentes de emergências*, a crise climática e ambiental, os efeitos da pandemia, o desemprego, o racismo, a LGBTfobia, o machismo, tudo isso que coloca milhões de pessoas *em situação de vulnerabilidade extrema*, tudo isso *resultado de um projeto exploratório insustentável*, que empurra todos ao *ponto de não retorno*, o que compromete a própria existência no planeta terra. Por isso, elas ali estavam propondo *construir juntas e juntos um projeto de vida e reconstrução*, que se baseie *no encontro entre povos* e, principalmente, *no cuidado com nossa mãe terra*, praticando uma

interação positiva de saberes, isso tudo porque elas negam *esse caminho de morte e destruição* que está posto como dado, como sem saída. Sonia afirmou, então, que é sim possível viver e conviver de outra forma, a partir da *cosmologia ancestral*, onde *cuidar da mãe terra é cuidar dos nossos próprios corpos e espíritos*. Assim, afirmou que *corpo é terra, floresta é mente*, elas desejam *reflorestar as mentes* para que as pessoas *se somem para prover os cuidados tão necessários para o corpo-terra*.

Diante de tais afirmações, anuncia que a plataforma *reflorestarmentes* pretende organizar os *conhecimentos e tecnologias ancestrais* que são preservados pelas mulheres indígenas, para colocá-los a disposição daqueles/as que se preocupam com a vida, com a terra, com o futuro. Esse, segundo Sonia, *é o último chamado da mãe terra, é proteger as nossas florestas e reconectar com a nossa ancestralidade*. Nesse momento, a liderança Braulina Baniwa já havia convidado todos e todas que estavam no entorno da geodésica para adentrar no *útero da mãe terra*, momento em que a liderança Telma Taurepang iniciou um canto indígena, formando um grande círculo de mulheres indígenas e não indígenas, que batiam os pés na terra, fazendo uma dança que proporcionava movimento ao grande círculo.

Sonia disse então que a cerimônia estava encerrada e Célia agradeceu a todas, afirmando que é preciso demarcar os territórios indígenas, puxando a frase de efeito *biomas de pé, fascismo no chão*, com a qual a coletividade se engajou. Eu diria que ela é uma boa “síntese” da confrontação entre efeitos da *política de morte* e as criações políticas das mulheres indígenas. Ela foi seguida pelas frases de efeito *demarcação já e sangue indígena nenhuma gota a mais*, com as quais o grande coletivo também se engajou a repetir. Ao fundo, novamente, muitos gritos de ordem que afirmavam *indígena vota em indígena*. A cerimônia de lançamento do *reflorestarmentes* foi, assim, marcada pelas trocas de saberes femininos indígenas entre gerações de mulheres indígenas de diferentes povos indígenas, desde uma sabedoria ancestral, carregada e cultivada ancestralmente por inúmeras gerações de mulheres indígenas.

Essas trocas foram permeadas por sementes, mudas, água e terra, cujo potencial também esteve no compartilhamento da responsabilidade com o cuidado com a mãe terra e também no cuidado com corpo e espírito, como pude presenciar desde o ritual de batizado da filha de Nyg Kaingang, conduzido junto à mãe e tia de Nyg, delineando uma potente ação de cuidado entre gerações de mulheres Kaingang. As trocas e os cuidados entre gerações de *mulheres-bioma* reforçam a narrativa de interdependência, como afirmou Shirley em outro momento, de que *não existe um bioma sem o outro*, e assim também se dá a construção dessa grande rede de mulheres indígenas. Além disso, os discursos de Célia, Sonia e das anciãs que

participaram da cerimônia, assim como o ato da entrega da semente de pinhão a quem estava no entorno da geodésica pela anciã Iracema Kaingang, demonstram que essa cerimônia foi também um chamado ao compartilhamento da responsabilidade de cuidado com a mãe terra.

A cerimônia de lançamento do *reflorestarmentes* aconteceu no mesmo dia em que a 2ª Marcha saiu às ruas de Brasília-DF. Se, na manhã do dia 10 de setembro de 2021, as mulheres indígenas tomaram as ruas para se opor à *política de morte* e queimar o racismo, o machismo, o fascismo e tudo mais que vem dessa política, na noite do mesmo dia elas divulgam uma proposta feminina indígena para toda a sociedade, um marco histórico, demonstrando o que já havia sido anunciado desde a abertura da 1ª marcha por Sonia Guajajara lá em 2019, que elas, mulheres indígenas, tem muito a ensinar e a propor para o Brasil e para todo o mundo. Diante da proposta delas, eu como uma pessoa com graduação em Engenharia Florestal, fiquei curiosa com o uso do termo *reflorestar* desde as primeiras divulgações de materiais em que o termo é acionado para nomear essa criação política.

No curso de Engenharia Florestal – ao menos na ampla maioria dos casos - somos ensinados de um modo peculiar, não por acaso o termo florestal é precedido pelo termo engenharia. Nesse modo de pensar, a floresta é um recurso a ser manejado e explorado e a sua população é definida em termo de indivíduos arbóreos, sendo desejável a presença de espécies de valor comercial, em termos madeireiros, bem como a maior homogeneidade possível é desejada. Nesses termos, floresta é recurso a ser explorado para fins econômicos. E, por isso, quando se fala em *reflorestar*, o modelo de reflorestamento preferido é, sem dúvidas, a monocultura, por representar maiores possibilidades de ganhos econômicos e melhores condições de “controle” no momento do manejo para fins comerciais.

Por isso, para reflorestamento, há um predominante interesse por espécies arbóreas exóticas, cujo plantio é precisamente planejado, com as árvores dispostas em linhas, em um distanciamento milimetricamente esquematizado. Assim como o manejo que se segue, pois ainda que haja o objetivo de *reflorestar*, o imperativo econômico é o foco principal. Ainda, há também a perspectiva de reflorestamento com espécies nativas, permeado por preocupações ecológicas, embora ainda assim se suponha indispensável um levantamento de espécies, cálculos, ou seja, planejamentos que permitam previsibilidade quanto as possíveis interações ecológicas, para planejá-las e reproduzi-las no reflorestamento. Nos momentos do curso em

que o tema do reflorestamento foi associado a preocupações com mudanças climáticas, foi apresentada ao imperativo da “economia verde”, termo esse fortemente criticado por organizações não-governamentais e movimentos sociais durante a Rio+20, em seu evento paralelo, a Cúpula dos Povos, que acompanhei em 2012.

As preocupações climáticas desde a perspectiva da chamada “economia verde”, são centradas na possibilidade de se calcular a quantidade de carbono sequestrado por espécies arbóreas e supor reduções de carbono a partir disso. É com base nisso que empresas do agronegócio florestal promovem extensas monoculturas de espécies exóticas, inclusive em áreas de conflitos agrários. Cabe considerar que reflorestamento para fins de sequestro de carbono foi, inclusive, reconhecido pelas ONU como uma “medida mitigadora” de grande importância no combate às mudanças climáticas. Noto a partir de minhas recordações acadêmicas que o reflorestamento foi costumeiramente retratado como uma ação posta em prática enquanto ação mitigatória, com vistas a se evitar sanções econômicas e/ou “problemas ambientais”, isso quando outras práticas já comprometeram a capacidade de regeneração de determinado espaço.

No entanto, eu particularmente vejo o termo *reflorestar* desde uma definição mais básica, que é anterior a essas versões tecnicistas, enquanto algo próximo a um replantar e/ou regenerar intencional ou espontaneamente em um lugar devastado, algo como plantar onde antes havia floresta, devastada pela ação humana não comedida. Inclusive, próximo a isso, está a definição do termo *reflorestar* no dicionário “Oxford Languages”, que aponta para um “restaurar a cobertura florestal (de uma área desflorestada) por meio do plantio de sementes ou de mudas de árvores”. E, diante do que acompanhei em campo sobre a proposta de *reflorestar* das mulheres indígenas, percebo que é essa definição menos “refinada” a que mais interessa aqui, pois o *reflorestarmentes* é também sobre plantar onde antes havia floresta, devastada pelas investidas coloniais, ainda que não somente. Por isso, apostei na aproximação entre esse *reflorestar* das mulheres indígenas com a noção de *reclaim*, em seu sentido de “habitar zonas de experiência devastada” (SZTUTMAN, 2018), de recuperar um modo de vida que foi devastado, desde a possibilidade de experimentação e criação no presente (FLORES, 2018).

Com base em Albert (1995), considero que o *reflorestar* que as mulheres indígenas apontam também é uma noção “reorientada como condição política de resistência”, uma “simbolização política complexa e original”, operando de maneira propícia à “mobilização de alianças e movimentos de opiniões favoráveis” por parte da sociedade não indígena, sobretudo, setores preocupados com o avanço das *mudanças climáticas*. Opera-se assim desde

certo nível de aproximação com o discurso sobre *mudanças climáticas*, produzindo um “mal-entendido interétnico” (ALBERT, 1995), operacionalizam-o enquanto meio de abertura de um campo político e simbólico, ainda que não reiterem o duplo imaginário branco acerca da natureza (exploração ou preservação).

Somente nesse caudal, a narrativa do *reflorestarmentes* já opera para importante subversão, na medida em que sua construção em torno da noção de *biomas e mulheres-bioma* descentra da floresta amazônica o debate acerca das *mudanças climáticas*, promovendo assim o ato de devolver centralidade a biomas devastados pela colonização, como Mata Atlântica, o primeiro a sofrer com impactos da colonização, ou ainda o Pampa, que por sua configuração vegetal é o bioma mais esquecido nos debates acerca de mudanças climáticas. Ao centro do debate, se colocam todos os biomas brasileiros¹⁹⁹, como afirmou Shirley Krenak em seu instagram: *a Amazônia sozinha ela não consegue suportar toda a responsabilidade no que diz respeito à questão de equilíbrio climático do universo*, por isso afirma ser preciso *recuperar o que foi destruído em todos os outros biomas*, justamente porque *a Amazônia sozinha não é o pulmão do mundo, o pulmão do mundo são todos os biomas vivos*.

Desse modo, ao falar sobre reflorestar os territórios, os biomas, dirigem-se a sociedade não indígena, afirmando que os povos indígenas vão reflorestar para proteger todo o planeta, sensibilizando o apoio daqueles que são empáticos com as questões climáticas para também com a luta indígena e a demarcação das terras indígenas. Além disso, relacionar o debate sobre mudanças climáticas com o ato de reflorestar territórios indígenas é altamente produtivo para as lutas femininas indígenas, uma vez que, ao incidir de maneira a incentivar o reflorestamento de territórios, também se está operando de maneira favorável à manutenção de mundos indígenas, visto que estão intimamente relacionados com a presença da floresta e, desse modo, até mesmo as *retomadas existenciais* tem certa relação de dependência com a retomada da terra e a “retorno da floresta”. Alarcon (2020), por exemplo, tem evidenciado que com o processo de retomada das terras dos Tupinambás há múltiplos retornos, retorno dos parentes, retorno da terra, retorno das plantas, animais e encantados.

Uma face desse processo de múltiplos retornos pode ser vista por meio dos relatos de Glicéria Tupinambá (SILVA, 2021), que comenta sobre o retorno do manto tupinambá, que ela pode confeccionar a partir de sonhos em que recebia orientação dos encantados. Glicéria afirma que o território precisa existir para que o manto possa viver, sendo uma das condições

¹⁹⁹ Essa afirmação não retira a importância da Amazônia brasileira no âmbito da questão ambiental e de mudanças climáticas. Como evidenciado por Albert (2000), as terras indígenas na Amazônia cumprem papel fundamental para a questão ambiental e de mudanças climáticas, abarcando aproximadamente 50,8 % da superfície da floresta ombrófila densa e aberta da Amazônia legal (ALBERT, 2000).

a necessidade de “ter um território saudável, protegido, com floresta de pé, para os pássaros que habitam na mata” (SILVA, 2021, p. 328). Outro exemplo vem a partir das retomadas Kaingang no Rio Grande do Sul. Segundo Maréchal (2021, p. 559) “os *jãgré*, as araucárias, o alimento, os rios retornam no processo de retomada do território devastado por tantos anos de maltrato”, no entanto, tais retornos que configuram o que a autora chama de *retorno da floresta*, só são possíveis por meio da atuação dos Kaingang que buscam, por meio da sabedoria dos e das *kujá*, maneiras para “fazê-la retornar”, ou seja, o fortalecimento de relações sociais Kaingang que tem por base uma sabedoria ancestral Kaingang, que incide na subversão de resquícios de sistemas políticos impostos pelos não indígena, por meio da recriação de modos de organização político e social.

Em ambos os exemplos trazidos, há uma profunda e complexa relação entre retomadas de terras e o processo de “recuperação florestal” nos territórios, permeadas por uma sabedoria ancestral advinda da relação com outros-que-humanos e lideranças espirituais. *Reflorestar* emerge como uma narrativa altamente criativa, que comporta uma ação política efetiva, que é também uma ação cosmopolítica, que se dá em diferentes níveis, pois está implicada por de um *chamado* à sociedade não indígena e também uma ação de fortalecimento de múltiplas *retomadas*. A cerimônia de lançamento, por exemplo, demonstrou-se um potente espaço de fortalecimento do elo intergeracional entre mulheres, que também é meio para manutenção do elo ancestral entre mulheres, fundamental para processos de *retomadas existenciais*.

Vimos, assim, mais um aspecto do retorno ao feminino, por meio das trocas de elementos e de responsabilidades entre gerações de mulheres de um mesmo povo, trocas essas que parecem operar a favor da circulação de uma imensidão de saberes ancestrais, continuamente repassados entre mulheres. Assim como acontece por meio de tudo aquilo que se presentifica com suas lutas – *corpo, ancestralidade, terra, cuidado* – a ação de *reflorestar* aponta, novamente, para investidas na direção de se reapropriar daquilo que a violência colonial buscou separá-las, engendrando processos contínuos de construção de seus mundos, de vínculos com a terra e com a ancestralidade, reforçando *retomadas existenciais*, de conexões, de potências matriarcais comunitárias, de relações matriciais com a terra. *Reflorestar* - assim como reativar, retomar e o ocupar - opera enquanto um modo de desenfeitiçar e se proteger de feitiços do capitalismo e do colonialismo (FLORES, 2018, p. 41).

Com isso, essas mulheres demonstraram a importância de um modo de ação diretamente vinculado e dependente daquilo que se presentifica por meio da relação entre mulheres e de mulheres com a terra e com a ancestralidade, que é a ação do cuidado, que ali

elas levam ao patamar da ação política e do movimento político das redes de mulheres indígenas. Com isso, elas deslocam a figura de uma terra totalmente disponível à manipulação e exploração humana. Subvertem, com isso, quaisquer noções de *reflorestar* vinculadas ao imaginário colonial acerca da natureza, convertendo *reflorestar* em um *compor com* para *cuidar com*. Se, diante da legislação, *reflorestar* é dado enquanto uma obrigação para se evitar sanções econômicas, com as mulheres indígenas *reflorestar* emerge enquanto um modo afetivo e também um modo ético, uma ética da responsabilidade compartilhada (BELLACASA, 2012; 2017)²⁰⁰, necessária para a manutenção da vida. Como mencionou Sonia, o objetivo é também que a humanidade retome essa responsabilidade coletiva, que as pessoas se somem para prover os cuidados necessários com a mãe terra. É com as formulações de Maria Puig de la Bellacasa que busco trilhar um diálogo frutífero entre a noção de cuidado e a proposta de *reflorestar* das mulheres indígenas. A autora se apoia na extensa produção feminista sobre o cuidado para trazer um potente questionamento, por meio do qual contrapõe a busca por “soluções tecnológicas” para os problemas atuais como partir de um convite a “levar a sério” a questão do cuidado em suas dimensões: trabalho, ética e modo afetivo.

Bellacasa (2017) aponta a noção *of care* em um duplo sentido, de *cuidar* e de *se importar*, como modo de operar com uma distinção à noção do cuidado, de maneira a torná-la um imperativo do envolvimento, que muito ressoa com a noção de *reenvolvimento* que menciona Célia, em contraposição à noção de desenvolvimento. Em Bellacasa (2012; 2017), o *cuidado* aparece como imperativo de envolvimento, um *modo afetivo* de tornar-se com. Desse modo, implica uma ética de participação ativa na tarefa de cuidar enquanto também forma de se responsabilizar e assumir um *compromisso especulativo*, uma vez que, *cuidado* remonta a um fazer de todos os dias, por vezes invisibilizado e/ou negligenciado e que nem sempre é confortável, mas que precisa ser feito para se garantir a manutenção da vida e da relação com outros (humanos e outros-que-humanos), o que também implica cultivar relações de cuidado em diversidade, por vezes implicada por dissensos.

O *dissentir-por-dentro*, dissenso de que fala a autora (BELLACASA, 2012), implica o fato de que tornar-se com remete a relações em que não se deve buscar a dissolução das diferenças, reconhecendo a importância de cultivar a heterogeneidade. Essa perspectiva implica considerar o cuidado desde um tornar-se com que reconhece que relações, inevitavelmente, implicam dissensos. Assim, o *cuidar com* é sobre *compor com*, o que

²⁰⁰ Há também a dimensão do cuidado como trabalho.

mulheres indígenas demonstram fazer muito bem quando transformam seu *compor com* a mãe terra em um ato de trazer à sociedade não indígena um problema a partir dessa relação, um *chamado* que faz emergir as consequências de nosso *habitar colonial da terra*. Portanto, para *tornar-se com* e *cuidar com* é preciso apostar nas conexões, para pensar cuidado como algo relacional e não uma “ética moralizante”.

Diante do *chamado a reflorestar*, penso próximo de Maizza (2021) em sua aproximação com a noção de cuidado frente à relação de mulheres Jarawara com seres-planta, *reflorestar* como um *cuidar com* que é uma experimentação-convite de mulheres indígenas, para nos engajarmos a pensar um mundo em que as pessoas tomam decisões na presença daqueles e daquelas que irão encarar as consequências, o que inclui também outros-que-humanos, como os encantados, a terra, a água, as plantas, os animais, a vida, o que implica reconhecer “a vida na terra como interdependente e relacional” (MAIZZA, 2021, p. 196). Assim, o compartilhar da responsabilidade com o *cuidado* se torna uma espécie de ética do envolvimento, que permite emergir a perspectiva de possibilidades outras, desde ações de *cuidar com* a mãe terra, que é uma forma de relação com a mãe terra, de *compor com*.

Maizza (2021, p. 197) aponta que “é no projeto político do cuidar” que se apoia a luta das bruxas neopagãs ecofeministas, onde o cuidar é também uma forma de cura e isso ressoa com a proposta política das mulheres indígenas brasileiras. Com o *chamado a reflorestar*, somos convidados a refletir sobre nosso modo de vida e de relação com a terra. Como disse Sonia Guajajara, o intuito é *proporcionar a humanidade uma nova forma de se relacionar com a mãe terra*, ou então no que Célia Xakriabá costuma dizer, que elas não querem esse modelo de desenvolvimento que está aí, elas propõem um *reenvolvimento*, necessário para a *cura* da Terra. Em um de seus discursos, Célia comentou sobre o processo de *cura* estar intimamente relacionado com a capacidade do ser humano *aprender a não só ser gente*, porque *só sabe ser humano aquele que sabe ser onça, ser planta, ser água, ser semente, ser natureza*.

Reenvolver, se engajar no cuidar com é também, com isso, uma forma de curar os corpos por meio da forma de relação com a terra. Lorena Cabnal (2015) fala sobre a *reciprocidade da teia da vida*, enquanto reconhecimento da relação dos corpos com a natureza como uma relação recíproca, uma relação que faz a vida, que tece a vida. A autora também considera que é na natureza que estão os elementos e energias que revitalizam os corpos que foram mutilados pelos sistemas patriarcais, que desaprenderam a erotizar para além da relação entre corpos-heterossexuais, o erotizar dos corpos com a natureza. É diante disso que ela propõe a *cura* como caminho cósmico-político, enquanto um recuperar a

ternura, ternura que oferece a energia vital na rede da vida, capaz de desmontar a relação de poder imposta entre corpos e contra a natureza. Assim, Cabnal (2015) propõe que não há apenas uma maneira de cura como caminho cósmico-político, mas que é evidente que esse os caminhos devem ter proximidade com “curar os corpos a partir de sua relação com a terra”.

Célia Xakriabá (CORREA XAKRIABÁ, 2022, p. 26) também afirma que as mulheres indígenas e sua proposta de *reflorestar* são *uma possibilidade de cura*, mas também reitera que elas não pretendem *ser a resposta única*, o que elas buscam é construir respostas junto com a humanidade e pensar que a relação com a natureza é um compromisso importante para pensar a cura da terra. É preciso, com isso, considerar aquilo que aponta Núñez (2021) acerca da ideologia colonial como um sistema de pensamento, que a autora chama de *sistema de monoculturas*, onde se localizam a monocultura da fé, a monocultura dos afetos, a monocultura da sexualidade e a monocultura da terra, sistema que opera para o Um e assim antagoniza com o princípio da floresta, pois esse é necessariamente múltiplo (NÚÑEZ, 2021), motivo pelo qual cosmogonias indígenas são anticoloniais, visto que não buscam imposição de uma perspectiva única. É por isso que a luta passa por também combater a monocultura da mente, *reflorestar mentes*.

Com o *reflorestar* estamos diante de uma luta feminina indígena que delinea uma potente *receita de resistência* (SZTUTMAN, 2018), altamente criativa, que convida ao estabelecimento de alianças, ao repovoar o imaginário, ao compartilhar de responsabilidades, ao *compor com* como *cuidar com*, e à experimentação de novas formas de se relacionar com a terra. Do mesmo modo, *reflorestar* os territórios é também promover um “retorno da floresta”, como ato de barrar *matricídios* e assim retomar/reactivar potências femininas para subverter a *monoculturação* da vida. Delineia-se, assim, uma perspectiva anticolonial²⁰¹ advinda de mulheres indígenas, tanto lideranças quanto grandes pensadoras que conduzem seus povos desde sabedorias matriarcais e relações matríciais com a terra, porque também é sobre a manutenção de infinitas retomadas quando mulheres indígenas decidem por *reflorestar mentes para a cura da terra*. Retomar e reflorestar se alinham à afirmação de Célia, de que *ainda dá tempo*, pois aqui não se trata do tempo *do relógio* e sim de processos contínuos, lutas contínuas, cuja noção de tempo linear se perde nas conexões que a luta no presente faz entre passado e futuro, conexões que recriam mundos atravessados pelo contato colonial.

²⁰¹ Opto aqui pelo uso da noção “anticolonial” em consonância com a forma como a pesquisadora indígena Geni Núñez (2021) nomeia cosmogonias e lutas indígenas e também a forma usada pela rede Wayrakunas de anticolonizar como “romper com tudo aquilo que serviu ao projeto colonizador”/“superar a amarga herança colonial” (KAYAPÓ, FLORES E SANTOS, 2021).

Figura 53 - Imagem de lançamento do Reflorestarmentes – 2021.



Fonte: Site da ANMIGA.

Figura 54 - Noite da cerimônia de lançamento do reflorestarmentes na tenda geodésica durante 2ª MMI – 2021.



Fonte: arquivo pessoal.

6 EPÍLOGO: CHAMADO FEMININO INDÍGENA

Querem silenciar os tambores dos terreiros e o som dos maracás, para que os únicos sons audíveis sejam os das motosserras, das balas e do desalento. Célia Xakriabá – Publicação vinculada à campanha “Chamado Pela Terra”, de incentivo a candidaturas femininas indígenas nas eleições de 2022

Essa tese de doutorado começou a ser gestada durante o primeiro ano de governo Bolsonaro e, com isso, sua construção se deu em paralelo aos quatro anos desse governo. Portanto, toda a escrita se deu em meio aos incessantes acontecimentos que noticiavam os efeitos práticos de *política de morte* em curso, que atualiza violências coloniais. Os feminicídios de Ariane, criança Guarani e Kaiowá, e de Augusta Ferreira, mãe da MC Anarandá, são infelizmente notícias da continuidade das violências com o corpo território das mulheres indígenas. Tantas perdas ocasionadas pela pandemia de covid-19 junto à negligência por parte do Estado. Yanomamis desaparecidos, mulheres e crianças Yanomami violentadas pelo garimpo ilegal. As mortes de Bruno e Dom que denunciam a forma com que defensores da terra e dos povos indígenas são tratados nesse país. A região de maior número de povos indígenas isolados sendo tomada pelo narcotráfico. O vídeo emblemático que circulou em redes sociais, no qual se mostra o encontro entre indígenas Guarani cantando durante protestos contrários à tese do marco temporal em junho de 2022 e o policial com a mão na arma, em posição de prontidão para sacá-la e apertar o gatilho.

Foi um grande desafio escrever essa tese diante de um contexto de aumento das investidas anti-indígenas, aumento das notícias de mortes e violências com os corpos das mulheres indígenas e pela ocorrência de uma pandemia mundial e todas as perdas envolvidas. Como afirma Achille Mbembe (2018) esses são também novos tempos, tempos de *necropolítica*. A morte e o terror se intensificam e se estendem a todos e todas. Nos últimos anos presenciamos o avanço da fome, a criminalização do aborto, o aumento do preço da cesta básica, o desemprego, a precarização, os negacionismos. E não somente, pois estamos diante da gravidade das mudanças climáticas, caminhamos em direção ao colapso, ainda que também vivenciemos certo negacionismo climático. Se isso não é o fim do mundo, não é o tempo das catástrofes, o que seria? A grande questão aqui é que mesmo assim as mulheres indígenas cantam, dançam, ritualizam. E assim lutam. Elas há tempos já estão engajadas em garantir um futuro. Mas não um futuro simplesmente, e sim “um futuro que não seja bárbaro” (STENGERS, 2015, p. 19).

Caminho em direção do fechamento do processo de escrita da tese trazendo as palavras de Célia Xakriabá acima citadas, veiculadas no Instagram em março de 2022, no dia

de lançamento da Campanha *Chamado Pela Terra*, campanha de incentivo a candidaturas femininas indígenas nas eleições de 2022. As menciono, pois trazem um resumo interessante da política das indígenas mulheres. Primeiro, porque denota um protagonismo feminino indígena que cada dia vem ganhando mais visibilidade, em espaços diversos, que vão desde suas aldeias até universidades, movimentos e política institucional e de Estado. Segundo porque a referência aos tambores e os maracás dá vistas a políticas de vida, povoadas por inúmeras presenças, em oposição a uma *política de morte*, que elimina florestas e tudo o mais que a habita, apaga corpos e outros-que-humanos e assim desencanta. E, terceiro, porque também informa que indígenas mulheres, de escuta sensível, corporal, sensorial, encontram diversas maneiras para ser possível prolongar o *chamado da terra*.

Nas narrativas das mulheres indígenas, ouvimos falar da *mãe terra*, essa entidade materna dotada de agência, que cuida, mas que também se ira, se revolta, diante dos maus tratos, da falta de cuidado por parte da sociedade não indígena e seu habitar colonial. Retomo aqui a resposta de Sonia à jornalista, de que a mãe terra já escreveu essa carta que nós esperamos, ela escreveu *gritando com os seus sinais que já ta dando ao mundo*, embora nós não indígenas esperássemos por uma carta escrita em *pele de papel*. A terra chama, grita, pede socorro, ações-mensagens da terra que chegam como um acontecimento. Estamos assim, diante da “intrusão de gaia” de Stengers (2015), esse acontecimento envolto por múltiplos processos, a exemplo dos ecológicos como mudanças climáticas e extinção de espécies, frutos desse modelo de sociedade, desenvolvimentista, capitalista, que desestimula a arte de se *prestar atenção*. E, sobretudo, penso que as mulheres indígenas estão dizendo e demonstrando que é fruto também da imposição colonial, enquanto contínua tentativa de *monoculturação*, como fala Célia, que é da terra, mas também das mentes.

Para Sztutman (2021), a intrusão de gaia além de uma reação, é também uma espécie de chamado de sobrevivência, para pensar a urgência de recriar uma inteligência coletiva e imaginar novos mundos. Diante do chamado de Stengers, a sugestão de Sztutman (2021) passa justamente pela urgência de uma conexão efetiva entre as ciências modernas e as ciências indígenas, uma espécie de retomada do animismo, como pela figura de Gaia, como forma de se deixar de despersonalizar rios e montanhas como apenas resíduos para a exploração. Nesse caudal, o *chamado da terra*, de certo modo, implica investidas para a sensibilização da escuta da sociedade não indígena, uma vez que, a escuta do branco, como aponta Davi Kopenawa, está envolta por certa surdez.

A mente dos grandes homens dos brancos, ao contrário, contém apenas o traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. Com isso, seus pensamentos não podem ir muito longe. Ficam pregados a seus pés e é impossível para eles conhecer a floresta como nós [...]. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 468).

Se hoje as mulheres indígenas falam em *chamado* é porque existe uma escuta sensível, sensorial, que implica outras formas de linguagem, que não se dão desde a crença da representação. Para os Yanomami, o pó de *yãkoana*, que vem das árvores da floresta, permite a comunicação com os *xapiri* por meio de sonhos. Para o povo Guarani, manter o cuidado com o corpo de *Nhandesy*, para ela não ficar sem paz e o mundo não adoecer, e assim o ser humano não ser atingido. No relato de Jozileia Kaingang, a prática de enterrar o umbigo junto ao pinhão e a espiritualidade como meios de manter a conexão com a terra, e assim ter condições de ouvir seu chamado. Para Cristiane, a escuta por intermédio da vivência cotidiana no território Pankararu, junto aos rios, matas, plantas, animais. Ou ainda, por meio de cantos, danças, movimentos, por meio também de retomadas de terra e os consequentes retornos, como o retorno da floresta e tudo que nela habita.

Como lembra Starhawk (2018, p. 55), o mundo inteiro se comunica conosco, a “magia” de que fala é essa arte de abrir e ouvir profundamente essa comunicação. São diversas maneiras de se ouvir o que a terra, a floresta, os seres mais-que-humanos falam, como disse Jozileia, a forma por meio da qual se dá o *chamado* depende muito do contexto, é situado. Portanto, assim como o apelo à escuta contido no livro “A Queda do Céu”, as marchas também foram acontecimentos de anúncio àqueles que têm dificuldades de ouvir, na tentativa de contornar certa surdez à que nossa sociedade não indígena está imersa, sendo um apelo também à multiplicidade, que passa pelo “princípio da floresta” (NÚÑEZ, 2021), contrário à *monoculturação*. *Reflorestar* é também um conceito em forma de escuta, é sobre dar atenção àquilo “que insiste”, como fala Stengers (2015, p. 12), mas enquanto um instrumento que se opõe à narrativa do herói, mais próximo de uma sacola, um recipiente (LE GUIN, 2021), algo em aberto, que permite experimentações variadas.

Por meio das marchas e da criação da ANMIGA, o *chamado da terra* é prolongado desde uma rede de composição de diferenças. É prolongando com a ocupação de diversos espaços por corpos femininos indígenas, desde um histórico organizativo de mulheres indígenas, que não é recente. Isso ressoa com o jargão que surgiu durante a 2ª marcha, do *chama, chama, que elas vêm*, tantas e tantas vezes pronunciados por Puyr Tembé para descontrair durante as atividades do evento, e que faz certa alusão ao fato de que mulheres

indígenas não titubeiam diante do *chamado*. Essa composição se dá desde noções como *parentas*, que não as iguala, mas as coloca em relação de aliança e conexão. O *chamado* opera como um motivador dessa composição de diferenças.

E essa construção comum, desde um núcleo unificado, maior do que aqueles locais/regionais das delegações que chegam na marcha, é necessário para contraporem a *política de morte* e reivindicarem suas demandas diante do Estado, embora os grupos e delegações se diferenciem significativamente durante as marchas, evitando o apagamento da diferença em nome do homogêneo. Como se menciona muito durante os eventos que as mulheres indígenas são diversas, ainda que *parentas*, anunciando que a luta feminina indígena é feita também de processos de composição e oposição. Nesse ínterim, a marcha nacional representa o ponto máximo de encontro entre mulheres indígenas, desde uma série de ações e organizações locais/regionais, e também de ocupações de espaços diversos. A marcha se dá desde uma luta nas ruas por garantia de direitos, ação corporificada, cosmocoreografia, um potente levante feminino indígena, que é pela vida, pois se opõe veemente contra uma *política de morte*, que impede o movimento e aniquila a multiplicidade.

Essa rede de mulheres indígenas, com suas presenças, transforma o chamado em proposta feminina indígena, em chamado feminino indígena, na medida em que o estende, prolonga, “para dentro” e “para fora”. Produz-se assim, com o *reflorestar*, um duplo movimento: transforma o chamado da terra em um chamado feminino indígena “para dentro”, no sentido de uma *retomada existencial*, que é também um chamado feminino indígena “para fora”, mas não enquanto um modelo de luta, e sim um chamado de luta pela *mãe terra*, uma receita de resistência. “Para dentro” se refere ao fato desse chamado ser também um movimento interno de *retomada existencial*, incentivado por parte de mulheres indígenas, que parece se realizar com as coletividades indígenas nos contextos locais, mas que tem sido elaborado e incentivado discursivamente também no âmbito da rede ANMIGA e também sido realizado e reforçado nos momentos de encontro para a luta, como nas marchas.

Vejo esse processo que referencio como “para dentro” em consonância com o apontado por pesquisadoras/es que acompanham contextos indígenas locais, a exemplo de Rosa (2020) em relação ao contexto de retomada Kaingang na bacia do Alto Uruguai do Rio Grande do Sul, Gibram (2021) quanto às retomadas do coletivo *Nên Ga* da juventude Kaingang no Paraná, de Maréchal (2021) em relação às retomadas Kaingang no Rio Grande do Sul, Alarcon (2013a; 2013b; 2014; 2020) quanto às retomadas dos Tupinambás do Nordeste Brasileiro e Seraguza (2019) e Corrado (2020) em relação a contextos de retomadas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. De diferentes maneiras, as pesquisadoras e o

pesquisador tratam de processos que de alguma forma se aproximam daquilo aqui nomeado como *retomada existencial*. O que me parece ser importante é notar que, em consonância com contextos locais, como os citados, os encontros nacionais como as marchas também se tratam de momentos em que se reiteram retomadas.

É possível então pensar em conexões parciais com pesquisas que trabalham com a noção de *forma retomada*²⁰², onde se fala em “linguagem de ação coletiva e política da mobilização indígena” (ALARCON, 2013b), “linguagem de demandas sociais coletivas” (CRESPE E CORRADO, 2016) e/ou “regras de luta” (CORRADO, 2020), formas de criar conexões entre ações contemporâneas de diferentes coletividades em luta, em diálogo a com *retomada existencial* desde a noção de *reclaim*. Estaríamos então a falar da “forma marcha” como também uma “linguagem de luta”, forma de mobilização apreendida por meio das movimentações nas ruas de Brasília, onde essas mulheres reencantam a política ocidental. Elas fazem marchas como festas e guerras, as fazem trazendo presenças que habitam mundos indígenas, se movimentando, discursando, cantando, dançando, ritualizando, reiterando *retomadas existenciais* que são também investidas na manutenção de relações matriciais com a terra e com outros-que-humanos.

Quando o chamado é posto “para fora”, a proposta dessa rede de mulheres indígenas é para *reflorestar*. Poderíamos aqui fazer algumas conexões com a ideia de “chamado zapatista” (MOREL, 2018). O zapatismo é entendido enquanto movimento mundialmente conhecido por construir toda uma existência de maneira autogestionada e independente do Estado mexicano, conforme as considerações de Morel (2018; 2019). Nesse sentido, penso o *reflorestar* desde certa aproximação com a “Sexta Declaração da Selva de Lacandona”²⁰³, que é apontada pela autora enquanto uma convocatória zapatista que propõe composição com outras pessoas e movimentos do México e do mundo. Essa convocatória da “Sexta” não se pretende enquanto um modelo, para unir todos abaixo de uma única direção, e sim ser uma composição de diferenças, pois sua riqueza está na diferença, heterogeneidade e autonomia nos modos de caminhar (MOREL, 2018).

Ressoa, dessa forma, como uma proposta de composição, para todos e todas que queiram compor com mulheres indígenas para *reflorestar*, todos e todas que atendam ao chamado como “uma possibilidade de outro futuro no presente” (MOREL, 2018, p. 110).

²⁰² São estudos que se inspiram na “forma acampamento” proposta por Lygia Sigaud, com destaque a Alarcon (2013b) que propôs inicialmente a ideia de “forma retomada”. A forma retomada que Alarcon (2013b) propõe é permeada por razões históricas, políticas e cosmológicas.

²⁰³ “uma proposta zapatista de composição com outras pessoas e movimentos do México e do mundo. Ela se estabelece a partir da Sexta Declaração da Selva da Lacandona.” (MOREL, 2018, p. 109).

Esse caminho de morte e destruição: este caminho não queremos e nem podemos trilhar, é o que afirmam no documento Manifesto Reflorestarmentes.

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. [...] A Plataforma Reflorestarmentes organiza os conhecimentos e tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados por nós, mulheres indígenas, e os coloca à disposição de todas e todos que compartilham conosco a preocupação com nossas vidas, com nossa terra, com nosso futuro. (Trecho do Manifesto Reflorestarmentes - 2021).

Para tanto, semelhante ao apontado por Morel (2018, p. 107) acerca do zapatismo, penso que o chamado não se desenvolve enquanto um “programa político oco pairando sobre o mundo”, tampouco “inventa as lutas”, isso porque o chamado “recupera, traduz, atualiza” uma pluralidade de modos de habitar a terra, a partir de mulheres indígenas. É, portanto, um chamado de mulheres indígenas para o mundo, desde diferentes vias. “Segurando a cultura”, como fala Célia. Na educação. No movimento indígena. Na política institucional. Na relação com outros-que-humanos. Nas retomadas de terra. Nas contínuas retomadas existenciais. E com o chamado ao *reflorestarmentes* pelo qual convocam a sociedade não indígena a compartilhar a responsabilidade de *compor com* enquanto um *cuidar com*.

Portanto, essa sensibilização para com a sociedade não indígena é com vistas à ação, para que façamos também algo, que a responsabilidade seja compartilhada. Com elas nos engajamos na tarefa de *cuidar com*, que compartilham com seres outros-que-humanos e nos convocam a também assumir nossa parte de responsabilidade. É por isso que, para além de ocupar espaços com seus corpos e presenças, essas mulheres também estão propondo, com seus corpos e presenças, experimentações de resposta à “intrusão de Gaia” que, em síntese, convocam novas formas de resistir às investidas coloniais/capitalistas e de se relacionar com a mãe terra, diferente de nosso *habitar colonial da terra*. Ambos os movimentos do *reflorestar*, “para dentro” e “para fora”, não estão dissociados, são diferentes nuances da luta feminina indígena contemporânea. Sinalizam, simplesmente, que o *chamado* não pode ficar retido nas marchas, ele precisa ressoar.

Nas marchas, as mulheres indígenas não se veem desde uma identidade comum, mas elas apostam no fazer parentesco, em serem *parentas* e em formar alianças que extrapolam coletividades indígenas. Da mesma forma, quando falam em *mãe terra* ou na terra como *parenta*, apostam em um devir com a terra, um tornar-se com a terra, apostam em um *compor com* como *cuidar com*, diferentes formas de (re)criar vínculos com a terra e de criar um modo de se responsabilizar, no qual todas e todos possam se somar. Essas apostas parecem se

encontrar com as provocações da quilombola Ana Mumbuca (2020), que com sua escrita poética deixa o questionamento: “quais e como estão sendo as suas alianças?” (MUMBUCA, 2020, p. 11). Em outras palavras, diante da festa mortal do capitalismo/colonialismo, a questão que a autora coloca faz ressoar uma aposta em modos de vida quilombolas que implicam a negação sistemática a se participar dessa festa mortal que está posta, que insistem em criar outros territórios existenciais e alianças para se seguir divergindo dela.

Assim como lembra Stengers (2014), nós pesquisadoras/es, se quisermos ajudar, precisamos de ajuda, precisamos contar histórias – nem apocalípticas, nem messiânicas – que envolvem “responsabilidade”, *respons-ability* de Donna Haraway: aceitar que o que nós acrescentamos ao mundo faz diferença no mundo, e ser capaz de responder por essa diferença, pelo fato de que, ao fazer diferença, apostamos em alguns modos de viver e morrer e não em outros. Em que modos de viver e de morrer estamos apostando e colocando nossa escuta a serviço? O pior que pode acontecer, também alerta Stengers (2015) é deixarmos aos grandes homens, comprometidos com o lucro, que decidam por nós como agir, apontando “soluções plausíveis” em uma utópica disputa com Gaia. Eles, que se dizem nossos responsáveis, ao gerir também aquilo que nos ameaça, estão limitando nossos horizontes, pensamentos, criatividade e imaginações. Em contraposição, assim como o chamado do zapatismo e a provocação quilombola, o chamado feminino indígena demonstra que o projeto do Estado-Nação e do capital não triunfou, pois nem as lutas são únicas e tampouco os humanos são os únicos a habitar essas lutas. O projeto colonial de monoculturação da terra, das mentes, da vida – e também das lutas - esbarra na insistência feminina indígena em *reflorestar*.

No momento em que concluía a escrita da tese, pude acompanhar a primeira mesa de debate composta exclusivamente por mulheres indígenas na história da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM, que ocorreu no dia 11 de novembro de 2022. A mesa “Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra” foi composta por nove mulheres indígenas, oito estudantes da UFSM de diferentes etnias (Terena, Kaingang, Xipaya, Xakriabá, Maxakali, Guarani) e com a participação da cacica Clécia Pitaguary, e foi parte da programação da 1ª edição do evento “O Brasil é terra indígena” promovido pela Liga Acadêmica de Assuntos Indígenas - Yandê UFSM, em parceria com o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas – NEABI UFSM e os cursos de Licenciatura e Bacharelado em

Ciências Sociais da UFSM. Foi um momento ímpar, onde nós, estudantes e professores não indígenas, sentamos no auditório para escutar mulheres indígenas.

Após o momento dedicado às falas das diversas indígenas que compunham a mesa, foi aberto um momento para perguntas do público ouvinte. Entre vários questionamentos feitos, um deles foi buscando a opinião das mulheres da mesa acerca do feminismo. Rayane Xipayá, estudante indígena de Relações Internacionais, foi quem respondeu ao questionamento e em sua fala demonstrou um cuidado em deixar evidente que sua resposta se dava a partir da sua vivência junto às lideranças de seu povo e, portanto, não representava o posicionamento de toda a diversidade de mulheres indígenas. Ao falar sobre sua opinião acerca do feminismo, disse que em alguns aspectos a luta delas tinha sim “semelhança” com a luta feminista, mas que no seu povo a luta das mulheres não é nomeada como feminismo, que é um termo “estrangeiro” para a maioria das mulheres que vivem nos territórios indígenas.

Afirmou então que as mulheres à frente da luta de seu povo preferem considerar que *a gente empodera, nossa missão é empoderar* e concluiu sua fala afirmando que para o seu povo *quem passa a cultura é a mulher*. Em outro momento, a estudante afirmou que o que elas precisam, principalmente, é de *terra demarcada*, para viver de acordo com seus modos de vida, e que isso ninguém precisa *entender*. O fato de a estudante ter escolhido a noção de *empoderar* - e de ela ter sido colocada em diálogo com a percepção de que *quem passa a cultura é a mulher* e com a importância dos processos de demarcação - me faz pensar em não ler o seu *empoderar* exclusivamente como uma busca por autonomia individual, de a mulher vir a ter o poder de participação social. Pessoalmente, vi o uso da palavra de acordo com aquilo discutido no segundo capítulo, pela ótica das “técnicas de empoderamento” de Pignarre e Stengers (2015), de receitas que são sempre minoritárias, situadas: apostas nos modos de se “desenfeitiçar” por meio da retomada da força que vem da ancestralidade e das inteligências coletivas, para reativar/retomar potências femininas indígenas que tentaram destruir, e assim (re)criar e experimentar processos de autodeterminação no presente.

Soou muito interessante, portanto, o fato da palavra usada por ela ter sido *empoderar*. Imagino que muitas “interpretações” poderiam ser feitas diante de tal escolha, inclusive a de que isso seria “apenas” uma forma de “tradução” para as mulheres indígenas não familiarizadas com o feminismo. Eu escolho apostar no mesmo caminho apontado por Primo dos Santos Soares (2021), de que mesmo com diálogos com movimentos feministas, elas se mobilizam, primeiramente, pelos seus movimentos *originários*, as suas práticas e ações se orientam principalmente pelos conhecimentos vinculados a suas coletividades, seus territórios e suas lutas indígenas. Nessa esteira, durante a mesa também foi citado o quanto importante é

para elas que ali estavam poder se espelhar em mulheres como Sonia Guajajara e Célia Xakriabá, mencionadas como aquelas que estão à frente da ANMIGA e das marchas.

Reitero com isso, que ainda há muito a se pensar acerca dos efeitos criadores das marchas, tanto para as indígenas como em relação ao nosso fazer científico. Além disso, com o aumento contínuo de suas presenças nas universidades, é muito provável que sejam elas, indígenas mulheres, que cada vez mais protagonizem estudos acerca de suas lutas e mobilizações, a exemplo da futura tese de doutorado de Jozileia Kaingang que trata das mulheres indígenas e(m) movimentos e suas redes, e da futura tese de doutorado de Ana Manoela Primo dos Santos Soares, sobre movimentos de indígenas mulheres desde o contexto de Oiapoque - AP.

Assim concluo essa tese, ciente de que ela chega “ao fim” não porque há um ponto final no trabalho possível diante das marchas e do tema de pesquisa, mas sim porque há uma conclusão na tessitura das descrições, das relações que eu fui capaz de tecer em acordo com aquilo que acompanhei em campo. Visualizo também que muitas questões se abrem para a própria ciência, essa arte de fazer fatos e mundos. É com estas últimas que gostaria de iniciar as palavras finais dessa tese, com as “desacelerações” que a marcha põe em voga. Nesse sentido, relembro o início do percurso, em que me vi instigada a pensar desde movimentações políticas e lutas pela terra protagonizadas por outros sujeitos que não a categoria de campesinato a que estava mais habituada e, portanto, gostaria de apresentar breves conexões parciais entre as descrições realizadas na tese e os questionamentos iniciais que abriram os caminhos desse percurso, apontando então alguns efeitos criadores para a ciência.

Com a tese, busquei demonstrar a forma com que as indígenas mulheres e as marchas, ao evocar a noção de *presença*, dão corpo e consistência a um modo de presentificar aquilo que compõe seus mundos, para compor também suas ações políticas. Desse modo, me parece ser possível afirmar que aquilo que se presentifica não leva à formação de um sujeito político da maneira como prevê a filosofia política ocidental, exclusivamente humano, pois trouxe à cena política outros-que-humanos e suas potências de agir. Nesse processo de presentificação se conectam forças de um passado para atuar no presente, para compor a ação política dessas mulheres. Essas presenças, descritas desde as noções de *corpo*, *ancestralidade*, *terra* e *cuidado*, evidenciam um retorno ao *feminino*, que incide no movimento indígena como um processo de “rearticulação”, desde o reconhecimento do poder e do protagonismo feminino, que agora passam ao primeiro plano nas mobilizações indígenas contemporâneas, reiterando os processos de *retomadas existenciais*.

Isso me leva a reafirmar a importância da noção de *reclaim*, em seu sentido de retomada, para se pensar mobilizações (femininas) indígenas contemporâneas. Do mesmo modo, estimo se a potência da noção poderia ser estendida para se pensar desde outros contextos, como diante da pluralidade de sujeitos que compõem o rural brasileiro e novos contornos de suas mobilizações contemporâneas²⁰⁴. Nessa esteira, também vislumbro a possibilidade de estudos que se atentem a estabelecer conexões – sem ignorar a potência das diferenças - entre lutas de mulheres indígenas e lutas de mulheres camponesas e quilombolas, principalmente no que se refere à maneira como a noção de cuidado vem sendo transposta em reivindicação e luta política (em acordo com os apontamentos feitos na tese). Outro ponto se dá desde uma inferência acerca da importância em se levar ao campo dos estudos sociológicos sobre lutas pela terra uma necessária maior atenção à influência do mito da democracia racial em nossos estudos e da racialização no acesso à terra no Brasil.

Parece-me também interessante reafirmar algumas considerações feitas ao longo do texto, no que tange à observação de certa dimensão pragmática em torno das ações de indígenas mulheres, que saem às ruas de Brasília porque suas vidas e seus mundos encontram-se ameaçados. Assim, saem às ruas para defender seus corpos e reivindicar suas presenças em diferentes espaços, ao mesmo tempo em que reiteram que *a luta pela mãe terra é a mãe de todas as lutas*, que a luta feminina indígena se dá em conexão com a luta pela terra, fundamental para a construção de seus mundos. E, não menos interessante, rompem com códigos tradicionais de manifestações políticas, pois fazem isso discursando, mas também cantando, dançando e ritualizando. Nesse âmbito, estabeleci conexões com as mobilizações antinucleares de ecofeministas na década de 1980 de que fala Emilie Hache (2016), nas quais mulheres diversas inventam suas próprias formas políticas e reativam (*reclaim*) uma articulação entre mulheres e natureza, de maneira a questionar o dualismo cultura/natureza.

Em marcha, as indígenas mulheres apostam em reativar/retomar uma articulação entre mulheres e terra, sobretudo transformando-a em uma provocação para a sociedade não indígena, de que existem outras relações possíveis com a terra que não o nosso *habitar colonial da terra*. O compor com a terra, tornar-se com a terra de maneira a *cuidar com* é um bom exemplo de uma proposta que emerge em torno de suas mobilizações e toma forma de ponte para alianças entre mundos diversos, ante as múltiplas ameaças que espreitam a todas e

²⁰⁴ Aqui poderíamos pensar conexões parciais com mobilizações camponesas e suas tentativas “pragmáticas” de estabelecer uma articulação entre mulheres e natureza. Também para pensar lutas protagonizadas por quilombolas, povos faxinalenses, caiçaras, benzedeiros, todos esses setores que costumam ser alocados sob o “guarda-chuva” da noção de “povos tradicionais”.

todos nesse tempo das catástrofes. Suponho que, se em suas ações elas evocam uma articulação com a terra com certa “tranquilidade”, é porque seus mundos não foram “envenenados” pelo dualismo cultura/natureza. Por isso, longe de reiterar um essencialismo patriarcal – de que mulheres são mais próximas da natureza – elas estão apostando seriamente no potencial de seus modos de se relacionar com a terra, de tornar-se junto com a terra, transformando-os em reivindicação e luta política em prol de seus mundos e também em uma luta pela *mãe terra* que diz respeito a todos os seres: homens, mulheres, humanos, outros-que-humanos.

Outro ponto a que me detenho se refere ao fato de estar pesquisando a partir de um curso de doutorado, cuja área de concentração é “extensão rural e desenvolvimento”, o que me levou a atentar ao fato de que a noção de desenvolvimento, amplamente discutida na literatura e com suas nuances específicas pensadas para o rural brasileiro (desenvolvimento rural, desenvolvimento sustentável e desenvolvimento territorial, para citar alguns) encontra nas criações políticas das mulheres indígenas – traduzidas, por exemplo, com a afirmação de Célia Xakriabá de que não precisamos do desenvolvimento, e sim de *reenvolvimento* - um interessante contraponto. Diante dessa observação, lembro-me aqui, com certa angústia, dos primeiros anos da graduação em Engenharia Florestal, quando meu professor de Iniciação à Engenharia Florestal fazia questão de reiteradamente convidar um dos primeiros engenheiros florestais formados pela UFSM para palestrar aos discentes.

Este contava, em certo tom de orgulho, os seus feitos profissionais, pelos quais ficara conhecido, dada a sua grande “capacidade” em liberar licenças, autorizar processos de derrubadas da mata com araucária, na região do Rio Grande do Sul onde hoje temos reservas indígenas e processos em curso de retomadas de terra pelo povo Kaingang. Naquela época, aquilo me incomodava porque eu não via floresta como somente um conjunto de árvores, impecilho para o desenvolvimento, via como um conjunto de relações ecológicas. Hoje penso em levar a sério uma ampliação do que se imagina como “floresta”, pois diante do *reflorestar* das mulheres indígenas, me questiono: e o povo Kaingang que possui um tornar-se com a araucária e outros-que-humanos que habitam a mata de araucária? O que aconteceria se, ao pensar desenvolvimento, ao se formar engenheiros florestais, pensássemos “em presença” daquilo que habita a floresta, humanos e não-humanos, e das relações de tornar-se com que tecem uns com os outros?

Além disso, ao fazer da composição com a marcha uma forma pela qual o acontecimento marcha foi prolongado por meio de minha escuta e escrita como pesquisadora, sinto-me impreterivelmente interpelada pelas questões que me atingiram durante os dias na 2ª

marcha, referente à qual a contribuição dessa pesquisa sobre a marcha, sobre o que importa para essas mulheres com quem trabalho. A resposta vem pelo atravessamento da proposição de Anjos (2017)²⁰⁵, de fazer pesquisa em estado de guerra, ou melhor dizendo como “relatório de guerra” (e isso não é apenas uma metáfora). Como vimos, se essas mulheres se dirigem até Brasília, formam alianças mesmo diante de suas diferenças, é em consequência de uma *política de morte* em curso, que nada mais é do que uma política de ausências, ou do *racismo da ausência* como costuma falar Célia Xakriabá, essa tradução para um conjunto de violências e destruições ocasionadas pelo *habitar colonial da terra*: genocídio, etnocídio, feminicídio, ecocídio, matricídio, *monoculturação*. O *chamado da terra* também informa os rastros dessa *política de morte*, segui-lo é insistir no fato de que podemos escolher nos responsabilizar.

Então: o que acontece se formos capazes de escutar o que essas mulheres dizem? Não como quem escuta uma história sobre algo distante, que não nos diz respeito, mas sim com a atenção de quem escuta e sente a urgência de quem fala, essas mulheres indígenas de norte a sul do Brasil. Penso, novamente, nos efeitos trazidos à ciência, pois ao nos abirmos à possibilidade de escuta do que dizem essas mulheres indígenas, mediadoras entre a terra e a luta política, abre-se uma questão cosmopolítica (STENGERS, 2018). Ao “desacelerar” nosso pensamento, paira no ar a pergunta: a ciência é capaz de escutar o *chamado da terra*? Quem sabe! Para tanto, abracemos também outras linguagens, como fazem as mulheres indígenas. No texto “The author of the acacia seeds”, Ursula Le Guin (2020) lembra como, de um século a outro, a ciência faz “novas descobertas”, antes inimagináveis. Assim, é preciso pensar com Le Guin. A autora incita a se imaginar a existência de um vindouro “fitolinguista”, que lê a arte vegetativa não comunicativa das plantas, ou ainda, em um futuro por vir, quem sabe, o surgimento de “geolinguistas” capazes de ler a ainda “menos comunicativa, ainda mais passiva, totalmente atemporal, fria, poesia vulcânica das rochas: cada uma é uma palavra dita, há tanto tempo, pela própria terra, na imensa solidão, na imensa comunidade, do espaço” (LE GUIN, 2020, p. 8). Especular é preciso, pois o *chamado da terra* também insiste sobre a ciência.

²⁰⁵ O autor se refere a fazer antropologia em estado de guerra, sendo a guerra a qual ele se refere uma “guerra racial”.

No decorrer da elaboração da tese, alguns caminhos de reflexão se abriram, muitos deles seguem em aberto, podendo se desdobrar em novas pesquisas em torno da temática de pesquisa. O que aqui foi abordado é resultado de minha opção de seguir aquilo que as ações e as elaborações discursivas durante as marchas – principalmente das lideranças – buscaram fazer aparecer e, diante disso, é necessário pontuar que ela também é fruto de meus próprios interesses de pesquisa, balisados por tudo aquilo que me afetou durante minha participação nos eventos das marchas. Assim, também se desenharam os limites dessa tese, desde o lugar até onde ela vai e aquilo que ainda fica em aberto para encontros com desejos e interesses de quem queira navegar entre os múltiplos caminhos que se abrem ao se escolher acompanhar indígenas mulheres em movimentos e/ou em redes.

Pelo percurso da pesquisa e pela feitura do texto da tese, fica evidente que as marchas se apresentam como eventos de indiscutível protagonismo de mulheres indígenas, mas que não são apenas de mulheres indígenas, são de povos indígenas, de ancestrais, da terra, de *encantados*. Portanto, as marchas são também uma atualização, com contornos próprios, de lutas de longa data, conforme a afirmação de Sonia na chegada da 2ª marcha ao seu destino no monumento de homenagem à Galdino Pataxó: *nós marchamos a mais de 521 anos, a marcha das mulheres indígenas não começa em 2019*. Ao escolher dar atenção aos eventos das marchas, imagino que esse estudo cumpra a função de demonstrar que ao falar de política indígena é também importante considerar os atos performáticos nas ruas que operam para formar alianças em diversidade, os processos de composição e oposição na formação de coletivos, os momentos de cantos/danças que operam para o aspecto de cosmocoreografias nas marchas, bem como aquilo que dizem e afirmam sobre presenças que nem sempre são convidadas a fazer parte da política.

Assim, as marchas são eventos nacionais protagonizados por lideranças femininas indígenas e que contam com a presença de mulheres indígenas de todas as regiões do Brasil, que se encontram em Brasília-DF para conversar, discursar, cantar, dançar, ritualizar, se movimentar e assim lutar pela garantia da (re)criação da vida e de mundos indígenas diversos. Diante disso, também penso que as marchas e os agenciamentos e conexões em torno delas informam criações políticas que vão muito além do que a minha imaginação como pesquisadora poderia captar, e que uma descrição como essa, em *pele de papel*, carrega a implicação de ser inevitavelmente limitada.

Ainda assim, visualizo potentes possibilidades para pesquisas futuras, com as quais provavelmente seja possível contornar algumas das limitações dessa tese, principalmente aquelas ocasionadas pelo contexto pandêmico e curto período de inserção em campo, o que

acredito incorrer em uma apresentação mais limitada de minuciosidades que se dão nos cotidianos, para além do momento das marchas em ato. Ou ainda em relação à possibilidade de uma maior densidade descritiva sobre os próprios eventos das marchas, desde que com um maior tempo de inserção em campo, como no que tange aos efeitos de possíveis trocas que acontecem entre mulheres de diferentes povos durante o evento. Nessa direção, mantenho o entendimento de que etnografar eventos como as marchas se mostra importante, dada a encorpatura observada nas mobilizações em ato. Do mesmo modo, considero oportuno afirmar a etnografia como caminho atraente para estudos sobre lutas pela terra contemporâneas, de maneira geral, desde a potência de teorias etnográficas para esse campo.

Além disso, me parece oportuno inferir que a realização de etnografias sobre política feminina indígena desde contextos locais e povos indígenas em específico, etnografias que acompanhem as delegações e mobilizações locais com vistas à participação feminina em eventos como as marchas, e, ainda, etnografias acerca dos cotidianos de lideranças femininas indígenas que se destacam em eventos nacionais são alguns outros caminhos, entre muitos, para pesquisas acerca da temática de indígenas mulheres em movimentos. Esses caminhos podem vir a permitir descrições mais pormenorizadas acerca da política indígena de protagonismo feminino, maior aprofundamento em muitas das questões abordadas na tese, de maneira a se dar mais atenção às diferenças que fazem dos movimentos de indígenas mulheres e de suas redes de articulação/mobilização algo tão potente, que mobiliza para a multiplicidade e não em direção ao homogêneo, além de poder permitir acompanhar como as ações e os discursos acompanhados durante os eventos são reelaborados desde as vivências cotidianas de indígenas mulheres que se deslocam até Brasília para participar das marchas.

Figura 55 - Mesa Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra, composta exclusivamente por indígenas mulheres, durante a 1ª edição do evento “O Brasil é terra indígena” na UFSM.



Fonte: arquivo pessoal.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Coleção feminismos plurais. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019. 152 p.

ALARCON, Daniela Fernandes. “A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. **PÓS**. V. 13, 1, 2014.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. 272 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília. Brasília, 2013a.

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso tupinambá da Serra do Padeiro. **Ruris**, v. 7, n. 1, março, 2013b.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2020.

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Série Antropologia, n. 174, Brasília, 1995.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. **Povos indígenas no Brasil 1996-2000**. In: RICARDO, Carlos Alberto. (Org.). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), p. 197-207, 2000.

AMARAL, Ana Carolina. **Joenia Wapichana, única deputada indígena do Brasil, usa calma como estratégia no Congresso**. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2022/07/joenia-wapichana-unica-deputada-indigena-do-brasil-usa-calma-como-estrategia-no-congresso.shtml> .

ANARANDÁ. **Rap Femicídio**. 2021. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=e3On2NZxJF0>

ANDRADE, Edson Peixoto. A filosofia do acontecimento em Deleuze. **O Manguenzal**, v. 1, n. 2, a. 2, p. 6-18, jan/jun 2018.

ANJOS, Ana Beatriz; FONSECA, Bruno. **A luta das Guarani e Kaiowá na região mais perigosa para mulheres indígenas no país**”. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-pais/> .

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. 1. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006. 126 p.
ANJOS, José Carlos Gomes dos. Comentários à Mesa Redonda "Mestiçagens e (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas". **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, vol. 9, n. 2, 2017.

APIB. **Campanha Indígena:** número de candidaturas registra aumento de 115% desde 2014. 2022. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/08/16/campanha-indigena-numero-de-candidaturas-registra-aumento-de-37-nas-eleicoes-de-2022/> .

APIB. **Site da APIB.** Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/10/31/sonia-guajajara/>

APURINÃ, Maria de Fátima Nascimento Urruth. **“Terra, vida, justiça e demarcação”:** **mulheres kaiowá e a luta pela terra indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil.** Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2018.

APURINÃ, Maria de Fátima Nascimento Urruth; OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Terra Parenta Ancestral. **Revista Diversidade e Educação.** V. 7, n. especial, p. 198-212, 2019.

ARESI, Claudia. **Transformações culturais e território:** o Kaingang da Reserva Indígena de Serrinha – RS. Dissertação (mestrado em geografia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008.

AURORA BANIWA, Braulina. TAVARES, Inara do Nascimento. Apresentação. In: BANIWA, Braulina; KAIGANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (Orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres.** São Paulo: Hucitec, 2020. 117 p.

AURORA BANIWA, Braulina. A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexões sobre cuidado com o corpo. **Interethnic@: Revista de Estudos em Relações Interétnicas.** v. 22, n. 1, p. 109-115. jan/abril 2019.

AURORA BANIWA, Braulina. Mulheres e Território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. **Vukápanavo: Revista Terena,** v. 1, n. 1, p. 165-170, 2018.

BANIWA, Braulina; KAINGANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (Orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres.** São Paulo: Hucitec, 2020.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **Commensality, Gender and Community amongst the Airo-Pai of the Pe-ruvian Amazonia** (Secoya). Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Londres, London School Of Economics, Londres, 1992.

BELCHIOR, Maria Clara Multini. **Mulheres retomadas:** um retrato político fotográfico da primeira Marcha das Mulheres Indígenas. 152 p. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. Araraquara. 2021.

BELLACASA, Maria Puig. **Matters of care:** speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis /London: University of Minnesota Press. 2017.

BELLACASA, Maria Puig. Nothing comes without its world: thinking with care. **The sociological review,** 60(2), 197-216. 2012.

BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu

Nacional. Rio de Janeiro, 2018.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. “Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil”. **Estud. afro-asiát.**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.

BETTO, Janaina; PICCIN, Marcos Botton. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC/SC) e o percurso de sua luta feminista. **Amerika**, Rennes, v. 16, 2017.

BONILLA, Oiara. A isca e o parasita: ritual e humor paumari contra o poder. **Maloca: revista de estudos indígenas**, Campinas, SP, v. 4, p. 01-37, 2021.

BRAGA, Danilo. **A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1942-2002)**. Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

BUTLER, Judith. Levante. In: DIDI-HUBERMAN, G. **Levantes**. São Paulo: Sesc, 2017, p. 23-36.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia**. Ed Civilização Brasileira. 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, 236 p.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de Leituras n. 78**, Chão de Feira, 2018.

CABNAL, Lorena. **A recuperação do corpo como território de defesa**. [Entrevista disponibilizada em 28 de outubro de 2015, na internet]. 2015. Disponível em: <https://revistageni.org/10/a-recuperacao-do-corpo-como-territorio-de-defesa/>

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. ACSUR – Las Segovias, p. 11-25, 2010. Disponível em: <https://porunavidavivable.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>.

CABNAL, Lorena. Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política. In: MOURA, I.; PRAÇA, M. (org.). **Outras economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto PACS, 2018. p. 23-28.

CABNAL, Lorena. Sanación, bem viver e a rede da vida. In: MOURA, I.; PRAÇA, M. (org.). **Outras economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto PACS, 2018. p. 23-28.

CARDOSO, Thiago Mota. **Entrevista com Antônio Bispo dos Santos**. 2020. Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo>

CARIAGA, Diógenes Egidio. **Relações e diferenças: a ação política kaiowá e as suas partes**. 2019. 400 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2019.

CHADE, Jamil. **Pela primeira vez eleição terá campanha para formar bancada indígena**. 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2022/08/29/pela-1-vez-eleicao-tera-campanha-para-formar-bancada-indigena.htm>

CHAILAN, Pierre. **Entrevista Isabelle Stengers – “A esquerda, de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas pensem”**. 2015. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/isabelle-stengers-a-esquerda-de-maneira-vital-tem-necessidade-de-que-as-pessoas-pensem/>

CHAMORRO, Graciela. **A arte da palavra cantada na etnia Kaiowá**. Boletín n. 73 – 2011. Societé Suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten – Gesellschaft, 2011.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados de 2021. 2021.

CIMI. **Ministério Público denuncia homem por estupro e morte da adolescente indígena Daiane Kaingang**. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/10/ministerio-publico-denuncia-homem-por-estupro-e-morte-da-adolescente-indigena-daiane-kaingang/> .

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Coletivo Sabotagem. 1974.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONAMI, Conselho Nacional de Mulheres Indígenas. **Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

CORRADO, Elis Fernanda. “Conhecemos tudo que é regra de luta”: relações entre as retomadas indígenas e as mobilidades Guarani e Kaiowá, no sul do MS. **Maloca – Revista de Estudos Indígenas**. Campinas, SP, v.3, p. 1-21, 2020.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

CORREA XAKRIABÁ, Célia. Capítulo1: Só sabe ser humano quem sabe ser natureza. p. 15-27. In: LIMA, Marta Batista (org.). **Oboré: quando a terra fala**. São Paulo: Tumiak Produções, Instituto Arapoty, 2022.

COSTA, Aline de Castro. **Cosmopolíticas da terra: modos de existência e resistência no Antropoceno**. Tese (doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

COSTA, Sandra Helena Gonçalves. **A questão agrária no Brasil e a bancada ruralista no congresso nacional**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. **Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

CRENSHAW, Kimberlé. Desmarginalizing the Intersection of Race and Sex: a black feminist critique of antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, n. 1, p. 139-167, 1989.

CRESPE, Aline. CORRADO, Elis Fernanda. **Do acampamento ao Tekoha: uma análise das áreas de retomadas Guarani e Kaiowá em Dourados – MS**. 30ª RBA, João Pessoa, 2016.

DABAT, Christine. **Moradores de Engenho**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal De Recife. Recife, 2003.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. **Maloca – Revista de Estudos Indígenas**. Campinas, SP, v.2, p. 1-37, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza Incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, abri. 2018.

DELEUZE, Gilles. DES PALLIERES, A. DAUPHIN, A. **Qu'est-ce que l'acte de création?** Conference Donnée Dans Le Cadre Des “Mardis De La Fondation”. 1987. Gravação disponível em: <https://www.worldcat.org/pt/title/quest-ce-que-lacte-de-creation-conference-donnee-dans-le-cadre-des-mardis-de-la-fondation-des-metiers-de-limage-et-du-son-le-17-mars-1987/oclc/490262511> .

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, vol. 4, 2012.

DELEUZE, Gilles. Os intercessores. In: DELEUZE, G. **Conversações 1972-1990**. Coleção Trans. São Paulo: ed 34, 1992.

DUTRA, Juliana Cabral de Oliveira. Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre Gênero e Política. **Psicologia: ciência e profissão**, n. 39, P. 113-129, 2019.

ENTRETERRAS. **Entreterras**. Uma produção coletiva do T/terra. Entreterras, Brasília, v. 1, n.1, jun. 2017.

FAGTAR. **Site da revista FagTar**. Disponível em: <https://fagtar.org/shirleykrenak/> .

FEDERICI, Silvia. **O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 320p.

FERREIRA, Andrey. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 42, n. 1, p. 195-226, jul., 2017.

FLORES, Luiza Dias. A ocupação kilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS). **Rev. Antropol.** (São Paulo, online). V. 64, n. 3. USP, 2021.

FLORES, Luiza Dias. A ocupação kilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS). **Rev. antropol.** (São Paulo, Online) | v. 64 n. 3: e189655 | USP, 2021

FLORES, Luiza Dias. **Ocupar:** composições e resistências Kilombolas. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

FLORES, Luiza Dias. Um “nós” intercessor: quando a etnografia também é magia. **Mana**, 26 (2), 2020.

FLORES, Luiza Dias; JAENISCH, Damiana Bregalda. Sentir as palavras, criar trincheiras: mulheres em defesa da *Rede de la Vida*. Dossiê Ecologia e Feminismo. **Revista Campos**. V. 19, n.1, jan/jun 2018.

GARCIA Jr, Afrânio. **O Sul: caminho do roçado, estratégias de reprodução camponesa e transformação social**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: UnB, 1989.

GARCIA Jr., Afrânio. **Terra de Trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GAÚCHA ZH. **Indígenas recebem três vezes menos pelos arrendamentos de terra que os brancos**. 2021. Disponível em:

<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2021/10/indigenas-recebem-tres-vezes-menos-pelos-arrendamentos-de-terra-que-os-brancos-ckuzt0syv000n017fnttuui02.html>.

GERLIC, Sebastian. Cantando as Culturas Indígenas. **Coleção Índios na Visão dos Índios**. V. 18, Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena, 2012, 44 p.

GIBRAM, Paola Andrade. **Cantos sem fim:** formas políticas kaingang e seus movimentos. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de São Paulo. São Paulo, 2021.

GOMES, Tatiana Emília Dias. **Racismo fundiário:** a elevadíssima concentração de terras no Brasil tem cor. Salvador: CPT-Regional Bahia, 2019. Disponível em:

<https://cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/artigos/4669-racismo-fundiario-a-elevadissima-concentracao-de-terras-no-brasil-tem-cor>.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos Anos de Contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, vol. 10, núm. 1, mayo, 2006, pp. 161-173.

GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia:** uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: Editora 7letras. 2006.

GOLDMAN, Marcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. **Mana** 7(2): p. 57-93. 2001.

GONZALEZ, Lelia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan. jun., 1988. (1988).

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 4 ed. Coleção TRANS, 2006.

HACHE, Emilie. **Reclaim**: recueil de textes écoféministes. Paris: Cambourakis, 2016. 416 p.

HAJE, L. **Mulheres indígenas denunciam na Câmara violações contra seus territórios e seus corpos**. Agência Câmara de Notícias, 2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/804424-mulheres-indigenas-denunciam-na-camara-violacoes-contras-seus-territorios-e-seus-corpos/> .

HARAWAY, Donna. Habitar a barriga do monstro. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. SALDANHA, Rafael Mófrita. DANOWSKI, Deborah. **Os mil nomes de gaia**: do antropoceno à idade da terra: Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022. 430 p.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5), p. 7-41, 1995.

HERBETTA, Alexandre. Toré polissêmico: possibilidades da Análise do Toré no Sertão Nordestino. **Anais... I Colóquio Arte e Sociabilidades: Pesquisa, Colaboração e Fronteiras**. Florianópolis, UFSC, 2012.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo africana**: recuperando a nós mesmos. São Paulo: Editora Anase, 2020. 240 p.

HUR, Domenico Uhng. Desejo e política em Deleuze: máquinas codificadoras, neoliberal, neofascista e esquizodramática. **PoliÉtica**. São Paulo, v. 8, n. 2, 9.173-202, 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Urnas demarcadas: Brasil elege maior número de candidatos indígenas na história da democracia**. Brasília-DF, nov., 2020. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/urnas-demarcadas-brasil-elege-maior-numero-de-candidatos-indigenas-na-historia-da-democracia> .

IUBEL, Aline Fonseca. SOARES-PINTO, Nicole. Apresentação ao Dossiê: Dossiê Antropologias das T/terras. – As T/terras e as suas potências etnográficas. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 7-13, jan. jun., 2017.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **Cosmocoreografias**: poéticas e políticas do mover entre artes e territórios indígenas e da arte contemporânea. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Contemporânea). Universidade do estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. 298 p.

JULIÃO, Cristiane Gomes. **Os povos indígenas e o Estado brasileiro**: a luta pelo território e o meio ambiente ecologicamente equilibrado a partir das leis. Dissertação (mestrado em antropologia social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

KAYAPO, Aline Lopes; FLORES, Bárbara Nascimento; SANTOS, Elis Alberta. **Terra, teto e trabalho**: porque o território deve anteceder todas as lutas? 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/606589-terra-teto-e-trabalho-por-que-o-territorio-deve-anteceder-todas-as-lutas>

KAYAPO, Aline Lopes. FLORES, Bárbara Nascimento. As filhas da ventania. **Letra Indígena**. Número especial – autorias indígenas da e na Bahia, v. 19, n. 1, p. 98-104, 2021.

KIRKSEY, Eben. HELMREICH, Stefan. A emergência da etnografia multiespécies. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 12 (2), jul./dez., p. 273-307, 2020.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.

KUBITSCHKEK, Juscelino. **Por que Construí Brasília**. Brasília: Edição Senado Federal, 2000. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1039> .

KUÑANGUE ATY GUASU. **Corpos silenciados, vozes presentes**: a violência no olhar das mulheres Guarani e Kaiowá. Relatório Kuñangue Aty guasu. Novembro de 2020.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas** 7(1-2):1-14. 1999.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: LATOUR, Bruno. **Objetos Impuros**: experiências em estudos sobre a ciência. Porto: Afrontamento, 2018.

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. Entrevista, Tradução de Renato Sztutman, **Revista Mana**, out., 2004.

LE GUIN, Ursula. **A ficção como cesta**: uma teoria (1986). São Paulo: Dois Dias Edições, 2021.

LE GUIN, Ursula. **A autora das sementes de acácia**. Tradução do original: “The author of the acacia seeds”. In: The unreal and the real II (outer space, inner lands). Easthampton: Small Beer Press, 2012. Tradução de Luiza Dias Flores e Thiago Cardoso para o Laboratório de Escritas Etnográficas, 2020, UFAM.

LESSA, Luma Freitas. **Amansando o empoderamento**: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre gênero. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

LESSA, Luma Freitas. Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez. **Epistemologias do Sul**, v. 5, n. 2, p. 38-57, 2021.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana** 2(2):21-47. 1996.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa** [online], n. 9, p. 73-102, 2008.

MAIZZA, Fabiana. As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara. **Cadernos pagu** (49). 2017b.

MAIZZA, Fabiana. De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. **Ilha**. Vol 19, n 1, p. 103-135, 2017a.

MAIZZA, Fabiana. Especulações sobre Pupunheiras ou cuidar com parentes-planta. In: OLIVEIRA, Joana Cabral de Oliveira *et al.*, (Orgs.). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e história da floresta**. São Paulo: Ubu editora, 2021. 386 p.

MAIZZA, Fabiana; PEREIRA, Bru. Superfluidade de gênero: binarismo e escrita etnográfica na Amazônia. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 5, n. 00, 2022.

MAIZZA, Fabiana; VIEIRA, Suzane Alencar. Introdução ao Dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas. Dossiê Ecologia e Feminismo. **Revista Campos**. V. 19, n.1, jan/jun 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 1. Ed. São Paulo: Editora Autêntica, 2018, 368 p.

MANTOVANELLI, Thais. “Quanto vale a vida?” Os Mëbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnico-empresariais da hidrelétrica de Belo Monte (capítulo 3). In: VIEIRA, Suzane de Alencar; VILLELA, Jorge Mattar. (Orgs.). **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.

MARÉCHAL, Clémentine. **Ëg ga ëg kófa tú (A nossa terra é a nossa história)**. Território, trabalho, xamanismo e história em retomadas Kaingang. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.

MARTINELLI, Andréa. “**Sociedade ‘desconhece a nossa presença’ diz 1 mulher indígena em doutorado na UFMG**”. Entrevista com Célia Xakriabá. 2019. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/sociedade-desconhece-a-nossa-presenca-diz-1a-mulher-indigena-em-doutorado-na-ufmg/>.

MATOS, Beatriz de Almeida. O perigo do olhar da mulher: reflexões sobre gênero e perspectiva a partir de um ritual de iniciação masculina matses. **Amazônica: revista de antropologia**, v. 11, n. 2, p. 637 – 656, 2019.

MATOS, Beatriz de Almeida. Povo onça, povo larva: animais e plantas na constituição da pessoa, diferenciação de gênero e parentesco matses. **Revista Antropologia**. (São Paulo, online). n. 61, n. 3, p. 109-129, 2018

MATOS, Beatriz de Almeida; SANTOS, Julia Otero; BELAUNDE, Luisa Elvira. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. **Amazônica – Revista de Antropologia**. Vol 11 (2). P. 391 – 412. 2019.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo**

Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012.272p.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: **N-1 edições**. 2ª edição. 2018. 80 p.

McCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, 7(1-2):157-175. 1999.

MELO, Constantino José Bezerra de. **O ritual sagrado**: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE). Maceió: Editora Olyver, 2020.

MILLER, Daniel. **Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social**. Blog do Sociofilo, 2020. [publicado em 23 de maio de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>

MOLINA, Luisa Pontes. Lutar e Habitar a Terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. **R@U: Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 15-35, jan.jun., 2017b.

MOLINA, Luisa Pontes. **Terra, Luta, Vida**: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 191 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MOLINA, Luisa Pontes. Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcações indígenas. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5(10), p. 39-58. Agosto a dezembro de 2018.

MOREL, Ana Paula Massadar. A luta pela terra na cosmopolítica do movimento zapatista. **Revista Estudos Libertários (REL)**, v. 1, n.1, UFRJ. 2019.

MOREL, Ana Paula Massadar. **Terra, autonomia e ch'ulel**: aprendizados na educação zapatista. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

MOTORY, Paulo. **25 anos da morte de Galdino: assassinos recebem mais de R\$ 15 mil como servidores públicos**. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/20/25-anos-da-morte-de-galdino-assassinos-estao-na-elite-do-funcionalismo> .

MUMBUCA, Ana. Voo das abelhas da terra. Belo Horizonte: **Cadernos de Leitura n. 117**, série intempestiva, Edições Chão de Feira, 2020.

NETO, Cícero Pedrosa. **“Estão enganando nosso povo”, diz a liderança Maria Leusa Munduruku**. 2021. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/estao-enganando-nosso-povo-diz-maria-leusa-munduruku-lideranca-que-teve-casa-incendiada-por-garimpeiros/> .

NOGUEIRA, Tânia. **A última falante viva de xipaia**. 2006. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/42302> .

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **ClimaCom – Diante dos Negacionismos** [online], Campinas, ano 8, n. 21. Nov, 2021.

NÚÑEZ, Geni. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

OLIVEIRA, Elizabeth. **ICMBIO apreende balsa de garimpeiros que invadiram terra indígena Xipaya, no Pará**. 2022. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/216008> .

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Sobre florestas cultas. **Revista Cult**. Edição 273, ano 24, setembro 2021.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, A. GRAMKOW, M. M. (Orgs.), **Gênero e povos indígenas** (pp. 140-171). Rio de Janeiro, RJ: Museu do Índio, 2012.

OVERING, Joana. Men control women? The catch-22 in gender analysis. **International Journal of Moral and Social Studies** 1(2):135-156. 1986.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. São Paulo: Bazar do Tempo. 1ª Edição. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (Iorubás). Tradução para uso didático de OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PAJOLLA, Murilo. **"Agrobolsonarismo" aprofunda violação de direitos dos Guarani Kaiowá no MS, diz pesquisador**. Entrevista com o pesquisador Diógenes Cariaga. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/07/01/pesquisador-explica-como-o-agrobolsonarismo-aprofunda-violacao-de-direitos-dos-guarani-kaiowa> .

PALMA, Joaquim. A noite do índio. **Cadernos de Leitura n. 58**. Belo Horizonte: Edições Chão de Feira, 2017.

PAREDES, Julieta; GUZMAN, Adriana. **El tejido de la rebeldía: Que es el feminismo comunitario?** La Paz: comunidad mujeres creando, 2014.

PAULA, Luis Roberto. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual: notas para começar a pensar. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008.

PAULILO, Maria. Ignez. S. Que feminismo é esse que nasce na horta? **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, p. 296-316, 2016.

PENNA, Camila. O agro é branco? Seletividade racial e política fundiária no Brasil. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, dez. 2022.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûement**. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

PISSOLATO, Elizabeth. Palavra e(m) movimento: formas vocais em aldeias guarani. **Mana**, 26, 1, 2020.

POUGY, Henrique. "Chefia indígena - Pierre Clastres". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2015.

PORTAL G1. '**Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós**', diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml> .

PORTAL G1. **Índios plantam soja no Mato Grosso e levantam polêmica**. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2019/03/17/indios-plantam-soja-no-mato-grosso-e-levantam-polemica.ghtml> .

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. "**Localização e extensão das Tis**". Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs#:~:text=A%20maior%20parte%20das%20TIs,Grosso%20do%20Sul%20e%20Goi%C3%A1s .

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Mulheres Originárias: reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. **Cadernos de Campo** (São Paulo, Online). V. 30, n. 2, p. 1-12. USP. 2021.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. **Amazônica – Revista de Antropologia**. Vol. 11. N. 2. p. 413-433. 2019.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. **Ser indígena e antropóloga: tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém do Pará, 2022.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense. **Equatorial - Revista do Programa de Pós-graduação em Antropologia**. v. 7 n. 12. Jan/jun 2020.

QUADROS, Milena Silvester; ANJOS, José Carlos Gomes dos; LOPEZ, José Daniel Gómez. Tensões cosmopolíticas na regularização territorial de uma comunidade quilombola do Sul do Brasil. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 11, n. 1, p. 365-385, 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **La conolialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco, espaço de poder onde acontece a equidade de gênero**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

RAMOS, Elisa Urbano. Relato de experiência/memorial. Do tronco velho pankararu aos estudos sobre mulheres indígenas. In: BANIWA, Braulina; KAIGANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (Orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020. 117 p.

RAUBER, Marcelo Artur. **Prato principal**: terras indígenas – O início da contestação do direito territorial indígena pela Frente Parlamentar da Agropecuária (2011-2014). Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Desenvolvimento), 356 f. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. **Revista Cult**. Edição 254, ano 23, fevereiro de 2020.

RIBEIRO, Maria Fernanda. “**Mulheres indígenas reunidas em Brasília celebram marco histórico**”. 2019. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/mulheres-indigenas-reunidas-em-brasilia-celebram-marco-historico/>

RIVAT, Mathieu; BERLAN, Aurélien. **O preço do progresso – conversa com Isabelle Stengers**. 2015. Disponível em: <https://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>

ROSA, Douglas Jacinto da. **Território, territorialidades, narrativas e retomada Kaingang na Bacia Hidrográfica do Alto Uruguai: um ensaio etnográfico em Goj Vêso**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

ROSA, Marcelo Carvalho. Descolonizando a terra, desembranqueando a sociologia: questões a partir da África do Sul contemporânea. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 1. Ed. São Paulo: Editora Autêntica, 2018, 368 p.

ROSA, Marcelo Carvalho. Sociologias Indígenas Ioruba: a África, o desconcerto e ontologias na sociologia contemporânea. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 67, p. 389-408, mai. ago., 2019.

SACCHI, Angela. Mulheres indígenas e participação política: A discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Antropológicas**, 14(1-2), 95-110. 2003.

SACCHI, Angela. União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira. In: CONAMI, Conselho Nacional de Mulheres Indígenas. **Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

SACCHI, Angela. GRAMKOW, Marcia Maria. Introdução. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"**. - Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012. 272 p.

SACCHI, Angela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Antropológicas**, v. 14, n. 1. 2., p. 95-110, 2003.

SANTOS, Iolanda Araujo Ferreira dos. BETTO, Janaina. Movimentos Sociais Rurais e Feminismos: percursos e diálogos na construção do feminismo camponês e popular. **Caderno CRH**, Salvador, V. 34, p. 1-18, 2021.

SANTOS, Iranilde Barbosa. **Violência contra mulheres indígenas Macuxi: de experiências narradas a soluções coletivas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. 129 p. 2017.

SCHILD, Jozileia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. 195 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

SCHILD, Jozileia Daniza. Mulher Kaingang, memória e pertencimento. In: BANIWA, Braulina; KAIGANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (Orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Hucitec, 2020. 117 p.

SCHUBERT, Arlete Pinheiro. LOPES KAYAPÓ, Aline Ngrehtabare. ULRICH, Claudete Beise. Mulheres indígenas – indígenas mulheres: corpos-territórios-devastados-interditados. **Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo**, v. 4, n. 7, 2020. p. 68-79.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, 1995.

SECRETARIA DA MULHER. **Comissões e Secretaria da Mulher promovem 1º Encontro de Políticas Públicas voltado às Mulheres indígenas**. 2021. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/a-camara/estruturaadm/secretarias/secretaria-da-mulher/noticias/comissoes-e-secretaria-da-mulher-promovem-1o-encontro-de-politicas-publicas-voltado-as-mulheres-indigenas> .

SERAGUZA, Lauriene. Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 215-228, jul. /Dez. 2018.

SHIVA, Vandana. MIES, Maria. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

- SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.
- SILVA, Ana Claudia Cruz da. **Agenciamentos coletivos, territórios existenciais e capturas**: uma etnografia de movimentos negros em Ilhéus. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.
- SILVA, Glicéria Jesus da. ARENGA, Tata Nhee Assojoba Tupinambá. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 21, n. 46, p. 323-339, set. /Dez, 2021.
- FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.
- STARHAWK. Magia, visão e ação. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 52-65, abr. 2018.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- STENGERS, Isabelle. Gaia, the Urgency to Think (and Feel). **Os mil nomes de Gaia**. Rio de Janeiro, 2014.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Cadernos de leitura**. n. 62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.
- SZTUTMAN, Renato. O animismo hoje. **Revista Cult**. Edição 273, ano 24, setembro 2021.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiro**, São Paulo, n. 69. 2018.
- SZTUTMAN, Renato. **Retomar a terra ou como resistir no Antropoceno**. Lisboa: Buala, 2017.
- TAVARES, Inara do Nascimento. Reflexões sobre o debate pós-colonial desde percepções de si. In: BANIWA, Braulina; KAIGANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. (Orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020. 117 p.
- TERENA, Luiz Eloy. Movimento e resistência indígena no contexto pandêmico brasileiro. **Trabalho necessário**, v. 20, n. 41, jan/abr 2022.
- TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. **Site**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3928> .
- TOLEDO, Beatriz Furlan. Resenha de Curt Nimuendajú (2019). Os índios Xipaya: cultura e língua. **Liames**, Campinas, SP, v. 19, 1-7, e019019, 2019

TSING, Anna. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005.

UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012.

VASCONCELLOS, Jorge. A filosofia e seus intercessores. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1217-1227, set/dez, 2005.

VERDUM, Ricardo. Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty**: modo de viver da mulher Kaiowa. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Força e vulnerabilidade: lições de etnografia e de feitiçaria de Jeanne Favret-Saada. **Mana** 27 (3): 1-26, 2021.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta. **Revista Fevereiro – Política, Teoria, Cultura**, 340-357, 2018.

VIEIRA, Suzane de Alencar. **Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão Caetité**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

VIEIRA, Vislandes Bonfim. **A importância do canto dentro do ritual Awê Pataxó**. Trabalho de conclusão de curso. Formação Intercultural de Educadores Indígenas. Universidade Federal de Minas Gerais. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro Oeste**, 5 (10): 247-264, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (org.) **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. Vol. I, Antropologia, p. 109-223. São Paulo: Sumaré/ANPOCS. 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** 2(2):115-144. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. SALDANHA, Rafael Mófrita. DANOWSKI, Deborah. **Os mil nomes de gaia**: do antropoceno à idade da terra - volume 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022. 430 p.

VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS. **Site do projeto Voz das Mulheres Indígenas**. Disponível em: https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/vozes_da_amazonia.php .

APÊNDICE A - Lista das organizações de mulheres indígenas adaptada do mapeamento realizado pelo ISA

ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL²⁰⁶

INSTITUIÇÕES COM DEPARTAMENTOS DE MULHERES

- 1 - FOIRN - Departamento de Mulheres da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro São Gabriel da Cachoeira, AM
- 2 - COIAB - Departamento de Mulheres da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira Manaus, AM
- 3 - ATIX - Coordenação de mulheres do Xingu Canarana, MT
- 4 - CIR - Secretaria de Mulheres Indígenas do Conselho Indígena de Roraima Boa Vista, RR
- 5 - APOINME - Departemanto de Mulheres da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo Olinda, PE
- 6 - CITA - Departamento de Mulheres Indígenas do Baixo Tapajós do Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns Santarém, PA
- 7 - Associação dos Povos Indígenas Shanenawa da Aldeia Shane Kaya Feijó, AC

ORGANIZAÇÕES NA REGIÃO CENTRO-OESTE

- 8 - Associação das Mulheres da Aldeia Bananal Aquidauana, MS
- 9 - Associação das Mulheres Indígenas da Aldeia Água Branca Aquidauana, MS
- 10 - Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Ipegue Aquidauana, MS
- 11 - Associação de Mulheres Indígenas de Dourados Dourados, MS
- 12 - Associação de Mulheres Indígenas Terena Urbana Campo Grande, MS
- 13 - Kunãngue Aty Guasu MS
- 14 - Associação das Mulheres Indígenas de São Domingos Luciara, MT
- 15 - Associação Indígena das Mulheres Apiaká, Kayabi e Munduruku Juara, MT
- 16 - Associação Indígena de Mulheres Rikbaktsa Cotriguaçu, MT
- 17 - Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguanas Canarana, MT
- 18 - Instituto Yukamaniru de Apoio as Mulheres Indígenas Bakairi Cuiabá, MT
- 19 - Organização de Mulheres Indígenas Takiná Cuiabá, MT

ORGANIZAÇÕES NA REGIÃO NORDESTE

- 20 - Associação de Mulheres Indígenas Karapotó São Sebastião, AL
- 21 - Associação de Mulheres Indígenas Tingui Botó Feira Grande, AL
- 22 - Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas em Alagoas Palmeira dos Índios, AL
- 23 - Associação das Mulheres Indígenas Tuxá de Ibotirama Ibotirama, BA
- 24 - Associação de Mulheres Indígenas Pau Brasil, BA
- 25 - Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Boca da Mata Porto Seguro, BA

²⁰⁶ Fiz a inclusão da ANMIGA que ainda não constava no mapeamento do ISA.

- 26 - Articulação das Mulheres Indígenas do Estado do Ceará Pacatuba, CE
- 27 - Articulação das Mulheres Indígenas Tapeba Caucaia, CE
- 28 - Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé Aquiraz (Praia do Iguape), CE
- 29 - Associação das Mulheres Indígenas Pitaguary Maracanaú, CE
- 30 - Associação das Mulheres Indígenas Tabajara e Kalabaça Poranga, CE
- 31 - Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão MA
- 32 - Associação da Casa de Cultura e Artesanal das Mulheres Indígenas da Aldeia Zutuia Arame, MA
- 33 - Guerreiras da Floresta / Tenetehar Kuzá Gwer Wá São João do Carú, MA
- 34 - Associação das Parteiros Tradicionais Indígenas Potiguara PB
- 35 - Associação Mulheres Companheiras da Aldeia Lagoa do Mato PB
- 36 - Conselho de Mulheres Indígenas Potiguara da Paraíba Rio Tinto, PB
- 37 - Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Nazário - Etnia Kambiwá - Canto Bonito Ibimirim, PE
- 38 - Associação Indígena das Mulheres Xokó da Comunidade Ilha de São Pedro Porto da Folha, SE

ORGANIZAÇÕES NA REGIÃO NORTE

- 39 - Associação das Mulheres Indígenas Kaxinawá Produtoras de Artesanato de Tarauacá e Jordão Tarauacá, AC
- 40 - Organização das Mulheres Indígenas Katukina da Aldeia Samaúma Cruzeiro do Sul, AC
- 41 - Organização de Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia Rio Branco, AC
- 42 - Associação das Artesãs do Médio Içana São Gabriel da Cachoeira, AM
- 43 - Associação das Mulheres Artesãs Ticuna de Bom Caminho Benjamin Constant, AM
- 44 - Associação das Mulheres de Assunção do Içana São Gabriel da Cachoeira, AM
- 45 - Associação das Mulheres Indígenas Tabatinga, AM
- 46 - Associação das Mulheres Indígenas Baniwa São Gabriel da Cachoeira, AM
- 47 - Associação das Mulheres Indígenas da Região de Taracuí São Gabriel da Cachoeira, AM
- 48 - Associação das Mulheres Indígenas de Balaio São Gabriel da Cachoeira, AM
- 49 - Associação das Mulheres Indígenas de Bela Vista São Gabriel da Cachoeira, AM
- 50 - Associação das Mulheres Indígenas de Maracajá São Gabriel da Cachoeira, AM
- 51 - Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro Manaus, AM
- 52 - Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro São Gabriel da Cachoeira, AM
- 53 - Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê São Gabriel da Cachoeira, AM
- 54 - Associação das Mulheres Indígenas do Médio Purus Lábrea, AM
- 55 - Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes Tefé, AM
- 56 - Associação das Mulheres Indígenas do Município de Tapauá Tapauá, AM
- 57 - Associação das Mulheres Indígenas Kambeba Tefé, AM
- 58 - Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé Manaus, AM

- 59 - Associação das Mulheres Indígenas Ticuna de Porto Cordeirinho Benjamin Constant, AM
- 60 - Associação das Mulheres Indígenas Trabalhadoras da Terra Grande AM
- 61 - Associação das Mulheres Ticuna Benjamin Constant, AM
- 62 - Associação das Mulheres Yanomami - Kumirayoma São Gabriel da Cachoeira, AM
- 63 - Associação de Mulheres da Comunidade Indígena de Feijoal Üma'tüna Benjamin Constant, AM
- 64 - Associação de Mulheres Indígenas de Pari Cachoeira São Gabriel da Cachoeira, AM
- 65 - Associação do Movimento das Mulheres Indígenas e Ribeirinhas de Barcelos Barcelos, AM
- 66 - MOWACTHA - Associação de Mulheres Indígenas Ticuna da Comunidade de Paranapara I São Paulo de Olivença, AM
- 67 - Organização das Mulheres Indígenas do Rio Urubu Itacoatiara, AM
- 68 - Organização Geral das Mulheres Indígenas Tikuna do Alto Solimões Benjamin Constant, AM
- 69 - Rede de Mulheres Indígenas do Estado do Amazonas MakiraËta Manaus, AM
- 70 - União das Mulheres Artesãs Indígenas do Médio Rio Negro Santa Isabel do Rio Negro, AM
- 71 - União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira Manaus, AM
- 72 - União das Mulheres Indígenas do Rio Ayari São Gabriel da Cachoeira, AM
- 73 - União das Mulheres Indígenas Mura Autazes, AM
- 74 - Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão Oiapoque, AP
- 75 - Associação das Mulheres Indígenas da Região do Município de Oriximiná Oriximiná, PA
- 76 - Associação das Mulheres Indígenas Parkatêjê Bom Jesus do Tocantins, PA
- 77 - Associação de mulheres indígenas do Gurupi Alto Rio Guamá, PA
- 78 - Associação de Mulheres Munduruku Wakoborun Jacareacanga, PA
- 79 - Coletivo de Mulheres Indígenas Suraras do Tapajós PA
- 80 - Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia Cacoal, RO
- 81 - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima Boa Vista, RR
- 82 - Associação das Mulheres Indígenas Apinajé Sahtonh da Aldeia São José e Aldeias vizinhas do Município Tocantinópolis - Tocantins Tocantinópolis, TO
- 83 - Associação de Mulheres Indígenas Apinajé da Aldeia Mariazinha com aldeias vizinhas com o nome Maria Mary Tocantinópolis, TO
- 84 - Associação Hahi de Mulheres Kraho Goaiatins, TO
- ORGANIZAÇÕES NAS REGIÕES SUDESTE E SUL
- 85 - Associação das Mulheres Pataxó Carmésia, MG
- 86 - Grupo Mulher e Educação Indígena Rio de Janeiro, RJ
- 87 - Associação das Mulheres Indígenas do Centro-Oeste Paulista Bauru, SP
- 88 - Associação das Mulheres Indígenas Tekoa Narai Santa Amélia, PR
- 89 - Associação de Mulheres Indígenas da Aldeia Kakané Porã Curitiba, PR
- 90 - Associação de Mulheres Indígenas de Palmas - Paraná Palmas, PR
- 91 - Associação de Mulheres Indígenas Kozej José Boiteux, SC

92 - Clube de Mães FAG-SI - Comunidade Pinhalzinho Ipuacu, SC

ORGANIZAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS A NÍVEL NACIONAL

93 - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA

APÊNDICE B - TABELA DE CANDIDATURAS A DEPUTADA FEDERAL - 2022

ESTADO	PARTIDO	CANDIDATA	CARGO
AMAZONAS	PROS	LÚCIA MURA	Deputada Federal
AMAZONAS	REDE	VANDA WITOTO	Deputada Federal
AMAPÁ	PL	SILVIA WAIÃPI	Deputada Federal
BAHIA	MDB	MÔNICA MARAPARA	Deputada Federal
CEARÁ	PCB	EDIVANIA VIEIRA	Deputada Federal
DISTRITO FEDERAL	PATRIOTA	ÍNDIA PATIRA	Deputada Federal
MARANHÃO	PV	JOANA GUAJAJARA	Deputada Federal
MINAS GERAIS	PRTB	MARIA DOS REIS	Deputada Federal
MINAS GERAIS	PSOL	CÉLIA XAKRIABÁ	Deputada Federal
MATO GROSSO DO SUL	PC do B	PROFESSORA IARA	Deputada Federal
MATO GROSSO	AGIR	FABI	Deputada Federal
PARÁ	PSOL	NICE TUPINAMBÁ	Deputada Federal
PARÁ	REDE	MAIAL KAIAPÓ	Deputada Federal
PIAUI	PT	MARIA KAZÉ	Deputada Federal
PARANÁ	PROS	GENILDA TAPIXI	Deputada Federal
RIO DE JANEIRO	PSTU	VÂNIA LUZ	Deputada Federal
RIO DE JANEIRO	PT	INDIANARAE SIQUEIRA	Deputada Federal
RONDÔNIA	PDT	LUCIENE GAVIÃO	Deputada Federal
RORAIMA	PDT	NARA BORRACHEIRA	Deputada Federal
RORAIMA	PSD	TELMA TAUREPANG	Deputada Federal
RORAIMA	REDE	JOENIA WAPICHANA	Deputada Federal
RORAIMA	REPUBLICANOS	PROF IRISNAIDE MACUXI	Deputada Federal
SANTA CATARINA	PSOL	KEREXU	Deputada Federal
SÃO PAULO	PSOL	SÔNIA GUAJAJARA	Deputada Federal
SÃO PAULO	PT	ATAGIBA	Deputada Federal
SÃO PAULO	PT	JULIANA CARDOSO	Deputada Federal

TOCANTINS

REDE

VANESSA XERENTE

Deputada Federal

Fonte: elaborada pela autora a partir de dados acessados no site do TSE (<https://sig.tse.jus.br/>).

APÊNDICE C - TABELA DE CANDIDATURAS A DEPUTADA ESTADUAL - 2022

ESTADO	PARTIDO	CANDIDATA	CARGO
ACRE	PP	ELMA SERENO	Deputada Estadual
ACRE	PROS	LETICIA YAWANAWÁ	Deputada Estadual
ALAGOAS	MDB	BIANCA NUNES	Deputada Estadual
AMAZONAS	PDT	PERPÉTUA SUNI	Deputada Estadual
AMAZONAS	PDT	PROF, CLAUDIA BARÉ	Deputada Estadual
AMAZONAS	PSC	BIA KOKAMA	Deputada Estadual
AMAZONAS	PSC	MARIA BONITA	Deputada Estadual
AMAZONAS	PV	JACI	Deputada Estadual
AMAZONAS	SOLIDARIEDADE	IZA MAIA	Deputada Estadual
AMAPÁ	PV	SIMONE KARIPUNA	Deputada Estadual
CEARÁ	PC do B	CACIKA IRÊ	Deputada Estadual
DISTRITO FEDERAL	PRTB	PASTORA ANA CLEIA	Deputada Distrital
DISTRITO FEDERAL	PSOL	AIRY CLO DE MULHERES INDÍGENAS	Deputada Distrital
MARANHÃO	PSDB	ERINALVA GUAJAJARA	Deputada Estadual
MARANHÃO	REDE	ELANY ROSA TENTEHAR	Deputada Estadual
MINAS GERAIS	PATRIOTA	JADE CRISTINA	Deputada Estadual
MINAS GERAIS	PDT	AVELIN KAMBIWÁ	Deputada Estadual
MATO GROSSO DO SUL	PSD	VERA FELIX	Deputada Estadual
MATO GROSSO DO SUL	PSOL	ROSANIZ MARTINS	Deputada Estadual
MATO GROSSO DO SUL	PSOL	VAL ELOY	Deputada Estadual
MATO GROSSO DO SUL	PTB	CARMINHA SILVA TERENA	Deputada Estadual
MATO GROSSO	PT	ELIANE XUNAKALO	Deputada Estadual
PARAÍBA	DC	RAIMUNDA DA VERDURA	Deputada Estadual
PARAÍBA	REDE	COMADRE GUERREIRA	Deputada Estadual
PERNAMBUCO	PL	LUCIENE ÍNDIA	Deputada Estadual
PERNAMBUCO	PMN	PAMELA MENDES	Deputada Estadual
PERNAMBUCO	PSDB	NEIDINHA DE WELBER	Deputada Estadual

PARANÁ	UNIÃO	SANDRA TERENA	Deputada Estadual
RIO DE JANEIRO	PL	ÍNDIA ARMELAU	Deputada Estadual
RIO DE JANEIRO	PT	NAUSTRIA	Deputada Estadual
RIO DE JANEIRO	PTB	NAMARA GURUPY	Deputada Estadual
RIO DE JANEIRO	PTB	ÍNDIA GUERREIRA	Deputada Estadual
RIO DE JANEIRO	REDE	TEREZA ARAPIUM	Deputada Estadual
RONDÔNIA	REDE	LEONICE TUPARI	Deputada Estadual
RONDÔNIA	REPUBLICANOS	BIA TUPARI	Deputada Estadual
RORAIMA	CIDADANIA	OLGA MACUXI	Deputada Estadual
RORAIMA	PL	PROF INEIDE	Deputada Estadual
RORAIMA	PL	OHANNA BRASIL	Deputada Estadual
RORAIMA	PL	ELIZANGELA DAMASCENO	Deputada Estadual
RORAIMA	PODE	ROCY SILVA	Deputada Estadual
RORAIMA	PSOL	MEIRINHA MACUXI	Deputada Estadual
RORAIMA	REDE	PROFESSORA EDITE ANDRADE	Deputada Estadual
RORAIMA	REPUBLICANOS	ALDECIRA FAVELLA	Deputada Estadual
RORAIMA	UNIÃO	RENATA MORAIS	Deputada Estadual
RIO GRANDE DO SUL	PL	ÍNDIA GOMES	Deputada Estadual
RIO GRANDE DO SUL	PT	PROFESSORA HELENIR	Deputada Estadual
SANTA CATARINA	PDT	JUSSARA INACIO	Deputada Estadual
SANTA CATARINA	PTB	TATIANA MELO	Deputada Estadual
SANTA CATARINA	UNIÃO	ARLENE RAMON	Deputada Estadual
SÃO PAULO	PSOL	CINTIA VANESSA DA JUNTAS	Deputada Estadual
SÃO PAULO	PSOL	CHIRLEY PANKARÁ	Deputada Estadual

Fonte: elaborada pela autora a partir de dados acessados no site do TSE (<https://sig.tse.jus.br/>).

ANEXO A - DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”

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.

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.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. 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.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso

da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;
2. Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória, que nos envenena com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;
3. Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos. Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos. Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.

4. Reivindicar ao Supremo Tribunal Federal (STF), que não permita, nem legitime nenhuma reinterpretção retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal);
5. Exigir que todo o Poder Judiciário que, no âmbito da igualdade de todos perante a lei, faça valer nosso direito à diferença e, portanto, o nosso direito de acesso à justiça. Garantir uma sociedade justa e democrática significa assegurar o direito à diversidade, também previsto na Constituição. Exigimos o respeito aos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que incluem, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas;
6. Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;
7. Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo;
8. Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra;
9. Assegurar o direito a uma educação diferenciada para nossas crianças e jovens, que seja de qualidade e que respeite nossas línguas e valorize nossas tradições. Exigimos a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais, a recomposição das condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado;
10. Garantir uma política pública indigenista que contribua efetivamente para a promoção, o fomento, e a garantia de nossos direitos, que planeje, implemente e monitore de forma participativa, dialogada com nossas organizações, ações que considerem nossas diversidades e as pautas prioritárias do Movimento Indígena;
11. Reafirmar a necessidade de uma legislação específica que combata a violência contra a mulher indígena, culturalmente orientada à realidade dos nossos povos. As políticas públicas precisam ser pautadas nas especificidades, diversidades, e contexto social de cada povo, respeitando nossos conceitos de família, educação, fases da vida, trabalho e pobreza.
12. Dar prosseguimento ao empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres;
13. Fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais;
14. Combater de forma irredutível e inegociável, posicionamentos racistas e anti-indígenas. Exigimos o fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.

Por fim, reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência.

Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que por nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios.

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.

Brasília (DF), 14 de agosto de 2019

Transcrito de: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>

ANEXO B – Manifesto das Primeiras Brasileiras

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.

A população indígena no 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.

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.

Reunidas no XV Acampamento Terra Livre, em abril de 2019, construímos um espaço orgânico de atuação. Levamos pautas importantes para o centro do debate da mobilização que resultou na primeira Marcha das Mulheres Indígenas com a união de 2500 mulheres de 130 povos, em Brasília, no dia Internacional dos Povos Indígenas, em 9 de agosto daquele ano. A Marcha, cujo lema seria “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.

Agosto de 2020. Após um ano da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, nós, Mulheres Indígenas de todo o Brasil, realizamos uma mobilização histórica! Diante do agravamento das violências aos povos indígenas durante a pandemia da Covid-19, nós decidimos demarcar as telas e realizar a maior mobilização de mulheres indígenas nas redes virtuais. Assim, nos dias 7 e 8 de agosto, acontecia a nossa grande assembleia online com o tema “O sagrado da existência e a cura da terra”.

Nós, Mulheres Indígenas, também somos a Terra, pois a Terra se faz em nós. Pela força do canto, nos conectamos por todos os cantos, onde se fazem presente os encantos, que são nossas ancestrais. A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo.

Como calar diante de um ataque? Diante de um Genocídio que faz a Terra gritar mesmo quando estamos em silêncio? Porque a Terra tem muitos filhos e uma mãe chora quando vê, quando sente que a vida que gerou, hoje é ameaçada. Mas ainda existe a chance de mudar isso, porque nós somos a cura da Terra!

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.

As Mulheres Indígenas assumiram um papel fundamental na articulação das redes de apoiadores nesse momento. Além de atuarem permanentemente nas barreiras sanitárias, as mulheres estiveram frente às construções estratégicas dos planos Territorial, Regional e Nacional no enfrentamento à Covid-19. Há muitas Mulheres Indígenas com atuações significativas na contribuição pela defesa dos direitos dos Povos Indígenas – muitas vezes enfrentando diversas formas de violências.

Em virtude das constantes violações de direitos, aprofundadas no contexto da pandemia, é urgente fortalecer a contribuição dessas defensoras, qualificando e ampliando suas ações nos espaços de participação política e decisória e apoiando a participação qualificada das Mulheres Indígenas como protagonistas e multiplicadoras.

Estamos atuando não somente no enfrentamento à Covid-19, mas na linha de defesa do “Covid sistemático do Governo Federal” e de seus ataques permanentes aos direitos indígenas.

Como desdobramento, notou-se a necessidade de avançar ainda mais, fortalecer nossas capacidades organizacionais, com vias de oficializar essa articulação da ANMIGA, incluindo o planejamento estratégico e o funcionamento de nossas redes.

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, 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.

Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres guerreiras da ancestralidade.

Transcrito

de:

<https://anmiga.org/manifesto/#:~:text=N%C3%B3s%20Mulheres%20Ind%C3%ADgenas%20tamb%C3%A9m%20somos,calar%20diante%20de%20um%20ataque%3F>

ANEXO C - Manifesto das Mulheres Indígenas do Brasil contra a barbárie cometida à jovem Daiane Kaingang, de 14 anos

A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), viemos por meio deste manifesto repudiar e denunciar o crime de barbárie cometida na tarde desta quarta-feira (04), no Setor Estiva, da Terra Indígena do Guarita, no município de Redentora, contra a jovem de apenas 14 anos, Daiane Griá Sales, indígena Kaingáng, moradora do Setor Bananeiras da Terra Indígena do Guarita. A jovem Daiane foi encontrada em uma lavoura próxima a um mato, nua e com as partes inferiores (da cintura para baixo) arrancadas e dilaceradas, com pedaços ao lado do corpo.

Temos visto dia após dia o assassinato de indígenas. Mas, parece que não é suficiente matar. O requinte de crueldade é o que dilacera nossa alma, assim como literalmente dilaceraram o jovem corpo de Daiane, de apenas 14 anos. Esquartejam corpos jovens, de mulheres, de povos. Entendemos que os conjuntos de violência cometida a nós, mulheres indígenas, desde a invasão do Brasil é uma fria tentativa de nos exterminar, com crimes hediondos que sangram nossa alma. A desumanidade exposta em corpos femininos indígenas, precisa parar! Estamos aqui, reivindicando justiça! Não deixaremos passar impune e nem nos silenciarão. Lutamos pela dignidade humana, combatendo a violência de gênero e tantas outras violações de direitos. As violências praticadas por uma sociedade doente não podem continuar sendo banalizadas, naturalizadas, repleta de homens sem respeito e compostura humana, selvageria, repugnância e macabrisimo. Quem comete uma atrocidade desta com mulheres filhas da terra, mata igualmente a si mesmo, mata também o Brasil.

Mas saibam que o ÓDIO não passará! Afinal, a violência praticada não pode passar impune, nossos corpos já não suportam mais ser dilacerados, tombado há 521 anos. Que o projeto esquartejador empunhado pela colonização, violenta todas nós, mulheres indígenas há mais de cinco séculos.

Somos 448 mil Mulheres Indígenas no Brasil que o estupro da colonização não conseguiu matar e não permitiremos que a pandemia da violência do ódio passe por cima de nós. Parem de nos matar! A cada mulher indígena assassinada, morre um pouco de nós.

Vidas indígenas importam. Gritaremos todos os dias, a cada momento, vidas indígenas importam. E a vida de Daiane importa. Importa para sua família, para seu povo. Importa para nós mulheres indígenas.

Transcrito de: <https://apiboficial.org/2021/08/05/manifesto-das-mulheres-indigenas-do-brasil-contr-a-barbarie-cometida-a-jovem-daiane-kaingang-de-14-anos/>

ANEXO D – Nota Raissa Guarani

No dia Internacional dos Povos Indígenas, fomos surpreendida com mais uma notícia triste que mata parte de nós, nosso coração sangra com tamanha barbaridade, semana passada foi Daiana Kaingang brutalmente assassinada esquartejada, hoje Raissa Guarani Kaiowá, parem de matar o corpo e futuro de nossas crianças e Jovens, quando nos perguntam qual é o nosso sonho, seria ter paz para dormir.

A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas, reivindica justiça! Não deixaremos passar impune e nem nos silenciarão. Lutamos pela dignidade humana, combatendo a violência de gênero e tantas outras violações de direitos. As violências praticadas por uma sociedade doente não podem continuar sendo banalizadas, naturalizadas, repleta de homens sem respeito e compostura humana, selvageria, repugnância e macabrisimo. Quem comete uma atrocidade desta com mulheres filhas da terra, mata igualmente a si mesmo, mata também o Brasil.

Mas saibam que o ÓDIO não passará! Afinal, a violência praticada não pode passar impune, nossos corpos já não suportam mais ser dilacerados, tombado há 521 anos. Que o projeto esquartejador empunhado pela colonização, violenta todas nós, mulheres indígenas há mais de cinco séculos.

Parem de nos matar! A cada mulher indígena assassinada, morre um pouco de nós.

Vidas indígenas importam. Gritaremos todos os dias, a cada momento, vidas indígenas importam. E a vida desta meninas Indígenas importa para sua família, para seu povo. Importa para nós mulheres indígenas.

Exigimos justiça!

Transcrito de: <https://anmiga.org/nota-raissa-guarani/>

ANEXO E – MANIFESTO REFLORESTARMENTES: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história

As mulheres indígenas do Brasil, reunidas e mobilizadas por meio da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, apresentam ao mundo o Reflorestarmentes. Trata-se de um grande chamamento que fazemos à humanidade, na tentativa de proporcionar a todos os povos do mundo uma nova forma possível de nos relacionarmos com a Mãe Terra, e também entre nós, seres que nela vivemos.

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.

Fazemos isso diante da sobreposição sem precedentes de emergências que vivemos nos tempos de hoje. Em todos os países do planeta, os impactos da crise climática e ambiental associados aos efeitos da maior pandemia da história geram montantes assombrosos de mortos e novas hordas de excluídos e flagelados. A fome, o desemprego, o racismo, a LGBTFOBIA, o machismo colocam milhões de pessoas em uma situação de vulnerabilidade extrema e esgotam seus recursos para se protegerem. Estes são resultados de um projeto exploratório insustentável, que empurra todo o mundo a um ponto de não-retorno, comprometendo a própria continuidade de nossa existência no planeta Terra. Este caminho de morte e destruição: este caminho não queremos e nem podemos trilhar.

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.

A Plataforma Reflorestarmentes organiza os conhecimentos e tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados por nós, mulheres indígenas, e os coloca à disposição de todas e todos que compartilham conosco a preocupação com nossas vidas, com nossa terra, com nosso futuro.

Vamos juntas construir o bem-viver e viver bem para todos!

Vamos juntas reflorestar mentes para curar nossa terra!

ANMIGA – ARTICULAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE

Transcrito de: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>

ANEXO F – Carta das Primeiras Brasileiras

Somos raízes e cura da terra

1 MULHERES ORIGINÁRIAS

1.1 A ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade é um movimento ancestral, tradicional e social, criado e constituído por indígenas mulheres dos seis biomas brasileiros, desde o chão da aldeia ao chão do mundo.

1.2 Somos Mulheres Biomas, porque somos terra, sementes, raiz, tronco, galhos, folhas e frutos, mulheres conectadas com o corpo da Terra. Somos diversas, somos avós, mães, filhas e netas. Nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós e nós pelas virão.

1.3 Somos mulheres mobilizadas, politizadas, trazendo os nossos saberes e vozes ancestrais. Somos a continuação de muitas lutas, pela defesa dos direitos dos Povos Indígenas, das indígenas mulheres, dos direitos ambientais e dos direitos humanos: somos a luta pela vida.

2 ANCESTRALIDADE

2.1 A ANMIGA é resultado de um longo processo de lutas e resistências ao longo desses cinco séculos. A primeira Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em 2019, em Brasília, cujo tema foi “Território Nosso Corpo, Nosso Espírito”, demonstrou a força coletiva da articulação e mobilização das mulheres. Essa conexão gestou uma frente representativa de articulação nacional, com saberes e tradições diversas. O nome ANMIGA é um ritual de passagem para fortalecer o coletivo, que significa romper e atravessar fronteiras.

3 CORPO-TERRITÓRIO

3.1 A ANMIGA, na rede de indígenas mulheres engajadas, projeta vozes diversas na defesa da mãe terra, dos nossos biomas, dos corpos-territórios, para mobilizar e fortalecer a articulação de mulheres indígenas.

3.2 A ANMIGA, na potência de sua ancestralidade, luta contra o silenciamento de vozes, contra tudo que implica na desqualificação da qualidade de vida, luta contra tudo o que impede a promoção do bem-viver, contra o ódio e desrespeito manifesto em forma de racismo e colonialismo voltado aos nossos povos desde o tempo das primeiras invasões.

3.3 A ANMIGA, se enraíza em valores íntegros e originários, de diversidade cultural, respeito, união, afeto, escuta, confiança e sabedoria. Atuamos com autonomia e coragem na defesa das guerreiras da ancestralidade, sem distinção de línguas, culturas, territórios e biomas, e também no combate a todos os tipos de discriminação e violência de gênero.

4. NÓS POR NÓS

4.1 É chegada a hora de um despertar para o engajamento coletivo em busca de uma grande revolução política e ambiental, capaz de produzir novas relações de solidariedade e

coletividade por meio de valores e princípios do comum, em profundo desejo de construir o bem viver global.

4.2 Lutamos para romper as mordagens do silenciamento, do machismo, do patriarcado colonial, da monocultura etnocida e ecocida, da invisibilidade e da ausência de participação política nas tomadas de decisão.

5. NÓS PELAS QUE VIRÃO

5.1 A ANMIGA é necessária para impulsionar as mulheres no território e fortalecer a luta das indígenas mulheres no Brasil sementeando^[1] vozes e esperança no futuro.

5.2 A ANMIGA é essencial para o Brasil continuar existindo, porque a cura somos nós. Avivando sempre a autonomia das indígenas mulheres desde os territórios até às instâncias de poder sem cerca e sem fronteiras.

6 REFLORESTARMENTES

6.1. A ANMIGA organiza os conhecimentos e tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados por nós e os coloca à disposição de todas as pessoas que compartilham conosco a preocupação com nosso futuro, nossas vidas e com a terra.

Transcrito de: <https://anmiga.org/carta-das-primeiras-brasileiras/>

ANEXO G – MANIFESTO CONTRA A VIOLÊNCIA DE GÊNERO, RACISMO CONTRA A MULHER INDÍGENA, E DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, E CONTRA A INCONSTITUCIONALIDADE DA PROPOSTA DE LEI Nº 191/2020

Texto: Mulheres Terra/ANMIGA

Nós Indígenas Mulheres da rede ANMIGA – nos somamos as nossas ancestrais, com as nossas vozes e corpos coletivos para denunciar os contínuos ataques que estamos sofrendo, diante de muitas violências, silenciamentos e discriminação de gênero.

Todo dia uma de nós é agredida, violentada, espancada ou morta! Chega de violência contra nossos corpos!

Nós, Indígenas Mulheres, nos deparamos ontem, hoje e amanhã com tamanha violência ocorrida com as nossas parentas no sul do Brasil e em outros estados também. A violência é o nosso inimigo e o adversário do bem estar das mulheres dentro do seus territórios.

Mesmo assim, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de nossos cantos, buscamos por justiça social, demarcação de território, pela floresta em pé e pela saúde.

Somos mais de 305 Povos, falantes de 274 línguas. Somos mais de 1 milhão de pessoas, sendo 50 % mulheres.

Nós, Indígenas Mulheres, 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.

Diante de todas as violações e violências, as quais nós mulheres originárias da terra estamos sendo submetidas: as atrocidades cometidas pelos machismos, pelo racismo com todas as suas faces, o aumento do feminicídio e da intolerância religiosa, tudo isso é reforçado no discurso de um des-governo, racista, homofóbico e anti indígena.

Nós mulheres Guerreiras das Ancestralidade, nos damos as mãos neste momento, para pedir socorro ao mundo. Basta de violência, estão nos matando aos olhos da lei. Estão nos silenciando diante dos olhares daqueles que deveriam nos proteger. Por meio desta nota, a ANMIGA Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, manifesta seu repúdio às graves ameaças e torturas sofridas pela parenta Pa'y Tavy Terã, Joana Benites e suas filhas na comunidade de Soberania, no território de Nhanderú Marangatú, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. No dia 5 de março de 2022, a senhora foi resgatada pela equipe do Observatório Kuñague Aty Guasu após ser castigada e mantida refém por lideranças indígenas evangélicas de Campestre, em território Kaiowá e Guarani, onde teve parte de seu cabelo cortado e sofreu diversas agressões com tortura física e psicológica por ser acusada de “bruxaria” e “feitiçaria”. Além disso, as ameaças sofridas incluíam planos de queimá-la viva, segundo apurado pelo Observatório Kuñague Aty Guasu. Não há palavras adequadas para descrever nossa tristeza e indignação ao ver casos que, como este, mostram que a intolerância religiosa segue perseguindo, roubando as almas e matando os corpos de nossas parentes indígenas, após 522 anos de colonização usando a bíblia como arma de guerra.

Expressamos toda nossa solidariedade à anciã Joana Benites e sua família, bem como à todas as casas de reza, terreiros e espaços sagrados dos povos originários, que tem sido historicamente atacados, em um quadro que lamentavelmente vem se agravando nos últimos tempos.

Todo nosso repúdio e solidariedade à parenta Marcia Camilo Kaingang (ocorrida no Setor Estiva na TI Guarita no dia 8 de março, dia internacional da mulher) e a todas as parentas kaingang, que vem sofrendo ameaças, violências, agressões com ferimentos graves, no conflito que se instalou pela disputa de Lideranças internas da terra indígena (TI) do Guarita. As mulheres desta terra vêm sofrendo há quatro anos, violências impostas por um ex-cacique, ditador, machista, que se esconde atrás de leis criadas por eles para reforçar sua forma de comandar.

Repudiamos e nos somamos a dor da família pela violência e tentativa de feminicídio ocorrida contra a parenta Eva Kaingang, que segue internada em estado grave em Farroupilha no RS. Nos solidarizamos com a dor dos parentes da jovem Graciane Gonçalves Feliciano, de 23 anos, indígena Kaingang, na Terra Indígena Xapecó, no município de Ipuacu, no Oeste de Santa Catarina, vítima de feminicídio pelo ex-companheiro. Como se não bastasse toda essa violência nos territórios, ontem foi aprovado o Projeto de Lei N°191/2020, projeto esse que vem legalizar o ilegal, destruindo nossos corpos, violando nossos direitos, matando as vidas que fazem do território um lugar sagrado, único para o ciclo de vida dos povos originários.

Somos as filhas que com seus corpos pintados de urucum, temos tentado barrar toda essa violência, uma série de barbáries fomentada por um governo genocida. Não irão nos silenciar. E o silêncio do Estado também é uma forma de nos matar. Pedimos socorro, as mulheres indígenas pedem socorro, a mãe terra pede socorro. Seguiremos em luta por nossos direitos e resistiremos, pois somos árvores fortes enraizadas nesta terra. Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas que se movimentam do chão da aldeia para o chão do mundo.

Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres guerreiras da ancestralidade.

Todas nós, somos contra a qualquer tipo de violência contra os nossos corpos territórios indígenas e o corpo de qualquer mulher no mundo.

.....

Corpos territórios indígenas mulheres IMPORTAM!

Corpos indígenas IMPORTAM

Nenhuma a menos

Pela Vida das Indígenas Mulheres

NÃO A VIOLÊNCIA!

Transcrito de: <https://anmiga.org/manifesto-contra-a-violencia-de-genero-racismo-contra-a-mulher-indigena-e-da-intolerancia-religiosa-e-contra-a-inconstitucionalidade-da-proposta-de-lei-n191-2020/>

ANEXO H - ALDEAR A POLÍTICA - ELEIÇÕES 2022 – CARTA AOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL

Parentes e parentas,

Considerando a situação que vive nosso país e particularmente os nossos povos, diante das políticas adotadas pelo governo de Jair Bolsonaro e em razão das eleições para Presidente e cargos legislativos, fazemos o seguinte chamamento.

Cenário de Morte

Nunca, na história democrática dos últimos 34 anos do Brasil, os direitos dos nossos povos foram tão vilipendiados como foi no atual governo de Jair Bolsonaro. Um projeto político autoritário, ditatorial e fascista foi colocado em prática para destruir o Brasil. O direito sagrado à vida foi menosprezado com sua política negacionista frente à Pandemia da Covid-19 que levou a morte mais de 600 mil pessoas no Brasil, dentre essas parentes nossos. Tal política foi caracterizada por nós e pela maioria da população de genocida e implicou na criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no âmbito do Senado Federal, que recomendou o indiciamento de 66 pessoas, incluindo Bolsonaro, por crimes que vão de corrupção na compra de vacinas ao negligenciamento de políticas na saúde que aumentaram casos de contaminação e morte por Covid-19, no Brasil.

Com sua política econômica ultraliberal, de favorecimento do capital privado, e de abertura da economia ao capital estrangeiro, provocou um país mais desigual, com o aumento do desemprego, da inflação, da pobreza, da miséria e da fome.

Com relação aos nossos povos, considerados por esse governo como minorias inferiores, houve um desmonte sem precedentes das instituições e políticas específicas conquistadas por nós a partir da Constituição de 1988. Recordamos a extinção dos colegiados em que participávamos para incidir na definição dessas políticas que nos dizem respeito. A Funai, entregue ao controle dos ruralistas, eximiu-se da sua missão institucional de proteger e promover os nossos direitos, especialmente o nosso direito às nossas terras, que como outros territórios e áreas protegidas sofrem as consequências da política de devastação deste governo, omissor e incentivador de crimes cometidos por garimpeiros, grileiros e madeireiros, dentre outros invasores.

Eleições 2022

Diante desse cenário de abandono e de morte, particularmente neste ano de eleições, certamente é fundamental continuarmos a protagonizar as mobilizações que tornaram visíveis, em nível nacional e internacional, as violações recorrentes dos nossos direitos. Seguiremos nossa resistência secular a todos esses atropelos, despojos e destruições que as elites, mancomunadas com poderes do Estado, continuam a praticar contra nós, e ainda com o

cinismo de muitas vezes querendo nos convencer de que vivemos num “Estado de Direito”, na verdade, erguido somente para elas.

O ano de 2022, em que essas mesmas elites tentarão mais uma vez se perpetuar no poder, não pode mais ser vistos apenas como um cenário de disputa político-eleitoral, mas também de disputa de projeto do país que queremos, no qual sejamos respeitados como povos diversos e diferenciados. Este é o momento em que todos os setores democráticos e populares devem se unir para construir uma força política e social capaz de gerar mudanças profundas nessa situação de degradação econômica, política, social, ética, cultural e tecnológica em que o Bolsonarismo afundou o país. Para isso, além de organização e mobilização nas nossas bases, precisamos nos atentar à necessidade de ampliarmos as nossas lutas no campo institucional.

A nossa opção será sempre pela eleição de um candidato a presidente da República que tenha compromisso com as lutas e reivindicações históricas das maiorias oprimidas e excluídas, e pela eleição de candidaturas aos parlamentos, estadual e nacional, que se identifiquem com a defesa da democracia, da justiça social, dos direitos humanos, do meio ambiente, da soberania nacional e dos nossos direitos fundamentais.

Como parte importante desse horizonte, mais do que nunca, faz-se necessário lutar contra as desigualdades no processo eleitoral e no sistema político brasileiro. Historicamente somos invisibilizados, geralmente em razão da nossa identidade étnica, e por conta do racismo institucional, do preconceito e da discriminação que induzem a sociedade a ignorar a nossa condição de sujeitos políticos, protagonistas do nosso destino. O resultado dessa exclusão é a sub-representação gritante dos nossos povos nos parlamentos, situação que atinge também as mulheres e os negros.

Com essa configuração, nos Parlamentos, principalmente no Congresso Nacional, os prejuízos contra os nossos direitos são imensuráveis. Donos ou representantes do capital (do agronegócio, da mineração, do sistema financeiro, e tantas outras empresas privadas), aprovam a seu bel-prazer leis antipopulares, voltadas a garantir as suas metas de lucro e acumulação, mesmo que isso signifique, como verificou-se nos últimos anos, o roubo, a degradação e a devastação de nossos territórios e da Mãe Natureza como todo.

A presença indígena, através dos nossos representantes nesses espaços fará muita diferença, como foi atestado no último período pela aguerrida atuação parlamentar da nossa primeira deputada federal eleita, Joênia Wapichana, que desdobrou-se e batalhou até a exaustão para breçar iniciativas legislativas que visavam regredir ou suprimir os nossos direitos consagrados na Constituição Feeral de 1988.

Dessa forma, parentes e parentas, considerando que 2022 será um ano de eleições para cargos de deputados estaduais e federais, senadores, governadores e presidente da República, a APIB chama a todos os povos, organizações e lideranças indígenas do Brasil a intensificarmos o trabalho de base. É preciso que cada estado tenha candidaturas indígenas dispostas para disputar e conquistar nestas eleições o direito de ocupar cargos nos parlamentos estaduais e no Congresso Nacional. É preciso entender as novas regras sobre coeficiente eleitoral e montar estratégias para viabilizar nossas lideranças nessa disputa, que segue sendo desigual. Vamos

somar nossas forças com candidaturas conectadas com nossas bases e lutas do movimento indígena para darmos continuidade na nossa resistência ancestral.

VAMOS ALDEAR A POLÍTICA. Por um parlamento cada vez mais indígena!

Brasília – DF, 08 de fevereiro de 2022.

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB

Transcrito de: <https://campanhaindigena.info/aldear-a-politica/>

ANEXO I – Chamado pela terra: Mulheres Indígenas no poder, movimento de retomada política

NOSSO CHAMADO

Vivemos tempos duros, tempos de extremismo conservador, de ataques brutais aos direitos, de desmonte da educação, da saúde, da ciência e da proteção ambiental; em que fome, desemprego, violência e carestia avançam. Tempos em que querem silenciar os tambores dos terreiros e o som dos maracás para que os únicos sons audíveis sejam os das motosserras, das balas e do desalento.

Tempos em que cada pedaço de floresta desmatado e queimado, cada termelétrica ligada e cada poço de petróleo perfurado se traduzem – na linguagem do aquecimento global – em secas mais severas, furacões mais intensos e ondas de calor mortíferas. Tempos em que a ganância envenena o ar que respiramos, a comida que comemos, a água que bebemos e o solo onde plantamos.

São tempos em que tratores e colheitadeiras atropelam e matam indígenas, mulheres, negros e negras, sem-terra e sem-teto, LGBTQIA+, jovens, populações tradicionais, trabalhadores e trabalhadoras, pessoas com deficiência. Tempos em que a Terra é sacrificada no altar do capitalismo.

No Brasil, estava ruim antes do golpe de 2016. Desastroso depois dele. Catastrófico com a chegada de um fascista, genocida e ecocida à Presidência da República. Após cinco séculos de exploração histórica, opressão, etnocídio, colonização, racismo, negação de direitos dos nossos povos originários e de origem africana, encontramos-nos num quadro de total emergência: climática, ecológica, sanitária, social, econômica, civilizatória.

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!

Há um novo projeto de mundo que tem sido ofertado pelos povos originários, verdadeiros guardiões do Planeta. É um projeto de descolonizar a Vida e abrir caminho para a sociedade da felicidade e do amor, do bem-viver, do envolvimento. Um reencontro a partir de uma nova matriz energética, dos direitos da natureza em oposição à distopia de terra arrasada, do colapso climático.

É com esse espírito de lutar pela Mãe-Terra, pelo futuro de jovens, crianças, animais e gerações por vir, que precisamos, agora, já, da Bancada do Cocar.

Você está sendo convocado para essa jornada! Este é um chamado especial para a juventude que viverá esse novo mundo e todos os apoiadores da causa indígena e ambientalista! O momento é agora. Vamos juntos!

É hora de fazer retomada na política, porque o Brasil é terra indígena!