



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacobsen Schild

Articulação das Mulheres Indígenas no Brasil:
em movimento e movimentando redes

Florianópolis
2023

Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacodsen Schild

Articulação das Mulheres Indígenas no Brasil:
em movimento e movimentando redes

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Evelyn Martina Schuler Zea, Dra.
Coorientadora: Profa. Juliana Salles Machado, Dra.

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Schild, Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacodsen
Articulação das Mulheres Indígenas no Brasil: em
movimento e movimentando redes / Joziléia Daniza Jagso
Inácio Jacodsen Schild; orientadora, Evelyn Schuler Zea,
coorientador, Juliana Salles Machado, 2023.
204 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Mulheres Indígenas. 3.
Movimento. 4. Articulação. 5. Redes. I. Schuler Zea,
Evelyn. II. Salles Machado, Juliana. III. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social. IV. Título.

Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacodsen Schild

Articulação das Mulheres Indígenas no Brasil:
em movimento e movimentando redes

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 23 de junho de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profª. Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Dra
Instituição UFSC/PPGAS

Profª. Edviges Marta Ioris, Dra
Instituição UFSC/PPGAS

Profª. Diádiney Helena de Almeida, Dra
Instituição DFCH/UESC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profª. Evelyn Martina Schuler Zea, Dra.
Orientadora

Florianópolis, 2023

À ANMIGA, às mulheres indígenas, à Arcelinda e Andila.

AGRADECIMENTOS

Quando encerramos um ciclo, não significa que chegamos ao fim da jornada, significa que abrimos possibilidades para que outros ciclos ganhem força para assumir protagonismo e centralidade nas nossas ações e no nosso querer. Neste ciclo que encerro com a conclusão da tese de doutoramento permito que outros tantos ciclos ganhem força motriz para me encantar e me mover em outros lugares.

Este fim, que é um começo também, me permite reconhecer que esta caminhada se deu em diversos lugares, com muitos afetos, desafios, medos e enfim o reconhecimento à tantas mãos que me ampararam, palavras que me ensinaram e ouvidos que pacientemente escutaram perguntas, desabafos, debates... à estas tantas meu agradecimento.

Às minhas mães pela fé na luta, sempre minhas inspirações, às minhas avós e minhas ancestrais por me permitirem existir.

Agradeço a todas às mulheres indígenas que formam esta rede, vocês são minha força. À ANMIGA, agradeço a partilha das mulheres Semente, Raiz e Água, e agradeço principalmente às Mulheres Terra: Sonia Guajajara, Célia Xakriabá, Ana Patté, Braulina Baniwa, Cristiane Julião, Eliane Xunakalo, Kerexu Guarani M'bya, O-é Kayapó, Puyr Tembé, Cacica Irê (Juliana Jenipapo Kanindé), Concita Sompré, Jaqueline Guarani Kaiowa, Lucimara Patté, Maria Leonice Tupari, Nyg Kuitá Kaingang, Shirley Krenak, Simone Karipuna, Watatakalu Yawalapiti, Val Eloy, vocês continuam fazendo o mundo possível.

Agradeço às mulheres da minha rede do amor: Mari, Juci, Susana, Fernanda, Luciana, Lucíola, Sonia, Juana, Maíra, Maiê, Amanda, pelo aprendizado da vida toda.

A minha gratidão às colegas e pesquisadoras indígenas e não indígenas da FIOCRUZ e da ABRASCO. Também as minhas amigas e pesquisadoras brilhantes do projeto Diálogos da Diáspora.

À minha banca agradeço de forma muito especial, professoras Antonella Tassinari, Edviges Ioris, Diandiney Helena e Ana Lucia Pontes, por me apoiarem nesta fase do desafio da conclusão.

Ao coração mais lindo que eu já conheci, Dorothea Post Darella, agradeço por tantas partilhas.

Ao PPGAS/UFSC agradeço a oportunidade de fazer parte.

As minhas professoras e professores do PPGAS/UFSC agradeço os ensinamentos e estímulos, vocês são fundamentais na minha formação.

Agradeço ao GESTO/UFSC e ao Instituto Brasil Plural pelas oportunidades de pesquisas e partilhas, com carinho agradeço às professora Esther Jean Langdon e Eliana Dill pelas partilhas nos congressos de saúde coletiva.

Agradeço ao NIGS, à professora Miriam Grossi e colegas, assim como ao IEG com as companheiras e colegas e à experiência incrível do Mundo de Mulheres e o Fazendo Gênero, marcou a minha vida.

Agradeço ao grupo de pesquisa e os colegas, outrora NEPIANOS, hoje Arandu.

Com o mesmo carinho agradeço a minha turma de doutorado de 2018, cada uma e cada um tem um sorriso e um afeto meu.

Agradeço a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, aos colegas professores, as turmas, pela oportunidade de estar junto e construir o curso em minha passagem na coordenação pedagógica.

Aos estudantes indígenas da UFSC e aos meus colegas indígenas do PPGAS, Rivelino, Rosi, Adriana, Davi e Daniel, Jenifer, Darci, Ítalo e os tantos que ainda virão, seguimos construindo outros espaços, com paciência.

Agradeço a partilha da luta aos meus colegas cotistas negras e negros, que como eu rompem novos horizontes na universidade.

Agradeço aos estudantes indígenas da UFSC, que seguem na luta por ingresso e permanência, por dignidade, pelo retorno, com o dever cumprido e com esperança para os nossos Povos!

Agradeço às amigadas que fiz neste anos na UFSC, no PPGAS, estaremos juntas e juntos na vida, Elis, Diógenes, Bianca, Viviane, Francine, Larisse, Lunia, Ana Clara, Igor, Sandra, Laís, Paola Gibram, Denize, Edilma, Jesse, Camila, Clarissa, Gabriela, Rafael, Alexander, Hélder, Thiago, Ariel, Chiara, Jane, Matilde, Patrícia, Jane.

Minha gratidão e meu carinho à minha orientadora Evelyn pela construção, pela paciência, pelos incentivos, por tanto que faz por mim e por suas e seus orientandos, toda minha gratidão. Agradeço igualmente à minha co-orientadora, Juliana, pelas conversas e orientação. Pela amizade de vocês.

Agradeço ao CNPQ pela bolsa que me foi concedida, sem ela não teria sido possível realizar a pesquisa.

Aos meus amores, Rafael e Isadora, agradeço pelo amor retribuído, por acreditarem, pelo incentivo, pelas mãos dadas nos momentos difíceis e pelos abraços apertados nas conquistas.

Agradeço com toda minha fé a quem pode, a quem me guia e me protege hoje e sempre, TOPÊ.

E por fim agradeço ao Lula, Presidente do Brasil, e a Dilma, ex-presidenta, pelo que fizeram e fazem à educação brasileira, pela Lei de Cotas, pelas ações afirmativas na pós-graduação, pela possibilidade de caminhar na estrada da ciência acadêmica com nosso saber indígena reconhecido!

Nós pelas que vieram antes de nós. Nós por nós. E nós pelas que virão.

(ANMIGA, 2022.)

RESUMO

Compreender as redes formadas com e pelas mulheres indígenas permite o entendimento das nossas principais demandas, que tem nos mobilizado nas lutas pelos direitos dos Povos Indígenas, seja pela demarcação e proteção dos nossos territórios, seja pela implementação de políticas públicas nas áreas de saúde e educação. Nessa tese, discuto como nós, mulheres indígenas, nos articulamos nas redes dos nossos territórios e famílias e, também, nas redes nacionais, sem que uma anule ou exclua a outra. Quando me desloquei para integrar outras redes, sempre tive o movimento de ir e vir, partia para atuar em redes diferentes e voltava para atuar na minha rede de partida, de origem, sempre em conexão. Salientar este deslocamento e retorno é importante para compreender que, embora esteja em redes que parecem distantes da minha rede doméstica, ela é uma constante complementariedade, assim como nosso dualismo clânico, sempre atuando de forma a dar continuidade aos nossos fluxos e caminhos, que se convergem em muitos momentos, se separam em outros e voltam a se conectar. Nessas redes de atuação saliento a importância da criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA e seus desdobramentos.

Palavras-chave: Articulação, Mulheres Indígenas, Movimento, Redes.

TO VĚNH RÁ SĪ

Ā tŷ kejĕn kanhgág tátá fag tŷ jagnĕ mré nĕn ũ to jykrĕn kŷ jagnĕ mré tŷ rānrāj kinhrāg kŷ, ĕn ki ā tóg fag nĕn ũ to vĕsānsān tĭ ĕn to kinhra nĭnh mũ sir, hā to ĕg tóg vĕsān mág han mũ nĭ ver, ĕg tŷ kanhgág nirenhto ĕn nón, ĕg ga kāmūn ra ĕg mŷ, ke vĕ ke gé, nĕnũ ũ to ke gé, ĕg jamā kāmĭ ĕg krĕ kanhrān mũ tag to ke gé, ĕg há nŷtĭ jĕ, saúde há to ĕg kuri ken vĕ ke gé. Inh rānrāj tag ki sóg ĕg rānrāj tag han tó sór mũ, ĕg kar ĕg kanhkā ag mré ke gé, jagmŷ kuri ke fān ĕg tóg tĭ ĕg jamā kar mĭ, ĕg jamā mág tŷ mrasir kāmĭ ĕg vĭ tŷ mĕ há ke tĭ sir, hāra jag jy rā mĕ ĕg tóg jag mré han fān tĭ. Sŷ kejĕn inh hān tĭ ha, ũn tátá ũ fag mré vĕsān jĕ ke kŷ sóg vyr jatunmŷ, kar kŷ sóg vŷn ke mān tĭ gé, inh nĭg jan ra, kar kŷ sóg tĭg mān tĭ gé, ge mũ ĕg tóg tĭ ĕg ĕg rānrāj han jĕ. Ēg mũ kar vŷnvŷn ke mān ke mũ tag pi ĕg ĕg jamā kajatun han tĭ hāra, hā tugnĭn ĕg tóg vĕsānsān mũ nĭ ke mũ, nĕn ũ tŷ ĕg jamā mĭ ĕg mŷ há ken jĕ, ke vĕ sir, jagmré ĕg tóg rānrāj régre tag han tĭ, jag mré ag tóg mũ, ĕg rá ri ke, régre ra ag pi jag pir mŷ jag togvānh tĭ, jag mré mũ ag tĭ vé, kejĕn tóg jag kápó sĭ han tĭ hāra tóg kanhmar jagmré mũ mān tĭ. Kŷ tag nón ĕkrĕn kŷ tóg inh mŷ tá krŷ nŷ ĕg tŷ kanhgág tátá fag kar tŷ jagmré rānrāj ke tag han ke tá tóg krŷ kŷ nŷ ha, fag tŷ jagmré nĕn ũ tag to vĕsānsān fān jĕ ke sóg mũ.

Palavras-chave: Jagmré nĕn ũ to jĕgjĕg fān, Kanhgág tátá fag, Jagmré jĕgjĕg, Jagmré to vāmĕn

ABSTRACT

The understanding of the networks formed with and by the indigenous women allows the comprehension of our main demands, which have mobilized us in the struggles for the rights of the Indigenous Peoples, for both the demarcation and protection of our territories and the implementation of public policies in the health and education sectors. In this thesis, I discuss how we, indigenous women, articulate ourselves in the networks of our territories and families, and also in the national networks, without one cancelling or excluding the other. When I moved to integrate other networks, I have always done it with a come and go movement, departing to work in different networks and coming back to act with my starting network, of origin, always in connection. Emphasizing this departure and return is important to understand that, although I am in networks that seem distant from my home network, it is a constant complementarity, as well as our clan dualism, always acting in order to provide continuity to our flows and paths, which many times converge, at other times separate and reconnect again.

Keywords: Articulation; Indigenous Women; Movement; Networks.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Rede de Mulheres da TI Serrinha.....	25
Figura 2 – Mapa da Terra Indígena Serrinha.....	34
Figura 3 – Primeiro Encontro Nacional das Mulheres Indígenas.....	43
Figura 4 – Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Indígenas	44
Figura 5 – Premiação do Prêmio Cultura Viva (2ª Edição), para Pontos de Cultura	46
Figura 6 – Vó Maria Griá	49
Figura 7 – Capa e Contracapa da Coletânea dos artigos do PROEJA Indígena (2013).....	52
Figura 8 – Projeto Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento.	67
Figura 9 – Card do Observatório Covid-19.....	67
Figura 10 – Capa de Vivências Diversas: Uma Coletânea de Indígenas Mulheres	70
Figura 11 – Capa de Saberes Indígenas: Produção de Conhecimento desde os Territórios.....	71
Figura 12 – Uso da medicina compartilhada entre remedeiras do RS e PR.....	75
Figura 13 – Notícia de demissão de indígenas em frigoríficos em SC durante a pandemia de COVID19.....	81
Figura 14 – Card e Banner do Alerta Covid-19 – Instituto Kaingáng.....	109
Figura 15 – Campanha Vacina Parente – Mulheres Indígenas Contra a Covid-19.....	111
Figura 16 – Mapa dos biomas brasileiros.....	114
Figura 17 – Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre.....	119
Figura 18 – Projeto Reflorestar Mentes.....	127
Figura 19 – Mulheres indígenas ocupam Brasília para reflorestar mentes.....	128
Figura 20 – II Marcha das mulheres indígenas.....	133
Figura 21 – II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas	134
Figura 22 – Participantes da II Marcha das Mulheres Indígenas acompanham julgamento do ‘Marco Temporal’, na Funarte.....	135
Figura 23 – I Seminário das Originárias da Terra	159
Figura 24 – Anúncio de Sonia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas	183

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABIA	Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos
ABRASCO	Associação Brasileira de Saúde Coletiva
AIS	Agentes indígenas de saúde
ALERS	Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul
ALESP	Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo
AMARN	Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMICE	Associação das Mulheres Indígenas do Ceará
AMIG Pankararu	Associação de Mulheres Guerreiras Pankararu
AMIJK	Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo Kanindé
AMISM	Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé
AMITRUT	Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié
ANAÍ	Associação Nacional de Apoio aos Índios
ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APBKG	Associação de Professores Bilíngues Kaingang e Guarani
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPIN SUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ATIX	Associação da Terra Indígena Xingu
ATIX Mulher	Departamento da Mulher da ATIX
ATL	Acampamento Terra Livre
CCDH	Comissão de Cidadania e Direitos Humanos
CDPDH	Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza
CGen	Conselho do Patrimônio Genético
CGY	Comissão Guarani Yvyrupá
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIPP	Complexo Industrial e Portuário do Pecém
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
CNSDMu	Conferência Nacional da Saúde e dos Direitos das Mulheres

COAPIMA	Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONAMI	Conselho Nacional das Mulheres Indígenas
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CTL	Coordenação Técnica Local
CTPCC	Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão
DFID	Departamento para o Desenvolvimento Internacional do Reino Unido
DMI	Departamento de Mulheres Indígenas
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ECO RIO 92	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 1992
EMKP	Endangered Material Knowledge Programme
ENEI	Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas
ENSP/FIOCRUZ	Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz
EREI	Encontro Regional dos Estudantes Indígenas
FEPOIMT	Federação dos Povos e Organizações Indígenas parteira Grosso
FEPOINCE	Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Ceará
FIICCRS	Frente Indígena e Indigenista de Combate ao Coronavírus (covid-19) em Terras Indígenas da Região Sul
FIMI	Fundación Internacional de Mujeres Indígenas
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
FNEEI	Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GTZ	Cooperação Técnica Alemã
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IELA/UFSC	Instituto de Estudos Latino-Americanos da UFSC
INBRAPI	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
INKA	Instituto Kaingang
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental

LII/UFSC	Licenciatura Intercultural Indígena da UFSC
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MEC	Ministério da Educação
MINC	Ministério da Cultura
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPF	Ministério Público Federal
MS	Ministério da Saúde
NORAD	Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento
OKA	Observatório da Kuñangue Aty Guasu
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
ONU Mulheres	Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres (ONU Mulheres)
PNAPSI	Programa Nacional de Atenção à Política de Saúde Indígena
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGPLAN	Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental
PPP	Projeto Político Pedagógico
PROEJA	Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos
PROLIND	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas
REJUIND	Rede de Juventude Indígena
SAAD/UFSC	Secretaria de Ações Afirmativas e Diversidades da UFSC
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SESC	Serviço Social do Comércio
SIL	Summer Institut of Linguistic
SINDICOPSI	Sindicato dos Profissionais e Trabalhadores da Saúde Indígena
SITOAKORE	Organização de Mulheres Indígenas, do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia
SPI	Serviço de Proteção do Índio
SPM	Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres
SUS	Sistema Único de Saúde

TI	Terra Indígena
UBSI	Unidade Básica de Saúde Indígena
UDESC	Universidade do Estado de Santa Catarina
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
UFPeI	Universidade Federal de Pelotas
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UMIAB	União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira
UnB	Universidade de Brasília

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
ESTRUTURA DO TRABALHO	23
1 REDES DE PARTIDA: MINHAS MÃES KAINGANG	25
1.1 ESBULHO DE TERRITÓRIO E PERDAS DE VIDAS	29
1.2 AS MULHERES E A RETOMADA DA NOSSA TERRA	32
1.3 MULHERES KAINGANG DA INVISIBILIDADE AO EMPODERAMENTO ..	36
2 REDES DE EDUCAÇÃO ENTRE A CASA, COMUNIDADE E UNIVERSIDADE	48
2.1 REDES DE PARTIDA: EDUCAÇÃO KAINGANG, EM CASA E NA COMUNIDADE.....	50
2.2 VIVÊNCIAS E REDES NA UNIVERSIDADE.....	51
2.3 CONSTRUÇÃO DO ENCONTRO NACIONAL DOS ESTUDANTES INDÍGENAS - ENEL.....	55
2.4 MULHERES INDÍGENAS NA UFSC - FORMANDO REDES	57
2.5 A REDE DA EDUCAÇÃO: TERRITÓRIO – ESCOLA – UNIVERSIDADE	57
2.5.1 Educação Escolar Indígena – os meandros do direito	58
2.5.2 Escolas Indígenas e os desafios para os educadores.....	60
2.5.3 O racismo na educação	60
2.5.4 Redes ampliadas	62
3 REDES DE SAÚDE E CURA NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19	73
3.1 REDES DE PARTIDA: CASA KAINGANG, CUIDADOS, CURA E SAÚDE... 73	
3.2 TRANSFORMANDO A DOR E O CHORO EM LUTA: A PANDEMIA CHEGA AOS TERRITÓRIOS	77
3.3 TECENDO PALAVRAS E AÇÕES EM REDES: CONVERSAS COM MULHERES INDÍGENAS DAS 5 REGIÕES/DOS 6 BIOMAS.....	83
3.4 RESULTADOS A PARTIR DE DIÁLOGOS REGIONAIS.....	85
3.4.1 Região Norte	86
3.4.1.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Norte.....	86
3.4.1.2 Impactos da Pandemia covid-19 na Região Norte	86
3.4.1.3 Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Norte	88
3.4.2 Região Nordeste.....	88
3.4.2.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Nordeste	88

3.4.2.2	<i>Impactos da pandemia covid-19 na Região Nordeste</i>	89
3.4.2.3	<i>Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Nordeste</i>	90
3.4.3	Região Sudeste	92
3.4.3.1	<i>Perfil das mulheres entrevistadas da Região Sudeste</i>	92
3.4.3.2	<i>Impactos da Pandemia covid-19 na Região Sudeste</i>	92
3.4.3.3	<i>Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Sudeste</i>	93
3.4.4	Região Centro-Oeste	94
3.4.4.1	<i>Perfil das mulheres entrevistadas da Região Centro-Oeste</i>	94
3.4.4.2	<i>Impactos da Pandemia covid-19 na Região Centro-Oeste</i>	94
3.4.4.3	<i>Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Centro-Oeste</i>	96
3.4.5	Região Sul	97
3.4.5.1	<i>Perfil das mulheres entrevistadas da Região Sul</i>	97
3.4.5.2	<i>Impactos da Pandemia covid-19 na Região Sul</i>	97
3.4.5.3	<i>Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Sul</i>	99
3.5	REFLEXÕES SOBRE AÇÕES EM REDE A PARTIR DAS ENTREVISTAS-CONVERSAS	100
3.6	MEDICINA TRADICIONAL E INTERCULTURALIDADE	103
4	REDES DOS BIOMAS: MOVIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS...	113
4.1	MULHERES ORIGINÁRIAS	115
4.2	REDES DE PARTIDA: BIOMA DA MATA ATLÂNTICA E DO PAMPA	118
4.3	MULHERES INDÍGENAS: ORIGINÁRIAS DA TERRA	119
4.4	MULHERES INDÍGENAS: DIREITOS E POLÍTICAS PÚBLICAS	136
5	ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA)	142
5.1	DESAFIOS E CONQUISTAS DA ANMIGA: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E LUTA CONTRA A VIOLÊNCIA	143
5.1.1	Histórico da Rede de Mulheres Indígenas	144
5.2	MULHERES TERRA E TERRITÓRIOS SEGUROS	169
5.3	MULHERES RAÍZES – ENFRENTANDO VIOLÊNCIAS PARA CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS SEGUROS	173
	CONCLUSÃO	180
	REFERÊNCIAS	185
	ANEXOS	194

INTRODUÇÃO

As mulheres indígenas, com seus saberes e fazeres, bem como suas atuações, têm suscitado importantes debates a partir de novos e curiosos olhares de pesquisadores da ciência antropológica. Ângela Sacchi e Márcia Maria Gamkow, quando organizam a coletânea *Gênero e Povos Indígenas*, apontam para a necessidade do debate sobre este tema nos seguintes termos:

Os estudos dão visibilidade ao papel das mulheres no contexto do universo indígena. Os impactos das transformações do contato na organização social dos povos indígenas e o reposicionamento das mulheres em decorrência deste processo são objetos de reflexão no entendimento de diferentes sociedades indígenas, demonstrando etnograficamente a centralidade de gênero e da sexualidade no cenário interétnico. O (re)posicionamento dos gêneros são aqui referidos em diversos contextos: a realização de casamentos interétnicos, a entrada no movimento indígena e no associativismo feminino, a participação nos projetos de desenvolvimento, a mobilidade aos centros urbanos e a busca pelo reconhecimento de políticas específicas de gênero e étnicas (SACCHI; GAMKOW, 2012, p. 17).

Embora já tenhamos pesquisas sobre e com mulheres indígenas, este ainda é um campo que requer atenção e aprofundamento das discussões e problemas a serem investigados, especialmente no que diz respeito à dinâmica e à força das redes entre mulheres indígenas. Nesta tese, discuto a articulação e o duplo movimento entre as redes de minhas mães kaingang e as redes mais amplas com mulheres indígenas de outros povos.

Em minha dissertação de mestrado, defendida em fevereiro de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (PPGAS/UFSC), trabalhei com três mulheres Kaingang, minhas interlocutoras na investigação sobre as políticas e as redes fomentadas por elas na Terra Indígena (TI) Serrinha, no estado do Rio Grande do Sul. A TI Serrinha é resultado da luta pela terra, fruto de uma retomada do território com grande atuação das mulheres. Obviamente, algumas abordagens, percepções, incursões, digressões, sensações e sentimentos só foram possíveis por meu lugar de pertença de mulher Kaingang e por minhas interlocutoras ocuparem a condição de minhas *mÿnh sÿ*¹.

Cada uma das minhas interlocutoras na pesquisa de mestrado caminhou e atuou em áreas importantes para as comunidades indígenas onde trabalharam:

- Andila Inácio atuou na educação escolar indígena, formada monitora bilíngue, na década de 1970, pelo projeto do *Summer Institut of Linguistic*² (SIL). Através da Escola Clara Camarão, trabalhou na Fundação Nacional do Índio (Funai), como

1 *Mÿnh sÿ*: mãezinha/tia que cuida da criança, que educa.

2 Instituto Lingüístico de Verano.

monitora bilíngue nas escolas indígenas que eram de responsabilidade desta instituição até os anos 1990, e depois no setor de educação da mesma. Além de sua atuação na Funai, contribuiu para a formação da Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani (APBKG), associação representativa e deliberativa dos professores indígenas no Rio Grande do Sul. Andila teve uma importante atuação como coordenadora do primeiro Ponto de Cultura indígena do Brasil, premiado na categoria Pontos de Cultura pelas ações desenvolvidas junto aos Kaingang de Serrinha.

- Odila Claudino atuou na área da saúde, fez sua formação no Mato Grosso do Sul – na Missão Evangélica Caiuá – e trabalhou nas enfermarias da Funai. Junto com os demais profissionais indígenas que estavam nas áreas da saúde desta instituição foi posteriormente remanejada para a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), órgão do Ministério da Saúde que passou a gerenciar a saúde das populações indígenas nos territórios. Odila trabalhou muitos anos na TI Guarita, no Rio Grande do Sul (RS), até participar da retomada da TI Serrinha, no mesmo estado, na segunda metade dos anos 1990.
- Ângela Braga, minha terceira interlocutora, é técnica em enfermagem, tendo atuado pouco tempo nos órgãos de saúde indígena. Foi a primeira presidenta do Instituto Kaingang (INKA), organização não governamental indígena criada a partir da necessidade de fomento a projetos nas áreas da saúde, educação, cultura e desenvolvimento sustentável nos territórios na região norte do RS.

Com a colaboração destas mulheres Kaingang, consegui descrever a articulação das políticas e redes onde elas atuam, percebendo suas contribuições tanto nos espaços de trabalhos, que eram órgãos governamentais e não governamentais, quanto nas redes que elas mobilizavam e os resultados dentro e fora dos territórios.

Durante a pesquisa de campo, vivenciei as nossas relações com as mulheres de outros povos. Várias questões foram suscitadas e percebidas junto às Kaingang, às mulheres Guarani Mbya e às Laklãnõ Xokleng, que têm aproximações e entrelaçamentos com as Kaingang e despertaram o meu olhar sobre suas ações. Isto ocorreu, especialmente, nas discussões que tivemos na etapa regional para a Conferência Nacional de Política Indigenista (CNPI), em agosto de 2015, com posicionamentos destas mulheres sobre as políticas praticadas pelo Estado com os povos indígenas.

Na etapa nacional, em dezembro de 2015, tivemos momentos importantes de ações das mulheres indígenas. A primeira foi com a jovem Laklãnõ Xokleng, Ana Roberta Uglo Patté,

sendo escolhida para estar na mesa de abertura com a então presidenta Dilma Rousseff, o que causou uma inquietação masculina no local, porque muitos líderes, homens, não gostaram de uma mulher jovem representar os Povos Indígenas na abertura da 1ª Conferência. À noite, nos reunimos e fizemos uma roda de cantos, danças e muita conversa acerca da falta de espaço para a participação das lideranças femininas e a disparidade de gênero, o que levava a não serem colocadas em pauta muitas das discussões que diziam respeito às nossas demandas. Decidimos, portanto, elaborar, ler e entregar à então presidenta da Funai, Maria Augusta Assirati, uma carta de reivindicações que se pautava no apoio a projetos para as mulheres indígenas, com foco na violência contra as mulheres indígenas e projetos de sustentabilidade, saúde, educação e gestão para estas mulheres.

O tema do feminismo indígena também foi pauta de várias rodas de conversa das mulheres nos diversos encontros que tivemos ao longo dos últimos quatro anos, como nos Encontros Nacionais dos Estudantes Indígenas (ENEIs), no Acampamento Terra Livre (ATL), nas conferências de saúde e educação, nos Encontros Regionais dos Estudantes Indígenas (EREIs), nos diversos simpósios, debates, conferências e colóquios em que participamos. Os eventos, encontros e conversas suscitaram o desejo de entendermos melhor este universo e dialogar com este movimento que luta pelos direitos das mulheres, por condições dignas de existência e que tem discussões importantes das quais queremos participar.

Temos pensado nossos corpos como territórios, como parte pulsante de vida dos nossos povos. Neste sentido, Stéphanie Tselouiko (2018, p. 19) propõe que “as questões ecológicas e as questões feministas podem se encontrar ligadas nas reivindicações das mulheres indígenas para que seja reconhecido e respeitado o direito de manter a integridade tanto de suas terras, quanto de seus corpos”. Celeste Ciccarone, ao escrever sobre as mulheres Guarani Mbya, vai ao encontro da mesma ideia:

“A mulher veste os espaços”, dizem os Mbya na metáfora da linguagem sagrada, para se referirem à renovação dos plantios; ela adorna a terra com flores, no tempo do amadurecimento dos frutos, confecciona os adornos sagrados com as sementes que ela cultiva. A relação entre a terra e a mulher atravessava fatos e feitos da xamã e da vida das outras mulheres que gerem o ciclo da fertilidade da terra e da sociedade, sua produção e reprodução material e simbólica. São elas as responsáveis pelo cuidado com o milho indígena, avati ete, o alimento principal dos Mbya, com seu plantio nas suas múltiplas combinações, com a colheita, com a troca das variedades, quando transitam entre aldeias. (CICCARONE, 2001, p. 129).

Como as Guarani Mbya, temos transitado intra e extra território desde sempre, como está presente nas narrativas sobre o nosso caminhar pelos territórios humano e não humano,

indígena e hoje também não indígena. Mas, neste momento, estamos propondo outros caminhos para pensarmos nossas atuações, vozes e pensamentos.

Nos espaços de discussões onde temos nos debruçado para pensar temas como um feminismo indígena e/ou as relações das mulheres indígenas – sejam eles espaços políticos, de trabalho, de lutas ou no contexto intra e extra território –, percebemos que temos pouco referencial teórico para subsidiar os debates, mas temos uma efervescência de pensamentos e discussões entre pesquisadoras indígenas e não indígenas.

Os momentos de aparecimentos e de atuações públicas das mulheres estão crescendo a cada dia, também dentro das universidades. Um momento significativo ocorreu no 13º Congresso Mundo de Mulheres & Seminário Internacional Fazendo Gênero 11, evento sediado na UFSC de 31 de julho a 4 de agosto de 2017.

Nossa participação neste evento marcou um lugar de representação, expressão e atuação das mulheres indígenas do Brasil, trazendo na abertura deste evento mundial o rap “Ser mulher indígena é já nascer Guerreira, tá no sangue, tá na alma”, composto pelas mulheres Guarani Mbya e cantado pelas indígenas presentes, dando visibilidade a luta pelos territórios e por melhores condições de vida aos Povos Indígenas. Ainda no congresso,

Em 2016, a participação indígena no 13 Mundos de Mulheres e 11 Fazendo Gênero, ocorrido em Florianópolis, chamou particular atenção nesse cenário. Lideranças mulheres indígenas Kaingang, Xokleng, Juruna, Piratapuaia, Apurinã, Huni Kuin, entre outros povos, se reúnem no evento e trazem para reflexão temas como saúde, violência, direitos humanos, educação e o assunto mais presente entre as reflexões indígenas nacionais, as demarcações de terra. À frente de uma marcha de mais de 8.000 mil mulheres, esse grupo de lideranças indígenas impuseram a força de suas vozes e fizeram ecoar pelas ruas da cidade a sua presença. (MACHADO *et al.*, 2019).

Refletir a respeito dos – e com respeito aos – Povos Indígenas, nos remete a pensar a luta pelo território, esta necessária reparação, para que se promova a vida e as tradições de nossos povos. Desde a chegada do colonizador, em todos estes cinco séculos, nós indígenas temos lutado para continuar existindo, com nossos costumes, saberes, fazeres e memórias. Contudo, infelizmente povos inteiros, muitas línguas e tradições, foram exterminados. Nós que restamos, 305 povos indígenas de acordo com o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 e as 274 línguas vivas, precisamos do território para vivermos de acordo com nossos costumes, onde somos gerados e criados, aprendendo sobre a vida e a morte. Temos uma conexão com nossos territórios, construímos e somos construídos nele, precisamos deste lugar, onde nossas memórias afetivas, linguísticas e de reconhecimento das nossas identidades são qualificadas e potencializadas.

Sônia Guajajara diz que “a terra é mãe e as mulheres têm papel fundamental nessa relação de vivência e sobrevivência”. Nesta necessidade de promover a vida nestes territórios, seja gerando, parindo, cuidando, resistindo, modificando e sendo modificadas, nós mulheres indígenas somos promotoras da tradição dos nossos povos, em todos os aspectos, seja saúde, educação, demarcação das terras, proteção aos nossos territórios. Temos esta conexão, a partir deste pensamento, com as mulheres que compreendem seu lugar.

ESTRUTURA DO TRABALHO

Esta tese encontra-se dividida em cinco capítulos e termina com algumas considerações finais. No primeiro capítulo **REDES DE PARTIDA: MINHAS MÃES KAINGANG**, faço a reflexão a partir da rede que me formou e me guiou no caminho que fiz, na busca em dialogar com o tema das redes entre mulheres indígenas, trazendo para o espaço central as mulheres Kaingang, na construção e interação de pesquisa que faço desde a minha graduação. Neste capítulo, após descrever como fomos expulsos do nosso território em Serrinha e como fizemos a retomada, discuto e destaco como, nesse tempo difícil, a presença feminina foi essencial para nossas lideranças durante negociações, para a mediação de conflitos, para as articulações entre as redes (como as redes de apoio entre as mulheres, entre os homens, entre as crianças indígenas), para promover a demarcação da nossa terra e, nela, nossa educação Kaingang em casa e na comunidade, o ponto de partida e referência para o capítulo seguinte.

O segundo capítulo **REDES DE EDUCAÇÃO ENTRE A CASA, COMUNIDADE E UNIVERSIDADE** aborda a educação nas redes de partida, em casa e na comunidade, com a discussão das vivências e redes na universidade, onde destaco a construção do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI) e a formação de redes a partir da articulação com mulheres indígenas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A partir dos caminhos percorridos por estas redes, conduzo algumas reflexões inspiradas nas discussões sobre educação territorializada proposta por Célia Xacriabá.

Em **REDES DE SAÚDE E CURA NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19**, após apresentar minhas redes de partida em casa e na comunidade, discuto no terceiro capítulo como estas foram cruciais quando a pandemia chegou aos territórios para transformar a dor e o choro em luta e formarmos a Frente Indígena e Indigenista de Prevenção e Combate ao Coronavírus (covid-19) em Terras Indígenas da Região Sul. Apresento também a pesquisa que desenvolvi nos meses de maio a setembro de 2020, através do apoio da Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres (ONU

Mulheres), com um levantamento de dados sobre as mulheres indígenas no contexto da pandemia, trazendo as vozes e reflexões das cinco regiões brasileiras, preocupada em contemplar os seis biomas, nos quais as mulheres indígenas têm atuado nos territórios no enfrentamento à pandemia. Finalizo o capítulo com uma análise sobre medicina tradicional e interculturalidade em diálogo com Diádiney Helena de Almeida.

No quarto capítulo, **REDES DOS BIOMAS: MOVIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS**, os modos de articulação no campo da educação e saúde se somam no processo de elaboração das novas lutas, como das mulheres indígenas. Cada articulação respeita e engloba as outras, porque as ações e lutas são coletivas. Assim, acionar os biomas faz sentido para que nos relacionemos com o cuidado, com a proteção dos nossos corpos-territórios, enquanto mulheres indígenas que fazemos parte de muitas redes, mas nos identificamos com o sementear em tantas lutas, com a ligação forte com o cuidado, fazendo *da luta pela mãe terra, a mãe de todas as lutas (Sonia Guajajara)*. Assim, aciono no capítulo 4 os tantos termos referenciais para dialogar com redes e corpos-territórios das mulheres indígenas, sejam os Biomas, divisões político-regionais, estados, municípios e nossas organizações de base regionais, macrorregionais e nacionais.

O capítulo cinco traz a **ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA)** enquanto organização nacional das mulheres indígenas, nomeando e apresentando esta rede em 8 de março de 2021, é resultado das articulações construídas desde 1994, com ênfase nas ações realizadas a partir de 2014 e com o projeto Voz das Mulheres Indígenas, da ONU Mulheres, e diálogo principalmente com os documentos e ações desenvolvidas por nós Mulheres Indígenas.

1 REDES DE PARTIDA: MINHAS MÃES KAINGANG

Gosto de pensar que todas nós mulheres temos um caminho a trilhar. Muitas vezes nós percorremos ou construímos algumas trilhas que nos levam a outros lugares, mas todas retornamos ao velho caminho, na busca constante de aprender e ensinar, de gerar e ser gerada, de plantar, colher e alimentar. São tantas aprendizagens, compartilhamentos, crescimentos, até o dia em que seremos lembradas pelas nossas andanças e por quem fomos ensinando e aprendendo³.

Figura 1 – Rede de Mulheres da TI Serrinha



Fonte: Da autora (2017).

Legenda: *Mynh sī* Andila, Alzira (*in memoriam*), Joziléia e Odila.

³ Além de compor a rede de mulheres indígenas, também participo de outras redes com mulheres não indígenas, entre as quais a Coletiva Bem Viver Floripa, na quais estive como co-vereadora com outras 4 mulheres do PSOL, na Câmara de Vereadores de Florianópolis.

Sou uma mulher Kaingang⁴, sou avó, mãe e filha, de acordo com as tradições do meu Povo. Já andei em muitos caminhos, já limpei muitas trilhas, aprendi e sigo aprendendo. Já ensinei e seguirei ensinando, até o dia em que farei a viagem à *numbê*⁵.

Nasci em território Kaingang, no bioma da Mata Atlântica, identificado pelas Matas de Araucária, *Fág*⁶, que foram resultado do manejo desta floresta por meus ancestrais. Foram eles que modificaram a paisagem com o intenso trabalho nestas áreas, que estão identificadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O pinhão, fruto da araucária, estava na base da cultura alimentar Kaingang, até o momento em que houve a política do Estado de confinar os Kaingang em aldeamentos, para melhor controle dos nativos e possibilitar o uso e a venda dos nossos territórios para as frentes de colonização que trouxeram imigrantes para ocupar nossas terras. Foram ações de extrema violência contra meu povo e, com esta mesma política, contra muitos outros povos indígenas no país.

Neste capítulo, o primeiro da tese, reflito a partir da rede que me formou e me guiou no caminho que fiz, na busca de dialogar com o tema das redes entre mulheres indígenas, trazendo para o espaço central as mulheres Kaingang na construção e interação de pesquisa que faço desde a minha graduação. Escolhi a Terra Indígena Serrinha⁷, no Rio Grande do Sul, minha terra de afeto e pertença, enquanto espaço das trajetórias e das redes formadas pelas minhas mães Kaingang, para as quais vou utilizar o termo *mynh sī*⁸.

Apresento algumas reflexões que iniciei na minha dissertação de mestrado, sendo importante dialogar com ideias e com minhas próprias análises de tempos em tempos, incorporando e descartando pensamentos. No meu povo, somos nós que fazemos e refazemos, em movimento, por isso as narrativas se transformam sem perder a essência que nos constrói Kaingang.

A pesquisa teve como base a minha trajetória de vida. Sou Kaingang, meu nome *sinvi*⁹ é *Jagso*¹⁰, sou graduada em Geografia pela UniChapecó, Universidade Comunitária da Região de Chapecó em Santa Catarina, e ingressei em 2014 como primeira indígena no mestrado de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, onde defendi a dissertação em fevereiro de 2016.

4 Na escrita, utilizarei termos na língua Kaingang para dialogar nesta tese.

5 Numbê: mundo dos mortos.

6 Fág: araucária.

7 Terra Indígena da Serrinha: localizada ao norte do estado do Rio Grande do Sul, retomada na década de 1990 pelas famílias Kaingang que foram expulsas do território entre as décadas de 1930 a 1960 pelo Estado, para que as terras fossem loteadas e vendidas aos colonos que vinham para o interior.

8 Mynh sī: mãezinha, tias da criança.

9 Sinvi: bonito na língua Kaingang.

10 Jagso: meu nome em Kaingang.

Neste diálogo, é necessário considerar a dinâmica da TI Serrinha e também minha participação nela. Fiz parte do grupo de adolescentes que, na década de 1990, viveu o drama da retomada de um território tradicional. A nossa Terra Indígena foi gradativamente invadida e ocupada pelos colonizadores que chegaram à nossa região durante um longo período de tempo, mas que, nos anos de 1960, foi totalmente loteada e vendida para imigrantes. Nesse período, meus parentes foram carregados e forçados a viver em outras áreas, como as aldeias de Nonoai, Guarita, Ligeiro e Carreteiro.

No meu povo, acreditamos no poder da história que aproxima pessoas e constrói o respeito pelo outro. Assim, vou narrar brevemente a nossa história, na tentativa de nos conhecermos e nos respeitarmos.

Nós, Kaingang, somos um dos 305 povos indígenas do Brasil. Nossos antepassados vieram da região central do Brasil para ocupar áreas ao sul do continente quando as fronteiras dos Estados-Nação ainda não eram demarcadas. Somos povos das montanhas, das matas de araucárias. Ocupamos uma área bem extensa, na qual atualmente estão localizados os nossos aldeamentos, como cita Luís Fernando Laroque:

Atualmente, (...) ocupa mais de duas dezenas de áreas indígenas, as quais se espalham em territórios localizados desde as Bacias hidrográficas do rio Tietê até os territórios das Bacias hidrográficas do Atlântico Sul, localizadas nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Sobreviveram ao impacto de diferentes frentes exploradoras e colonizadoras como, por exemplo, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, como as expedições ibéricas rumo ao sul do Brasil e as dos jesuítas a serviço de Portugal e de Espanha. E no século XIX aos mecanismos da Frente de Expansão representados pelo estabelecimento de fazendas, abertura de estradas, colonização alemã e italiana, a política oficial dos aldeamentos indígenas, os projetos de catequese capuchinha e jesuítica e a instalação de companhias de bugreiros e pedestres que avançaram sobre o seu mundo. No decorrer do século XX e primeiros anos do século XXI, a Frente Pioneira, visando atender aos interesses do sistema capitalista, se movimentou sobre os territórios Kaingang através da abertura de estradas de ferro e de rodagem, da intensificação agrícola e da reserva de áreas florestais e, posteriormente, à tentativa de confinamento dos nativos dentro de áreas estabelecidas por agências oficiais. (LAROQUE, 2007, p. 9).

A mobilidade em nossas terras sempre foi realizada, movida pelas práticas de visitas às parentelas, e ainda hoje caminhamos distâncias consideráveis para essas práticas.

Muitas vezes, as visitas duravam meses. Alguns iam e ficavam em outras aldeias, ou porque se casavam, ou porque mudavam com toda a família pois os parentes diziam que ali estava melhor. Assim, muitas famílias ficavam anos em outras aldeias e depois retornavam ou seguiam adiante.

Os *kófa*¹¹ – que é uma palavra kaingang para ancião ou anciã e é também utilizada para fazer referência aos avós – nos contavam que havia muitas guerras, disputas por territórios. Primeiro, só entre os indígenas, depois, com os militares e, mais tarde, com os militares e colonos imigrantes.

Plantávamos, em *emã*¹², nossas grandes casas, compreendidas como territórios grandes, onde realizávamos todas as atividades. Nesta casa tínhamos o lugar de caça, de coleta, de roças, de manejo da floresta, porque somos povos agricultores, além de coletores e caçadores.

Somos a terceira maior população indígena do Brasil, de acordo com o Censo do IBGE de 2010. A população total kaingang soma 37.470 pessoas. Nas 32 terras indígenas, somos 31.814 habitantes e há presença de famílias vivendo em zonas urbanas, em zonas rurais próximas às Terras Indígenas e em acampamentos, somando mais 5.656 kaingang distribuídos nos três estados do Sul e em São Paulo. Com relação à língua, também somos o 3º povo que possui o maior número de indivíduos falantes da língua materna: 22.027 pessoas maiores de 5 anos falam kaingang.

Nós kaingang, como outros povos, estamos continuamente em transformação, seja no que diz respeito à língua ou a outras manifestações culturais, em nossos diversos contatos com outros povos indígenas e até, muitas vezes, com kaingang de outras regiões.

O processo de colonização se deu de maneira incisiva e feroz, incidindo em muitos aspectos de nossa vida. Assim como muitos outros indígenas, também passamos por um regime violento na tentativa do governo de nos retirar dos nossos territórios, expulsando-nos para outros locais e, principalmente, confinando-nos em aldeamentos.

Ao longo da experiência como índios aldeados, vivenciaram diferentes tipos de relações de subordinação: escravidão, assalariamento de diferentes matizes, parceria e arrendamento fora das reservas. Ao mesmo tempo sofreram políticas indigenistas variadas que foram alterando radicalmente seu modo de vida e conseqüentemente surgiram novas formas de sociabilidade internas e externas. Como cada grupo aldeado sofreu compulsões locais diferenciadas, o resultado atual apresenta um mosaico de situações também variadas. (TOMMASINO, 1996, p. 15).

Nas primeiras investidas, muitos indígenas morreram porque resistiam às ações violentas dos militares do governo, depois, vieram os bugreiros¹³, que caçavam os indígenas que não aceitavam serem “amansados/escravizados”. Nesta época, também se instalavam na

11 Kófa: velhos(as), avós e avós.

12 Emã: nossa casa, aldeia, lugar onde está a casa, a roça, o rio.

13 Bugreiros: caçadores/matadores de indígenas para liberar as terras para os colonos, ou para escravização.

região Sul os colonos imigrantes vindos da Europa, que tratavam os indígenas como animais sem alma e, portanto, não humanos.

1.1 ESBULHO DE TERRITÓRIO E PERDAS DE VIDAS

Contam os antigos que a TI Serrinha foi desmembrada da TI Nonoai, em 1911, quando ambas foram demarcadas como Toldos pelo governo republicano. Em pesquisas da década de 1970, encontramos relatos sobre nosso povo, os kaingang, e os incursos dos colonizadores sobre nossos territórios. Becker (1976, p. 64-65) fala em torno de 60 mil indígenas que fugiram dos “descobridores” que avançavam para os territórios de Santa Catarina e Cananéia, tendo se distribuído na extensão do Rio Uruguai.

As lideranças indígenas kaingang de Serrinha e Nonoai, percebendo o avanço sobre o território, conseguem uma reunião com o governador do estado do RS para denunciar as invasões, de acordo com o jornal *Correio do Povo*:

O General Firmino de Paula foi ontem as 10,30 horas ao Palácio apresentar ao Dr. Presidente do Estado os dois caciques dos bugres e coroados, com aldeamentos na Serrinha e em Nonoai. O Dr. Carlos Barbosa recebeu-os carinhosamente e indagou os motivos que os haviam trazido a esta capital. O cacique-mor Antonio Pedro de Nonoai expos que sua tribo, vivendo nas proximidades de Serrinha, desde tempos imemoriais, na mais pacifica das posses sobre as terras que ocupam, esta, há algum tempo, sendo constantemente perseguida por intrusos que pretende desalojá-la. Considerando essa violação dos seus direitos e dos de sua tribo, o referido cacique vinha pedir ao Papai Grande para lhes mandar garantir a posse das terras e continua tranquilidade. O Dr. Carlos Barbosa respondeu-lhe que tomando na devida consideração o justo pedido, máxime em estado na convicção de que aos ditos bugres assiste direitos incontestáveis de posse sobre as terras de que eles foram os primitivos habitantes, posse essa que o governo lhes devia assegurar, respeitando-lhes a vida e o regime por que se governam. Ia tomar as providências precisas para que se não fizesse, a título de civilização, nenhuma usurpação de suas terras.

Neste sentido o dr. Carlos Barbosa dirigindo-se ao dr. Candido Godoi, secretario das Obras Públicas, e então presente, determinou-lhe que mandasse o Dr. Augusto Pestana, com o pessoal que fosse necessário, aos aldeamentos desses bugres, proceder a medida e a demarcação da Zona por eles até agora ocupada. *Correio do Povo*, 26 de julho de 1908. (CORREIO DO POVO, 26/07/1908).

Em 1911 o toldo Serrinha foi demarcado com uma área total de 11.950 hectares.

Entre os nossos antepassados kaingang e os colonos, nos estados do Sul e São Paulo, os conflitos se inflamaram ao longo das décadas de 1930, 1940 e 1950. De acordo com Kimiye Tommasino (1995, p. 133), foram muitos os confrontos, que se acirraram e intensificaram à medida que as frentes de ocupação iam mais para o interior.

É nessa fase que os chefes de posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) introduzem entre nós kaingang o sistema hierárquico de poder e comando, uma nova estrutura política, aos

moldes do exército brasileiro, passando a ter nas reservas indígenas “coronel”, “major”, “cabo”, “tenente” e os “soldados”.

Os kaingang nos dias de hoje empregam inúmeras categorias políticas, as quais designam diferentes níveis de autoridade no interior de cada comunidade. (...). A atribuição do título de capitão a indígenas aldeados remonta ao período colonial da história brasileira. No entanto, foi a legislação e a atuação indigenista do Império que disseminou entre os kaingang o uso das categorias da hierarquia militar para designar suas autoridades. (FERNANDES, 2003, p. 160).

Essas “autoridades” eram totalmente manipuladas e exerciam o papel de conter qualquer manifestação contrária dos indígenas com relação aos mandos e desmandos que os chefes de posto faziam nas aldeias. No relatório do Ministério Público Federal, essas arbitrariedades foram bem delineadas:

Apesar de todas as disposições legais a amparar a posse dos índios Kaingang sobre suas terras do toldo Serrinha, a década que seguiu (40) foi o período no qual os Kaingang mais perderam terras neste século. E todas estas terras foram expropriadas pelo Estado do Rio Grande do Sul. Esse processo iniciou em 1941, com a oficialização desses atos ilegais pelo Governador do Estado Walter Jobim. (BRASIL, 1997, p. 64).

O Toldo Serrinha ficou com apenas 4.724 hectares de seu antigo território, área também já ocupada na época por migrantes e imigrantes posseiros. No relatório de conclusão do grupo de trabalho criado para auxiliar o estado do Rio Grande do Sul nos assuntos com os indígenas, os relatores levantaram pontos importantes sobre a desapropriação das terras pelos invasores. Diziam que o estado também fora motivado por meio de denúncias feitas pelo então diretor da Diretoria de Terra para a Colonização, Godolfim Ramos, ao seu superior, o diretor geral da Secretaria de Agricultura. O relatório revela seu “temor” pela transferência dessas terras do estado para a União, porque os funcionários federais iriam desmatar e vender a madeira dos toldos. Então a sugestão, em vez de ser a denúncia das irregularidades e dos infratores ao Governo Federal, foi reduzir as terras dos índios, argumentando que eram extensas demais e sugerindo que o excedente fosse aproveitado para colonização.

É visível que a criação dos parques/reservas florestais foi dissimulada, de acordo com as denúncias já citadas acima. Na época houve, sim, roubo e venda de madeira nos toldos denunciados, mas essa argumentação serviu de estratégia para retirar as terras dos toldos e torná-las parques. E o restante do território estava repleto de invasores. “O Estado, porém, nada fazia para impedir esses intrusamentos. Ao contrário, existem várias testemunhas no sentido de que eram os próprios funcionários dos toldos e os diretores das comissões de terras que patrocinavam as invasões” (BRASIL, 1997, p. 65). Criou-se também, na mesma época, a ideia

de que aquelas terras estavam à disposição de quem se interessasse em produzir nelas e ocupá-las, sem levar em consideração a presença dos indígenas.

Tendo a criação da Reserva Florestal e o território invadido, os Kaingang que ali viviam foram sendo gradualmente expulsos e os que permaneciam sofriam com a violência dos colonos e dos funcionários do Estado. O território excedente, após a criação do Parque Florestal e da divisão de terra para as famílias indígenas, era para os colonos imigrantes europeus serem assentados. Quando estes ocupavam o espaço que lhes havia sido destinado, tratavam logo de expulsar os indígenas para ocupar a área toda. As famílias indígenas que ainda restavam foram expulsas, carregadas em caminhões e levadas para o Toldo de Nonoai, porque a porção de terra que restou foi facilmente tomada pelos colonos, que utilizaram todos os métodos de violência contra os indígenas. Muitas famílias fugiram a pé para as aldeias em que tinham parentes. Foi um tempo de muita tristeza. No Relatório Figueiredo¹⁴, p. 38, Capítulo I, *A sociedade Brasileira e o mundo dos índios*, essa situação aparece da seguinte maneira:

A colonização registrou, desde o início, um processo de extermínio da população indígena. Em diferentes momentos da história brasileira, o impacto produzido pelo contato com a sociedade nacional traduziu-se em mudanças sociais, econômicas e demográficas catastróficas para a sobrevivência física e cultural do índio. A conquista das terras indígenas ocorreu através de medidas extremamente violentas. As terras sempre foram importante objeto de cobiça dos colonizadores. Nessas condições o Índio nada mais significou que um obstáculo e nenhuma razão existia para que fosse preservado. (COSTA, 1987, p. 388).

Com todos os avanços sobre nossa terra, o Toldo Serrinha desapareceu. Esta situação não foi uma ação isolada, o Estado se apropriou dos territórios indígenas, ou de parte dos mesmos, para resolver os seus problemas fundiários. Os indígenas, após a expulsão, buscaram meios de reaver a terra que nos foi tirada. Juntando documentos, pediram ajuda a órgãos indigenistas, como a extinta Associação Nacional de Apoio aos Índios (ANAÍ) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e à Dr^a. Ligia Simonian, antropóloga que pesquisou os processos de ocupação dos territórios Kaingang pelos colonos em Nonoai e na região da TI Serrinha. Assim, as mulheres indígenas, com muitos outros parceiros, iniciaram a luta de retorno à Serrinha.

14 Relatório Figueiredo: relatório produzido pelo procurador Jader de Figueiredo sobre as violências praticadas contra os indígenas nas décadas de 1940, 1950 e 1960. O relatório tem mais de 7.000 páginas, e foi produzido em 1967. O relatório possui a descrição dos crimes contra a vida dos Povos Indígenas, além da escravização, abusos sexuais, promoção de assassinatos em massa através de bactérias, além de aprisionamento e a forçada tentativa de assimilação à sociedade nacional.

1.2 AS MULHERES E A RETOMADA DA NOSSA TERRA

As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas pela luta e pela autodemarcação das terras indígenas no Sul. Na TI Nonoai, através do movimento feito pelos Kaingang, houve a retomada da terra que estava intrusada pelos colonos. Na década de 1980, com a luta pré-constituinte e a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, na qual destaco o Capítulo VII – Dos Índios e seus artigos 231 e 232, a retomada de Serrinha foi se desenhando e tomando corpo. Com base nestes artigos, em 1993 iniciaram-se as retomadas dos territórios indígenas e Serrinha. O jornal Zero Hora, veículo impresso de maior circulação no estado do Rio Grande do Sul na época, noticiou a ocupação na Serrinha com o título “Caingangues reivindicam posse e ocupam terras em Ronda Alta”, em uma matéria escrita por Rodrigo Venzon, que trazia a seguinte descrição:

Um grupo de 58 índios ocupou ontem pela manhã as terras próximas ao cemitério indígena de Serrinha, na Baixada Santo Antônio, próximo da Barragem Passo fundo, região de Ronda Alta. Os índios reivindicam a posse sobre 11.950 hectares colonizados na década de 50 pelo governador Ildo Meneghetti e oficializados nos anos 60 por Leonel Brizola. Neste local hoje vivem mais de mil famílias de colonos. Os Caingangues foram expulsos de suas terras desde o período da colonização, e se espalharam por outras reservas ou para a periferia de cidades próximas, como Passo Fundo. Agora, passado o prazo dado pela Constituição Federal para a demarcação de suas terras, querem o território de volta, conta o representante da Associação Nacional de Apoio aos Índios (ANAI). (VENZON, 1993, p. 39).

Minhas memórias desse período são muitas, era criança, mas ainda hoje consigo lembrar-me de quando os parentes (indígenas de Nonoai) vinham fazer reuniões sobre a retomada da Serrinha em nossa casa, junto aos indigenistas que estavam apoiando a causa.

A participação feminina foi importante. Minha mãe, Arcelinda Inácio, indígena kaingang, filha de Manoel Inácio e Joana Caetano, estava na articulação desta retomada, fazendo os contatos com as autoridades e buscando apoio na comunidade local.

Eles se reuniram muitas vezes, ficavam até a madrugada conversando e organizando todos os papéis que tinham. Sabiam que não seria fácil entrar na terra que deles foi roubada e que, na época, estava sob posse dos colonos que outrora já haviam usado a violência para expulsá-los dali. Todas essas lideranças tinham medo pelos seus filhos, pelas suas famílias e por si mesmas.

Eles traçaram estratégias para fazer o ingresso na área e escolheram para acampamento o local de onde tinham sido carregados no caminhão e levados embora para Nonoai, onde “jogaram nossas coisas em cima do caminhão e levaram a gente como se nós fossemos todos bichos” (Amantino Portela, 1992). Em muitas destas reuniões, eles falavam sobre os direitos

que tinham conquistado na Constituição Federal de 1988 e afirmavam, principalmente, a necessidade de retomar a “terra que era deles”. Os mais velhos falavam da história de *Fág Kavá*¹⁵ (pinheiro ralo) e essas falas motivavam os mais jovens.

Os indígenas Amantino Portela e João Isaías, os articuladores do movimento, conseguiram reunir 58 indígenas. Todos estavam na aldeia de Nonoai e em cidades próximas à Serrinha. E assim fomos para a linha da Baixada. Os colonos, ao perceberem a nossa presença, reagiram com violência. Deram tiros em cima do acampamento e diziam que iam envenenar a nossa água. Nas cidades próximas, incitavam os estabelecimentos a não venderem comida aos “índios”. Barravam os carros da Funai que iam ao acampamento. Enquanto a Funai, através da Coordenação Regional de Chapecó, auxiliava com o fornecimento de comida e remédios, a ANAÍ fazia os movimentos para buscar recursos para o acampamento e a documentação para embasar o processo jurídico. Foi um momento muito importante, porque iniciou a ação judicial para a retomada da nossa terra.

Ficamos um período curto naquele acampamento, sendo que a falta de segurança e de mantimentos foram os principais motivos para que o primeiro grupo se retirasse daquele local e retornasse para aldeias próximas de onde antes eram suas casas ou para aquelas onde as pessoas tinham família residindo.

Na tentativa de reaver nossa terra e depois de fracassarmos em 1993, em 1996 estávamos de volta à Serrinha. Foram treze famílias que acamparam às margens da RS-324 – no distrito do Alto Recreio, município de Ronda Alta – sob a liderança de Antonio Mig Claudino, que foi Cacique dessa Terra Indígena até seu falecimento em 2017, com o apoio das organizações não governamentais e da Funai.

Durante este tempo, eu e minha irmã estudávamos na Escola Estadual Herculino Baldissarella em Ronda Alta, estávamos no ensino fundamental e sofriamos com o racismo, com o preconceito e com as piadas que faziam sobre a gente. Foram tempos em que aprendemos sobre a crueldade de crianças e jovens que aprendem desde cedo a excluir e praticar racismos.

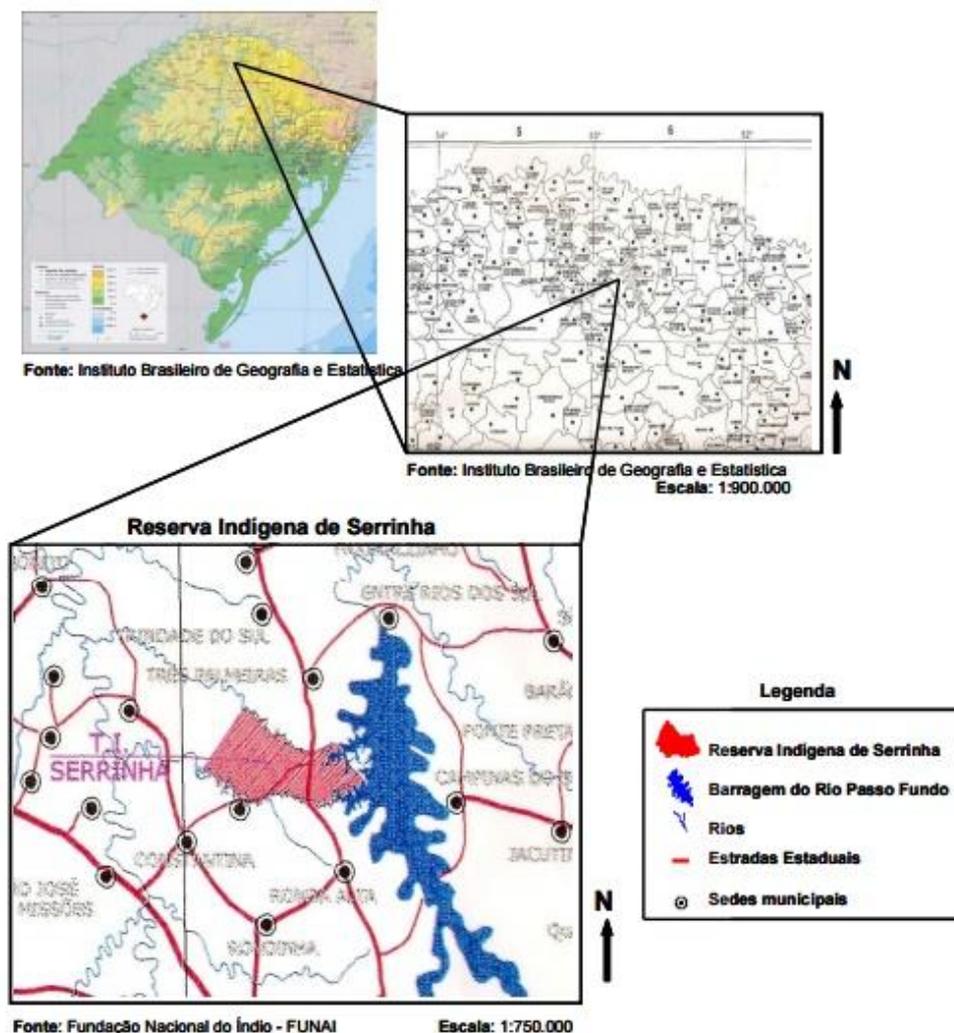
Andila Inácio, minha mynh sī, nesta época servidora da Funai e lotada no setor de Nonoai da Coordenação Técnica Local (CTL), auxiliava na elaboração dos documentos para dar agilidade ao processo de retomada. Em novembro de 1996, as famílias indígenas que acamparam na Serrinha encaminharam uma carta esclarecedora e importante à Comissão de Cidadania e Direitos Humanos (CCDH) da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul (ALERS), bem como a diferentes jornais do estado e da região, Ministério Público

15 Fág Kavá: pinheiro ralo.

Federal, Procuradoria da República no Rio Grande do Sul – Passo Fundo, Ministério da Justiça, Funai, Conselho Estadual dos Povos Indígenas e sociedade em geral. Na carta estavam relatados os abusos sofridos, o esbulho do território e o desejo de voltar para casa, especialmente a luta, até aquele momento, dos nossos kaingang da Serrinha.

A Terra Indígena Serrinha hoje consta como área tradicionalmente ocupada. A aldeia está dividida em 13 setores ou linhas, como são costumeiramente chamadas pela comunidade kaingang e também pelos não indígenas. No município de Ronda Alta, estão localizadas as linhas Alto Recreio (sede da aldeia), Baixada, Santo Antônio e Pedras Brancas; ao município de Três Palmeiras, pertencem as linhas Caneleira e União; ao Engenho Velho, conferem as linhas Luzzato, Felipe, Bela Vista, Capoeira Grande, São Pedro e Santa Maria; e ao município de Constantina, a Linha Capinzal.

Figura 2 – Mapa da Terra Indígena Serrinha



Fonte: Fundação Nacional do Índio (Funai).

Durante o tempo de acampamento na Serrinha, os colonos pediam reintegração de posse das áreas. Com intuito de retirar os indígenas da retomada, vários documentos foram encaminhados ao Governo do Estado e ao Governo Federal pela mídia (jornais e programas de rádio), pelas lideranças políticas e públicas dos municípios que faziam parte da área reivindicada, pelos sindicatos e pelos políticos ligados aos agricultores. Queriam nos alocar em outro lugar, próximo da antiga reserva, onde o governo compraria a terra para assentar-nos, visto que o principal argumento era o número de famílias de colonos que residiam no local e o número de indígenas que estavam ali acampados. Eles alegavam que o grupo indígena era pequeno para que fossem retiradas tantas famílias de colonos. Não houve enfrentamentos diretos entre os agricultores e os indígenas, mas as relações não eram amistosas, especialmente nos primeiros momentos.

As crianças indígenas não puderam efetuar matrícula na escola do Alto Recreio, na época denominada Escola Estadual de Ensino Fundamental Tancredo Neves. Muitas perderam aquele ano, outras foram matriculadas nas escolas das cidades vizinhas. No ano seguinte, as crianças foram matriculadas regularmente na escola Tancredo Neves do Alto Recreio. Depois que os agricultores foram se retirando e a aldeia foi tomando forma, a escola mudou seu nome. Hoje, ela é Escola Estadual Indígena Fág Kavá e atende à Educação Infantil, ao Ensino Fundamental e, desde 2015, também ao Ensino Médio.

Para a retomada da TI Serrinha, as minhas *mynh sī* tiveram participação ativa. Odila estava ao lado do então Cacique Antonio Mig Claudino (seu companheiro, falecido em 2017), apoiando e participando da concepção e das estratégias da retomada. Andila, na época funcionária da Funai (atualmente aposentada), ajudou principalmente nas questões burocráticas e logísticas, junto com a Iraci, a Arcelinda e a Ângela, que também colaboravam recebendo em suas casas os articuladores do movimento: Antonio Mig Claudino, Vanderlei Nascimento, Amantino Portela, Ilírio Portela, Ibrail Vergueiro e João Isaías. A articulação da segunda tentativa de retomada foi iniciada no velório da *kófa* (minha avó) Joana, na aldeia Ligeiro, em dezembro de 1994, quando as irmãs (Iraci, Arcelinda, Andila, Odila, Ângela e Azelinda) conversaram com o cunhado Antonio Mig Claudino (marido da Odila) a fim de organizar uma nova tentativa de ingresso para retomada da TI Serrinha, que já estava tramitando na justiça.

Na entrevista concedida durante minha pesquisa de mestrado, Adriana Inácio Claudino, filha do Cacique Antonio Mig Claudino, destaca o seguinte no seu relato sobre a retomada da Serrinha:

(...) aos meus 14 anos saímos da aldeia do Guarita e aos 16 anos viemos para a aldeia Serrinha que estava em processo de retomada. Meu pai foi capitão no Guarita muito tempo. (...) Mas antes de virmos pra cá, eu me lembro bem, lá no Ligeiro onde nós tínhamos sido recebidos, com as famílias que saíram com a gente do Guarita, nós íamos fazer uma lavoura de milho, aí depois que a terra tinha sido toda roçada apareceu o dono, depois da lavoura pronta. O pai estava muito chateado com a situação, aí a vó Joana disse para ele que tinha esta terra que o vô Manoel viveu aqui e era uma terra grande que podia reunir todos, contou a história da Serrinha, logo depois a vó faleceu. Aí no velório da vó, a tua mãe, a tia Ângela, a mãe e a tia Andila contaram a história que a vó já tinha contado para ele. Aí a tua mãe contou que já tinham feito uma tentativa, mas que não tinha dado certo, mas que já estava na justiça, mas que tinha que vir acampar e ficar. Aí o pai foi à Porto Alegre ver em pé estava o processo, a tua mãe falou quem eram os outros descendentes e ele foi atrás. A tia Andila morava em Nonoai e a tua mãe estava em Ronda Alta, isso dava suporte para ele. Quer dizer, elas estavam por trás dessa retomada. Elas tiveram um papel importante para Serrinha ser assim hoje. (JACODSEN, 2016, p. 65-66).

Adriana evidencia o importante papel de envolvimento que essas mulheres tiveram para concretizar a retomada da Serrinha de forma exitosa, desde as conversas iniciais com Antonio Mig (que foi nosso cacique) sobre as posturas a serem tomadas diante das dificuldades enfrentadas no processo, sempre buscando auxiliar o acampamento e nele se fazendo presentes (JACODSEN, 2016, p. 66).

Nas casas kaingang na Serrinha, as mulheres exercem papel central. Além de serem responsáveis pela educação das crianças e pelas atividades domésticas, muitas delas são responsáveis financeiramente pelos seus lares, por meio de atividades como a produção e venda de artesanato, ou através dos seus empregos nas indústrias e, principalmente, nas áreas de educação e saúde dentro das aldeias. Há ainda as que trabalham como faxineiras e/ou empregadas domésticas, dentro e fora das terras indígenas, sendo elas que garantem assim as compras do mercado (JACODSEN, 2016, p. 66).

1.3 MULHERES KAINGANG DA INVISIBILIDADE AO EMPODERAMENTO

Em discussões anteriores (JACODSEN, 2016) demonstrei que, quando o tema de gênero é abordado nas bibliografias, o papel do homem kaingang enquanto figura pública é predominantemente enfatizado como o de quem realiza as atividades importantes e está à frente das tomadas de decisões. Também são, aos homens, conferidos os papéis de lideranças e autoridades nas terras indígenas, tal como sugere o excerto extraído da tese de doutorado de Luciana Ramos:

Por se tratar de uma sociedade cujo ethos é guerreiro e, portanto, masculino, as mulheres têm acesso restrito às esferas formais de poder político. A projeção política de poucas mulheres Kaingang (...) deve-se ao reconhecimento e vivência que tiveram

fora das aldeias, assim como pelas suas personalidades, talentos e esforços pessoais. (RAMOS, 2008, p. 164).

Em contrapartida, as mulheres ficariam relegadas ao ambiente doméstico, ao papel de companheiras, responsáveis pela criação dos filhos, alimentação e educação. A questão é que as mulheres sempre desempenharam papéis fundamentais para os Kaingang:

Os registros históricos também indicam a participação feminina nos contextos políticos, especialmente nos contextos de guerra. Segundo a bibliografia histórica podemos dividir a participação feminina nas ‘guerras Kaingang’ em dois aspectos: 1) como guerreiras (elas lutavam, carregavam as flechas, continham os homens, insultavam e seduziam os inimigos); 2) como motivos de disputas (objeto de raptos, adultério, responsáveis por intrigas entre grupos e mediadoras dos conflitos entre os Kaingang arredios e a sociedade nacional). É verdade que a participação política da mulher Kaingang é um tema que merece um estudo aprofundado. Entretanto, todos aqueles que conhecem os Kaingang sabem que as mulheres estão na base de muitas de suas decisões políticas. Para os fins do modelo analítico aqui proposto, é importante ressaltar que a participação política das mulheres deve ser entendida como uma extensão de seu poder sobre a constituição das Casas Kaingang e que o próprio conceito de comunidade está vinculado à mulher – Mulher: Casa::Casa: Comunidade. Embora as mulheres estejam na origem das Casas e, conseqüentemente, participem estruturalmente da definição de comunidade, elas não dispõem de um mecanismo de ritualização deste seu poder. (FERNANDES; ALMEIDA; SACCHI, 2000).

O que contesto da abordagem do tema de gênero nas bibliografias é, justamente, a incompreensão de que as relações e o que acontece na esfera doméstica ultrapassam essa lógica superficial, ainda pouco explorada pelas pesquisas.

Entre nós, mulheres Kaingang, existe uma rede construída por laços afetivos, sanguíneos ou de parentesco por agregação. Estamos em constantes trocas de informações umas com as outras e muitas vezes conseguimos, nessas trocas, articular ideias e as incutir em nossos companheiros, de modo que eles também as defendam para favorecê-las nos contextos das comunidades.

Para esta reflexão, acessei as minhas memórias somadas às de mães, filhas, avós, tias e sobrinhas em relação às nossas vidas. Faço isso em busca de compreender e perceber os desdobramentos produzidos por este discurso focado nas ações masculinas e a influência dessa ideia em nossa aldeia e em nós, mulheres Kaingang, com o passar do tempo e com as interferências dos não indígenas.

Nas produções sobre o meu povo, com muita frequência a agência masculina é ressaltada e reforçada. Mas, esta ideia masculinizante no cotidiano das aldeias não é tão evidente quanto relatado em algumas pesquisas. Enquanto Kaingang percebo que as relações dos filhos são maiores com as mães do que com os pais (JACODSEN, 2016, p. 87). O vínculo maior é o materno, que se estende à família da mãe. As mulheres são as responsáveis pela

educação, alimentação e convívio com as crianças. Minha avó materna cuidou e criou muitos dos seus netos, assim como as netas e filhas cuidaram dela no final da sua vida. Essas práticas femininas também aparecem com destaque no estudo de Paola Gibram (2012):

(...) as filhas e as netas – e em certos casos, as noras –, que se incumbem de cuidar das ‘velhas’ (avó e bisavó) quando estas, por falta de saúde ou debilidade física, o necessitam (o que inclui a preparação de alimentos, lavagem de roupas, limpeza da casa e demais afazeres domésticos). Práticas femininas, portanto, que fortalecem os laços entre mulheres de diferentes gerações de um grupo doméstico, revelando uma importância normativa prioritária no processo de parentesco, face às relações patrilineares que se equacionam, sobretudo, ao domínio da regra (no caso, ao sistema de metades). (GIBRAM, 2012, p. 101-102).

A relação entre as mulheres é de reciprocidade. Minha mãe e minha avó foram as responsáveis pela nossa educação. Meus três irmãos mais velhos ficaram alguns anos aos cuidados da minha avó, enquanto minha mãe foi trabalhar e morar em outra aldeia. E assim também aconteceu com os filhos da Odila, em especial com a Vera Lúcia, que é a filha mais velha, e com a Fakoj, filha da Andila, que também estiveram aos cuidados da vó Joana.

Vó Joana tinha 13 filhos espalhados em muitas aldeias. Quando ela ia visitar as filhas e noras no Guarita, em Nonoai, no Carreteiro, no Xapecó, em Pinhalzinho, citando alguns exemplos, nunca ia só. Sempre levava um dos netos junto. Inclusive, eu tive o privilégio de acompanhar a vó. Quando voltava, ela trazia outro neto, estreitando laços com as filhas, noras e, especialmente, com os netos.

A vó Joana, como era conhecida e chamada por todos nas aldeias onde morou – Carreteiro, Ligeiro, Guarita, Nonoai e Pinhalzinho –, foi parteira e, durante toda sua vida, trouxe muitas crianças ao mundo. Eu e outros dos seus netos nascemos nas suas mãos.

Sobre os cuidados no parto e o pós-parto entre as kaingang, Tommasino (1996) relata:

O parto também implicava, para a parturiente, um conjunto de procedimentos rituais. Submetia -se a um conjunto de tabus e a um período de margem. No momento do parto, era isolada por um péin numa cabana na mata e só retornava depois do nascimento do filho. Mãe e filho eram cercados de cuidados especiais tendo por objetivo a proteção de ambos. A mãe observava uma dieta alimentar e só podia consumir alimentos vegetais. O parto era de cócoras e podia contar com ajuda de uma mulher péin. (TOMMASINO, 1996, p. 9).

Minha mãe contava que, antes de dar à luz, quando a mulher começava a sentir as contrações, a vó Joana preparava os remédios do mato a serem tomados e passados na barriga. Senore cuidando das grávidas com chás e rituais, desde o início da gravidez até o parto, ela orientava as mulheres sobre os cuidados a serem seguidos durante a gestação. Ensinava sobre

a alimentação, os chás, o comportamento sexual durante a gravidez, as caminhadas para facilitar o parto e as atividades que deveriam ser evitadas para não colocar a saúde da criança em risco.

Essas trocas entre as mulheres não acontecem só entre mães, filhas e avós, elas ocorrem também com outras mulheres da família. Muitas alianças políticas se dão através de casamentos, e as sogras e noras passam a contribuir por meio da reciprocidade no poder que a família terá dentro da comunidade com essa aliança. As relações entre irmãs, tias, sobrinhas, primas e cunhadas também são de muitas trocas e fortalecimentos.

Faz parte da nossa compreensão de mundo uma avó criar uma criança que não é seu neto sanguíneo. Nesta circunstância, muitas vezes a criança é sobrinho de 3º grau na compreensão de parentesco dos não indígenas, mas essa vó Kaingang o considera e o trata como sendo seu neto. As avós constroem uma relação afetiva com a mãe dessa criança, sendo que, nas relações de parentesco das sociedades não indígenas, estas mulheres seriam parentes distantes.

Nessas conexões entre as mulheres, as primas se relacionam como irmãs e seus filhos, como sobrinhos. Esses elos tornam as tias das crianças em *mynh sī* – mãe pequena ou mãezinha –, uma categoria para identificar as tias/mães que são responsáveis tanto pela educação dos seus filhos quanto dos filhos de suas irmãs ou cunhadas.

As crianças e jovens Kaingang sempre têm em seu apoio suas *mynh sī*. Em caso de falecimento dos pais, ou da mãe, serão estas mulheres que darão suporte ao órfão, exercendo o papel de mães.

Quando a minha mãe Arcelinda faleceu, estávamos na aldeia em Serrinha, na sede Alto Recreio, morávamos em uma das casas que foram desapropriadas. As memórias deste dia ainda estão muito presentes. Lembro dos sinais que minha mãe mostrou, o pássaro cantando na soleira da porta, e ela falava do canto que ouviu à noite. Ela nos disse que precisávamos nos preparar porque alguém da nossa família ia fazer sua passagem naquele dia e visitou Odila bem cedo. Tomaram chimarrão, quando voltou pra casa, já no meio da manhã, amassou o *emī*¹⁶. Estava preparando o almoço quando não se sentiu bem. Minha mãe teve uma parada cardíaca. Nós sentimos muita saudade, mas nossas *mynh sī*, Andila, Iraci, Odila, Alzira, Angela e Azelinda, nunca nos deixaram sozinhas, estiveram presentes, nos orientaram, acolheram e encaminharam

No ano de 2002, algumas mulheres na Serrinha, dentre elas minhas *mynh sī*, iniciaram conversas sobre a fundação de uma organização não governamental que, posteriormente, veio

16 Emī: pão/bolo kaingang, feito de farinha e assado na cinza embaixo das brasas da fogueira.

a ser o Instituto Kaingang e teve como sua primeira presidente Ângela Braga, em uma decisão unânime dos seus sócios fundadores. As mulheres assumiram e levaram adiante essa instituição, envolvendo cada vez um número maior de mulheres e homens.

O instituto participa ativamente das atividades da aldeia, junto às coordenadorias de Educação, especialmente nas comemorações do Dia do Índio, período em que Serrinha recebe muitas visitas.

Além disso, os cursos de formação de professores têm buscado construir, a partir das demandas dos próprios docentes, alternativas para uma educação de qualidade nas aldeias. Fora da aldeia, as mulheres têm aproveitado as oportunidades e realizado rodas de conversa de mulheres em conferências, como a Rio+20, o Fórum Social Mundial Temático (realizado há 21 anos, em Porto Alegre), a Conferência Nacional de Saúde Indígena e a I Conferência Nacional de Política Indigenista (CNPI). Em manifestações políticas, fazemo-nos presentes em reuniões sobre educação, saúde, moradia, sustentabilidade e cultura promovidas pelas três esferas governamentais.

A partir destas participações em eventos, o INKA tem fortalecido suas redes com outras mulheres indígenas do país, como na I Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, oportunidade em que as representantes de cada região puderam falar sobre as suas necessidades e pensar juntas, neste grande encontro que contemplou as mulheres. Além disso, nos eventos que a instituição organiza, é prioridade a paridade de gênero e/ou a realização de atividades que envolvam somente as mulheres.

Outro momento relevante do instituto foi a sua participação no Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Cultura Viva, uma iniciativa criada pelo Ministério da Cultura, em 2004, com o objetivo de alcançar diversos segmentos sociais para inseri-los no âmbito cultural. A Terra Indígena Serrinha, por meio do Instituto Kaingang, foi contemplada com o Projeto Ponto de Cultura, que hoje é referência nacional por ter se tratar do primeiro em terra indígena Kaingang. Em atuação desde a sua aprovação através do Edital nº 4, de 20 de abril de 2005, todas as atividades, os projetos e o Ponto em si são coordenados somente pelas mulheres Kaingang.

Intitulada Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre, a proposta escrita e pensada pelas integrantes do instituto levou em consideração, especialmente, a educação escolar e a nossa cultura indígena, tendo como principal idealizadora Andila Inácio, que foi a coordenadora do Ponto.

O Ponto de Cultura foi um espaço que estabeleceu relação com as mulheres indígenas kaingang que fazem parte dele. O ambiente é bastante inovador, por isso é tão importante

perceber que essas mulheres se apoderaram dele enquanto seu, e no contexto político é realmente um espaço de atuação feminina.

As mulheres indígenas ainda têm enfrentado resistência na sua participação em diversos setores com os quais se relacionam, dentro e fora do contexto da aldeia. Temos transitado intra e extra territórios desde sempre, como está presente nas narrativas sobre o nosso caminhar pelos territórios humanos e não humanos, indígenas e, hoje, não indígenas. Mas, neste momento, estamos propondo outros caminhos para refletirmos nossas atuações, vozes e pensamentos.

As construções e lutas que envolvem as mulheres Kaingang, que nos educam de acordo com as nossas tradições, mostram que as mulheres têm tomado para si pautas importantes, como vimos nos exemplos sobre a retomada do território de Serrinha e a experiência de empoderamento com a criação do Instituto Kaingang e do Ponto de Cultura Kamhgág Jãre. Espaços onde atuam ativamente as mulheres da minha rede nuclear, tias/mães e primas/irmãs, Andila Kaingang, Susana Fakoij, Cacica Ângela Braga, Fernanda Jofej Kaingang, Vãngri Kaingang, Sonia Kokoij, Odila Claudino e onde também atuou nossa saudosa Alzira Inácio, que encantou em 3 de julho de 2021. Por toda dinâmica de uma terra indígena com forte presença e agência feminina e por sua história de retomada, algumas características presentes na Serrinha não serão facilmente identificadas em outros locais, mas vários aspectos desta experiência territorial de luta foram carregados para áreas de acampamentos.

Na minha infância, eu vi com muito entusiasmo a preparação para a viagem da Andila Kaingang para a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 1992 (Eco Rio 92). Acompanhei os seus passos pela televisão, embora não compreendesse muito bem a reunião dos chefes e diplomatas dos Estados que vieram para o Rio de Janeiro debater o clima e as mudanças climáticas. Mas, ouvi os relatos da minha *Mynh sī* com atenção, afinal, era um evento importante onde muitos parentes indígenas de outros povos se reuniram no intuito de proteger as florestas e os nossos territórios de empreendimentos como a construção de hidroelétricas, rodovias e atividades de mineração. Andila se juntou com outras lideranças indígenas do movimento nacional – como Eliane Potiguara, Darlene Taukane, Miriam Terena, Raoni Kayapó, Marcos Terena e Aílton Krenak, entre tantos outros – para debater e escrever a carta dos Povos Indígenas que foi encaminhada aos Estados presentes na Eco Rio 92.

Este movimento da Eco Rio 92 é resultado do movimento indígena organizado. Sobre o Movimento Indígena, Daniel Munduruku (2012), discorre especialmente do movimento iniciado na década de 1970 e como toda a articulação desencadeia na organização da pauta e das estratégias para mostrar à sociedade que os Povos Indígenas “existiam”, convergindo suas lutas. Daniel, reforça que “a maior contribuição que o Movimento indígena ofereceu à

sociedade brasileira foi o de revelar – e, portanto, denunciar – a existência da diversidade cultural e linguística”. A generalização a que éramos submetidos deu lugar a luta pelo reconhecimento as diferenças sociais, culturais, linguísticas e cosmológicas, reivindicando outro debate para a Política Indigenistas do Estado.

Alguns anos depois, em 23 de setembro de 1995, com a missão de articular, promover, apoiar e defender a luta pelos direitos das mulheres indígenas, foi criado o Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI). Entre as membras do CONAMI estavam Mirian Terena, Terezinha Togogebago, Azelene Kaingang, Lucia Fernanda Kaingang, Enir Terena, Chiquinha Pareci, Maria Helena Pareci, Sababa Xavante, Elenir Coroaia, Enir Terena, Jupira Terena, Rosane de Mattos Kaingang, Genilda Kaingang e Madalena Terena. Estas mulheres realizaram e participaram da primeira conferência, com apoio da Funai, que na época trabalhava com a perspectiva de incentivar a autonomia dos Povos Indígenas com vistas à implementação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. A criação do CONAMI foi um grande passo para as discussões a nível nacional de políticas públicas voltadas para as mulheres indígenas.

Figura 3 – Primeiro Encontro Nacional das Mulheres Indígenas

Acervo ISA

Documentação

26/09/95 Po 1014
482



PRESENTE — Ruth Cardoso desafia a maldição do cocar em encontro de índias. Elas cobram assistência do governo. Página 14



Ruth Cardoso foi presentada com um cocar pela índia Terena Jupira e ouviu críticas sobre a falta de assistência

Índias criam associação para defender direitos

Cláudia Valente
Do equipe do Correio

As mulheres indígenas assumem o papel de guerreiras. Elas se dizem prontas para lutar por seus direitos. Para isso, organizaram o 1º Encontro Nacional de Mulheres Indígenas que começou ontem em Brasília.

São 45 mulheres vindas de todos os pontos do país representando 21 nações indígenas. Em debate, os problemas mais frequentes hoje nas aldeias: o alcoolismo, a prostituição, a violência sexual contra a mulher, o suicídio e a demarcação das áreas indígenas.

Um pouco perdidas em matéria de organização sobre como direcionar os debates, as mulheres reunidas ontem, em círculo, à sombra de uma árvore, decidiram que desse encontro nascerá uma associação nacional para defender seus direitos.

Decidiram, também, que na quinta-feira, ao fim do encontro, estará pronto o documento com suas reivindicações o que será entregue à primeira-dama, Ruth Cardoso, ao ministro da Justiça, Nelson Jobim, e ao presidente

da Funai, Márcio Santilli.

Cocar — A antropóloga e primeira-dama Ruth Cardoso compareceu ontem para a abertura do encontro. Ouvia queixas de líderes indígenas que reclamavam da falta de assistência do governo e foi presentada com um cocar pela índia Terena Jupira, de São Paulo.

Questionada sobre o Programa Comunidade Solidária, Ruth informou que 7 mil indígenas de cinco tribos do Espírito Santo e Minas Gerais já receberam fubá, macarrão e arroz, dentro de um projeto que atinge áreas de maior risco.

Recém-chegada de Pequim, onde participou da Conferência Mundial das Mulheres, Ruth Cardoso elogiou a organização das mulheres indígenas. "Cada vez que nasce uma associação é mais um reforço de luta", afirmou.

O encontro está sendo organizado pelo Fundo de Desenvolvimento para a Mulher (Unifem), Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), Conselho Mundial dos Povos Indígenas (CMPÍ) e pela Fundação Nacional do Índio (Funai).

Ruth Cardoso ignora maldição

Ao se deixar enfiar com um cocar indígena, a antropóloga Ruth Cardoso mostrou não acreditar na chamada "maldição do cocar".

Mas que ela existe, existe, segundo garantem políticos que não passam nem perto do adorno indígena já usado por Mário Andreazza, Fernando Neves, Ulysses Guimarães e Fernando Collor, entre outros menos afortunados.

A partir de uma tenda segundo a qual os objetos indígenas seriam fonte de azar, os ex-presidentes José Sarney e Itamar Franco, por exemplo, sempre declinaram desse tipo homenagem.

Precursores — Quem inaugurou a série — e se desconfianças — foi o ministro do Interior do Governo Figueredo, Mário Andreazza.

Depois de um conflito entre o governo e os índios Txucarramãe do Baixo Xingu, a paz foi celebrada numa solenidade no Ministério, quando o ministro foi "condorado" pelo cacique Raoni com um vistoso cocar azul.

Com ambições de se candidatar à Presidência da República, Andreazza foi, no dia seguinte, primeira página de todos os jornais.

Mas, poucos meses mais tarde, perdeu a convenção do PDS para Paulo Maluf e afastou-se da política. Morreu longe da vida pública.

Collor — Fernando Neves também foi homenageado pelos índios e usou o cocar. Ulysses Guimarães, presidente da Câmara, também não escapou. E Fernando Collor foi, na visita dos superstitiosos, o exemplo mais recente dos efeitos do cocar.

Ruth foi presentada com colares, braceletes, potes, e colocou um cocar de penas de águia. "Ela não precisa se preocupar, porque esse daí sorte", brincou a xavante Miriam Tsibodowapre.

Anciã de 100 anos reclama

Maria Pirajá tem 100 anos, mora na aldeia São José, em Tocantins. Ela é a mais velha índia participante do encontro. Sorriente, fala com a sabedoria permitida à sua idade, num linguajar simples entremeadado por palavras de seu dialeto. "Do jeito que tá num dá pra ficar, né? Por isso vim aqui".

Solange Gabriel tem 18 anos, é a mais nova das 45 mulheres e cursa o primeiro ano do curso de Direito. Ela é da tribo guarani, em Santa Catarina.

Assim como Pirajá, sabe se fazer ouvir pelas companheiras pela coerência de seus argumentos: "Queremos ter direito à carteira de trabalho e a ter salários como qualquer outra mulher branca".

Mais calada, ouvidos atentos, Lídia Sônia, 35 anos, índia canai, de Dourados (MS), com voz quase inaudível, diz para que veto: "O suicídio é alto na minha aldeia. Velhos e crianças estão morrendo com corda no pescoço. É por causa da fome e da bebida. Quero que alguém resolva isso. Não aguento mais ver meu povo acabando". (CV)

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental – ISA¹⁷.

Este movimento feito pelas parentas deu visibilidade aos problemas enfrentados nos territórios, como as inúmeras formas de violência, os suicídios e a falta de apoio do governo federal. E quando a primeira-dama Ruth Cardoso foi ao encontro, as mulheres indígenas denunciaram o descaso do Estado frente a tantos problemas que elas enfrentavam.

17 Disponível em: <https://www.indios.org.br/pt/Not%C3%ADcias?id=176380>. Acesso em 14 fev. 2019.

Figura 4 – Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Indígenas



Primeira-cunhã
Índias dão presente a Ruth Cardoso e reclamam da falta de ajuda do governo Página A16

ENCONTRO

Índias querem criar entidade para defender interesse da comunidade

Líderanças reclamam a Ruth Cardoso falta de assistência do governo

BRASÍLIA — Ao abrir ontem o 1º Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, que pretende fortalecer a liderança feminina nas comunidades, a antropóloga Ruth Cardoso, mulher do presidente Fernando Henrique Cardoso, ouviu queixas de lideranças indígenas que reclamavam da falta de assistência do governo. Perguntada sobre o Programa Comunidade Solidária, a primeira-dama informou que algumas tribos já foram atendidas pelo projeto de alimentação emergência. Ruth Cardoso foi presenteada com colares e braceletes e colocou um cocar de penas de águia. "Ela não precisa se preocupar, porque esse dá sorte", brincou a xavante Miriam Tsibodowapre.

Líderanças indígenas femininas de 25 tribos pretendem criar uma organização que atue em assuntos de interesse da comunidade, como a demarcação de terras e garantia de subsistência às crianças. "Está aumentando os casos de violência, alcoolismo, estupro e fême entre as tribos", disse Rosane Kain-

gand, do Rio Grande do Sul. "Queremos reivindicar saúde e educação para nossas crianças", afirmou.

Isolados — O presidente da Funai, Márcio Santilli, disse que nesta semana pretende obter as primeiras informações da equipe enviada a Corumbá, Rondônia, para investigar a existência de um grupo de índios isolados na região. "Estamos estudando a possibilidade de interditar um pedaço do mato onde foram localizados os índios, mas precisamos de dados para levar esta sugestão ao Ministério da Justiça", disse.

ROSANE
'CRECEM OS
CASOS DE
ESTUPRO'

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental – ISA¹⁸.

Certamente, estes envolvimento no movimento nacional das mulheres, por quem tive o privilégio de ser educada e crescer na presença, me mostraram os caminhos para as lutas dos Povos Indígenas desde muito cedo. Ter referências e crescer com encorajamento nas ações desde cedo faz parte da nossa construção de sujeitos Kaingang.

18 O Estado de S. Paulo, 26 set. 1995. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/40547_20170407_130016.PDF. Acesso em: 14 fev. 2019.

Também os trabalhos com o INKA e com o Ponto de Cultura Kanhgág Järe nos inseriram em outras redes mais amplas, como as redes de professores indígenas, da medicina indígena e das mulheres indígenas. Essas relações que desenvolvemos umas com as outras sempre foram de muitas trocas, desde os saberes sobre ervas às informações políticas, e das lutas em que poderíamos nos somar, seja na Secretaria de Educação, na Funasa ou na Funai.

Nas atividades com o Instituto Warã, o INKA e o Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrapi), eu iniciei uma caminhada no movimento indígena nacional, sempre me conectando com as redes das mulheres, que também foram me apresentando as alianças e os cuidados umas com as outras.

Em 2004, na organização da Conferência Nacional de Igualdade Racial, já havia ingressado em algumas discussões com pautas para mulheres indígenas. Mas foi a Consulta Pública nº 02, organizada pelo Conselho do Patrimônio Genético (CGen) do Ministério do Meio Ambiente (MMA), em 2007, que me possibilitou viajar para várias terras indígenas em vários biomas. Naquela época, eu estava membro da equipe facilitadora do debate sobre a Consulta Pública nº 02 do CGen, que pretendia organizar um banco de dados com todas as informações sobre plantas para disponibilizar no domínio público. Para nós indígenas, foram realizadas algumas oficinas sobre patrimônio genético e quais os efeitos que um banco de dados poderia ter para nossas medicinas indígenas, com nossos saberes abertos em domínio público. Foram meses para realizar as oficinas com consulta e, em cada uma das viagens, eu ia me conectando com as parentas das diferentes regiões.

Em outros espaços de lutas fomos nos reencontrando, dando seguimento às trocas e, assim, nossas redes foram se fortalecendo. Em 2008, tivemos um Caucus Internacional, organizado pelo Inbrapi, no qual alinhamos nossas ações de combate à biopirataria com a nossa negativa para compor o banco de dados com nossas plantas e saberes relacionados, proposto pelo MMA. Assim, fomos à conferência do meio ambiente com as nossas propostas.

As conexões com o movimento das mulheres aumentavam a cada evento em que participávamos. Depois de 2007, também ingressamos nas formações e discussões para implementações de políticas de cultura no âmbito do Ministério da Cultura (MINC). Como estávamos na rede de pontos de cultura nacional e fomos premiados com o 1º lugar na categoria dos Pontos de Cultura da 2ª Edição do Prêmio Cultura Viva, iniciamos a caminhada com outros indígenas para incidir nas ações de projetos e fomento a cultura dos Povos Indígenas.

Figura 5 – Premiação do Prêmio Cultura Viva (2ª Edição), para Pontos de Cultura



Fonte: Página do site Instituto Kaingang¹⁹.

Em 2010, lançaram o edital específico para Pontos de Cultura Indígenas, o que foi uma grande vitória para os Povos Originários, para nossa luta. Com o passar do tempo, percebi que a nossa rede de mulheres estava se ampliando e, cada vez mais, se expandia e enredava outras parentas que estavam nas mesmas lutas.

No Rio Grande do Sul, já trabalhávamos ativamente com as professoras indígenas nos nossos cursos, sempre através da pesquisa em rede, porque embora tivéssemos formadores, estávamos todos em constante processo de aprendizagem. Em 2010 e 2011, realizamos com as mulheres, os jovens e com a presença das anciãs e dos anciãos o projeto intitulado “Eg Nén Sinvi Hár”, através do Prêmio Interações Estéticas do MINC, com a residência de um artista junto ao Ponto de Cultura, e que

foi idealizado a fim de atender os objetivos do Prêmio Interações Estéticas – Residências Artísticas em Pontos de Cultura /Funarte – MinC, cujo foco visa à promoção e interação entre expressões e tecnologias artístico-culturais do público do Ponto de Cultura e técnicas da artista não-indígena) e, neste sentido, contou com a parceria da artista plástica não-indígena Juçara Valente. O Projeto “Eg Nén Sinvi Hár”, em 2010 e 2011, contou com a parceria da Organização Indígena INBRAPI – Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual.

O Projeto “Eg Nén Sinvi Hár” foi desenvolvido de janeiro a abril de 2010 e também de janeiro a abril deste ano e seu excelente resultado pôde ser apreciado por alunos da Rede Pública de Escolas e Universidades da região, Comunidades Indígenas e sociedade em geral, na exposição da 2ª Edição “Eg Nén Sinvi Hár” (promovida na Terra Indígena Serrinha durante todo mês de abril de 2011). (INSTITUTO KAINGANG, 2011).

¹⁹ Disponível em: <https://institutokaingang.org.br/premio-cultura-viva-2007-2a-edicao/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

Esses projetos e prêmios que recebemos no Ponto de Cultura promoveram um intenso trabalho junto às mulheres da nossa comunidade e de outras terras, que eram convidadas a participar dos encontros.

Cada uma das redes constituídas pelas mulheres indígenas da minha família, nas quais fui sendo inserida, com o meu amadurecimento, me possibilitaram formular reflexões. A partir deste lugar, pude perceber os movimentos que cada uma dessas mulheres foi elaborando, sempre na expectativa de contribuir com suas redes que se ampliam e se entrelaçam nos campos da educação, da saúde e da luta pelo território, como discuto nos próximos capítulos. Sempre voltando e iniciando com minha rede de partida, continuo neste movimento de ir e voltar entre as redes, o mesmo movimento pelo qual elas se articulam e se desdobram.

2 REDES DE EDUCAÇÃO ENTRE A CASA, COMUNIDADE E UNIVERSIDADE

Desde muito tempo, os meus avós, que eram pessoas muito sábias na minha comunidade, contavam para nós quem eram as pessoas que viviam aqui antes dos outros chegarem.

No início havia dois Gêmeos que viviam no meio da terra e que saíram de uma montanha. Esses dois gêmeos criaram tudo que existe. O nome deles é Kamé e Kairu. Kamé criou tudo que é comprido e é riscado, a cobra, o tigre, a Araucária. Kairu criou tudo que é manchado e é redondo, a onça, a tartaruga, a pata de vaca, a figueira. Depois Kamé casou as suas filhas com os filhos de Kairu e Kairu casou as suas filhas com os filhos de Kamé. Desta União nasceram os Kaingang que é o meu povo. Para nós não pode existir dia se não existir noite. Para nós existe água porque existe fogo. Existe sol porque existe lua. Existe masculino porque existe feminino. Dessa dualidade vive o meu povo e nós, a partir do momento que nascemos, precisamos estar conectados com a espiritualidade. Nós precisamos estar conectados com os espíritos dos nossos ancestrais que estão no nosso território. O nosso território é a nossa casa, neles estão os espíritos das águas, os espíritos da floresta, os espíritos dos nossos que já se foram e que aguardam por nós que um dia iremos.

É importante quando nós mulheres falamos porque temos uma conexão com este mundo que não é terreno, que é o outro mundo dos não humanos. Isso é uma conexão que a gente tem com a vida, com o cosmos que é muito maior. Nós temos uma conexão muito forte com o todo.

No capítulo anterior, relatei como fomos expulsos do nosso território lá em Serrinha e como nós fizemos a retomada, montando acampamento em dois lugares na terra indígena Serrinha. Foi um tempo bem difícil, e foi também um tempo em que a sabedoria das mulheres foi essencial para que as nossas lideranças tivessem paciência e fé para negociar tanto com os colonos quanto com o judiciário. Em 1997, o judiciário nos deu parecer favorável e demarcou nosso território. Então, nós estávamos voltando para um lugar que era nosso. Para um lugar onde os nossos mais velhos tinham nascido. Onde os nossos mais velhos e mais antigos estavam enterrados e onde os espíritos deles continuavam. Foi um tempo de muita alegria e nós ficamos muito contentes por estar voltando para um lugar que era nosso. Mas, infelizmente, recebemos uma terra que estava desmatada, sem mata de Araucária. Uma terra onde alguns rios tinham secado e grande parte dela havia sido alagada pela construção da barragem de uma usina elétrica, que é a barragem do Rio Passo Fundo. Nós recebemos um território muito diferente daquele de onde tínhamos sido expulsos. Isso nos deixou muito tristes, ao mesmo tempo que

existia uma alegria, já que aquela Terra tinha ficado muito tempo vazia, sem um pedaço dela, e esse pedaço tinha voltado. Juntos, nós vamos reconstruir tudo aquilo.

Desde 1997, nós Kaingang de Serrinha estamos mantendo aquele território com árvores nativas, replantando e reconstruindo. Porque é isso que a gente precisa fazer quando tem uma ferida: cuidar dela para ela sarar. E é isso que nós temos feito na nossa terra. Os nossos mais velhos diziam, e eu ouvi de alguns dos meus avós e das minhas avós, que eles estavam agora plenos para fazer a passagem ali, para encantar ali. Nós temos também a obrigação de encantar lá e fazer essa conexão com os nossos *Jangre*, que são os nossos espíritos.

Figura 6 – Vó Maria Griá



Fonte: TED X Talks (2017)²⁰.

A vó Garé e a vó Griá foram duas anciãs que compartilharam seus saberes com muitas outras mulheres no Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, onde atuaram como mestras de saber. Hoje, a vó Griá aparece sozinha nesta fotografia (Figura 6).

A vó Garé, quando estava lá, dizia: *agora eu posso ir, posso fazer a passagem, ir para Numbé*. E a vó Griá dizia para ela: *quando você for me espera lá porque eu também vou contigo*.

²⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZxC1IyunlFc&ab_channel=TEDxTalks. Acesso em: 15 nov. 2022.

É essa conexão que nós temos com a nossa espiritualidade, com o nosso território, que faz nós sermos povos indígenas, que faz eu ser Kaingang. A minha casa é todo meu território e eu me realizo e me constituo ali.

As lutas não têm sido fáceis. As lutas têm sido travadas principalmente com o governo, com o Poder Legislativo e com o Poder Judiciário. Então, eu quero reforçar que, sim, a presença feminina é essencial para a gente fazer mediação de conflito. É essencial também para as articulações entre as redes – redes de apoio entre as mulheres, entre os homens, entre as crianças indígenas – para promover a demarcação da nossa terra e, nela, nossa educação Kaingang, em casa e na comunidade.

2.1 REDES DE PARTIDA: EDUCAÇÃO KAINGANG, EM CASA E NA COMUNIDADE

Na educação Kaingang, dentro da tradição que aprendemos desde muito cedo, é fácil perceber os cuidados umas com as outras, sejam das mais velhas, nossas avós, sejam das mães e tias, que são as responsáveis por nos alimentar. Nessa ação e nesse cuidado de alimentar o corpo e o espírito, desde o plantar das sementes até colher e cozinhar o alimento, estas mulheres também são responsáveis pelo cuidado com os nossos corpos, nos preparando com chás, com banhos de ervas, com emplastos, com benzimentos e com a educação sobre modos sociais de ser Kaingang: ouvir histórias que trazem as narrativas de aprender, o hábito da escuta no desenvolvimento cognitivo da criança, no aprender *fazendo* das práticas cotidianas da casa kaingang.

Com as mais novas, aprendemos nas brincadeiras a cuidar do outro, praticando com as crianças ainda mais novas e com os animais da casa. Existe entre nós uma reciprocidade muito grande, trocas contínuas de afetos que, mesmo não sendo verbalizados, são praticados de forma constante. Mesmo que em uma casa Kaingang aconteça um desentendimento por algum motivo entre as mulheres, elas logo tratam de se acertar, porque sabem que dependem umas das outras dentro da rede doméstica, que é fundamental para a vida delas e dos seus filhos.

Minha avó criou muitos filhos: oito biológicos e cinco de coração, de irmãs e de outras mulheres que estavam em sua rede de relação. Assim, minhas *mynh sī* e minha mãe também se apoiaram na criação dos filhos seus e umas das outras. Em minha infância, sempre tivemos muitas primas e primos em nossa casa e, da mesma forma, nós também íamos muito à casa de nossas tias. Não eram apenas visitas, passávamos meses ou até anos.

Quando a minha mãe faleceu, eu tive muitas casas, passei a habitar os lares das minhas *mynh sī*, da minha irmã que já era casada, da minha cunhada. Foi com Andila, irmã de minha mãe, com quem minha relação se estreitou ainda mais. Ela sempre foi uma grande incentivadora para que nós estudássemos e, embora eu tenha ido trabalhar muito cedo, segui os seus conselhos e busquei a formação no ensino superior. O meu primeiro trabalho na escola da aldeia foi na secretaria e, com o passar do tempo, comecei a substituir os professores que se afastavam por licenças, ou por mudanças. E a rede, que antes era apenas a doméstica, foi se ampliando dentro da comunidade e fora dela. Depois, os lugares em que eu atuava iam se expandindo à medida que eu ingressava em outros debates.

2.2 VIVÊNCIAS E REDES NA UNIVERSIDADE

Lembro-me do quanto foi difícil ir à universidade fazer o curso de licenciatura em Geografia, já que não tinha como colegas outros alunos kaingang. Eu me recordo de como os estudantes tinham dificuldade em permanecer na universidade, já que nós não recebíamos nenhuma bolsa estudantil da instituição, nem outro auxílio financeiro de qualquer órgão. Para concluir a faculdade, eu tive uma rede de apoio que foi importante na minha vivência enquanto estudante de graduação.

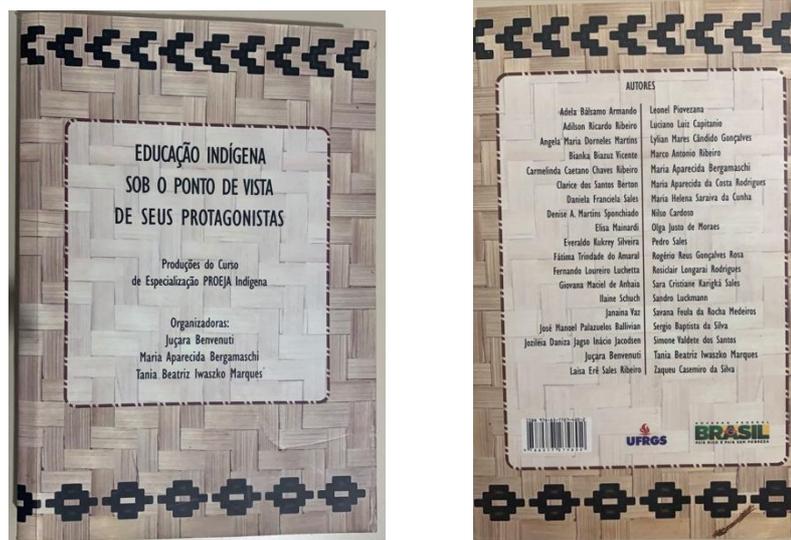
Trabalhei em Brasília no Instituto Warã com a Azelene Kaingang, que na época foi coordenadora da instituição, durante o período que ajudamos a organizar a 1º Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, realizada de 11 a 13 de maio de 2005. Enquanto discutíamos com nossos pares a presença indígena, também alimentávamos parcerias para nossas lutas. A conferência foi resultado do comprometimento governamental em 2003 que lançou a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, com ações e políticas de combate às desigualdades raciais. O evento foi significativo porque durante a sua realização foram estabelecidos compromissos entre o Estado e os segmentos da sociedade envolvidos nesta política. Entre tantos fatos importantes da conferência, eu destaco as ações afirmativas, que caminharam para o avanço da inclusão das minorias, especialmente, nas universidades.

Em 2010, ingressei na pós-graduação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) para fazer uma especialização em PROEJA Indígena profissionalizante²¹. Embora o curso fosse voltado a estudantes indígenas, também eram disponibilizadas vagas a discentes não indígenas, no intuito de promover a interculturalidade. Esta foi uma experiência importante

21 Proeja: Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos - Educação Profissional e Tecnológica Integrada à Educação Escolar Indígena.

para a minha caminhada. Estive entre pensadoras e intelectuais indígenas, como as Guaritianas Laísa Sales Ribeiro, colega antropóloga, e Sara Sales, pedagoga e atualmente diretora de escola indígena na TI Guarita. Também estive com Clarice Berton, professora de história da TI Carreteiro, e outras tantas mulheres que caminharam comigo neste processo de compartilhar saberes e aprendizados.

Figura 7 – Capa e Contracapa da Coletânea dos artigos do PROEJA Indígena (2013)



Fonte: Da autora (2013).

Desde a graduação passei a colaborar com o Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual, o Inbrapi. Como sou membro do Instituto Kaingang, em parceria com o Inbrapi realizamos oficinas de formação sobre propriedade intelectual nas TIs das cinco regiões do país. Nestas andanças conheci muitas mulheres, lideranças femininas, dentre as quais destaco Letícia Yawanawa, Elisa Urbano Pankararu, Darlene Taukane, Eliane Potiguara, Samanta Xavante, Cristiane Pankararu, Chiquinha Paresi, Telma Taurepang, Miriam Terena, Ana Terra e Takan Ywalapiti, Mariazinha Baré, Alva Rosa, Rosilene Piratapuia, Puyr Tembê e Isabel Taukane, entre tantas outras mulheres potentes e que seguem comigo na luta diária dos Povos e das Mulheres Indígenas.

Dentre os vários projetos de artesanato, de educação com crianças e nossos Kofá (avós), ou dos Jogos dos Povos Indígenas no RS que desenvolvemos no Instituto Kaingang, destaco o *Ēg Rá* – Nossas Marcas. Ele foi feito com nossos anciãos, que tem notório saber, com professores, com artesãs e artesãos, que nos ensinaram técnicas e se desafiaram a implementar os seus saberes de trançados de cestaria em outros suportes. Foi um projeto que teve várias combinações de saberes e suportes possíveis para os nossos trançados, as nossas marcas. Foi

com ele que nossa pintura corporal, com nossos grafismos e nossas roupas pintadas ou confeccionadas em teares ganhou vitalidade e se expandiu por todo território Kaingang.

Nosso projeto, que contou como apoio financeiro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), contemplou as aldeias e escolas da região norte do RS. O resultado é tão visível que nossa memória ancestral, nossas metades, nossas histórias orais ganharam cor e vitalidade, cresceram de tal forma que já foram compor exposições fora do país, além de exposições nacionais.

O Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, outro projeto do INKA, que já conta uma exposição permanente das artes em tear e pinturas, a partir do *Ēg Rá* passou a receber visitas durante o ano todo, acompanhadas por palestras e atividades educativas. Esta iniciativa gerou também uma publicação, que é fruto da pesquisa realizada durante a execução do projeto.

Em 2011, morei em Brasília e fui trabalhar com o Inbrapi no escritório sede, então financiado pela Embaixada da Noruega e que desenvolvia projetos e ações em todas as regiões do país, com núcleos de profissionais indígenas de diferentes áreas, que atuavam em suas redes de trabalho, como o núcleo dos advogados, o núcleo dos escritores e o núcleo de mulheres. Finalizei a minha atuação em Brasília em dezembro de 2012 e retornei para trabalhar no Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, no INKA e no Inbrapi no RS.

No ano seguinte, em 2013, desenvolvemos projetos do INKA e do Inbrapi. Em parceria com o governo do estado do RS e as prefeituras de Ronda Alta, Três Palmeiras, Constantina e Engenho Velho, às quais pertence a TI Serrinha, organizamos os Jogos dos Povos Indígenas. Durante os três dias de evento, recebemos as delegações de todas as TIs, que participaram dos jogos, da integração e do Fórum dos Jogos, que propôs mesas e debates sobre educação, saúde, direitos dos Povos Indígenas e violência.

Neste mesmo ano, busquei programas de pós-graduação em Antropologia Social e encaminhei os pedidos de vagas de ação afirmativa para indígenas, dos quais recebi resposta positiva em duas instituições, a UFSC e a Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Quando fui fazer mestrado, houve um longo processo até o meu ingresso. Desde o pedido de vagas de ações afirmativas e o estabelecimento em uma cidade que eu não conhecia, até a compreensão e a lógica do curso e das disciplinas, recebi apoio das mulheres indígenas. No mestrado, eu tive a oportunidade de fazer estágio docência na Licenciatura Intercultural Indígena (LII/UFSC), que é um curso de graduação voltado à formação de professores indígenas para os povos da Região Sul do Brasil – os Guarani, os Kaingang e os Laklãnõ Xokleng.

Fiz o estágio docência com o professor José Kelly e com a professora Evelyn Schuler Zea, minha orientadora. Trabalhamos com a turma Kaingang na disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso. Era uma turma grande, com mais de trinta alunos. Auxiliamos nas leituras dos textos que eles produziam e apoiamos com sugestões de leituras e caminhos possíveis.

Com a formatura da turma em abril de 2015, com 78 formados Curso de LII/UFSC, iniciou-se um novo processo de seleção para os próximos cursistas de 2016, com vestibular no início deste ano.

Neste mesmo período, enquanto encerrava o mestrado em Antropologia Social na UFSC, fui convidada pela coordenação do curso, através das professoras Antonella Tassinari e Dorothea Post Darella, para atuar na coordenação pedagógica da nova turma que ingressaria em abril de 2016.

Iniciei o trabalho com a LII em março de 2016. Um desafio enorme, porque era minha primeira experiência na coordenação pedagógica de um curso de graduação. A turma ingressou com 45 alunos, 15 de cada povo: Guarani, Kaingang e Laklãnõ Xokleng.

As primeiras reuniões com a equipe de coordenação do curso foram fundamentais para que me sentisse acolhida e desafiada a querer trabalhar neste projeto, tão importante para os nossos povos, na busca pela escola que possibilite a educação diferenciada e de qualidade aos nossos alunos nas escolas indígenas.

Permaneci na coordenação pedagógica durante toda a formação da turma de 2016, que teve sua colação de grau – em 24 de junho de 2020 – em formato virtual, devido à pandemia do novo coronavírus. As turmas da licenciatura escolheram a Araucária como nome da turma, esta importante árvore para nossos povos, que foi abundante no bioma da Mata Atlântica.

Durante os 4 anos como coordenadora pedagógica, também estabeleci relações importantes com parentas e suas lutas no ensino superior. Em 2017, participamos com parte dos discentes, muitos já professores em suas terras, da etapa regional da Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, que aconteceu em Florianópolis com a presença das Regiões Sul e Sudeste. Neste encontro, construímos nossas demandas e fizemos encaminhamentos necessários para todos os âmbitos da Educação.

Em 2018, em companhia de algumas professoras e estudantes de Santa Catarina, participei da Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, em Brasília. Nela dialogamos sobre a bolsa permanência, sobre a continuidade de investimentos do programa financiador das licenciaturas, o Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (Prolind), além de participar ativamente do grupo de trabalho V, que trouxe propostas para o ensino superior e as licenciaturas indígenas. Eu e os estudantes da

LII/UFSC, Sandra Kaingang e Daniel Kuaray, contribuímos com o debate sobre a continuidade da formação em licenciaturas indígenas para professores indígenas, ressaltando a importância da garantia de investimentos. Nós levamos essas pautas à plenária geral com a proposta aprovada nº 15, que visa,

Garantir o financiamento, a institucionalização, a ampliação de vagas e a criação de novos cursos de Pedagogia e Licenciatura Intercultural nas universidades e nos institutos federais, voltados para professores (as) envolvidos (as) na Educação Escolar Indígena, assegurando a participação remunerada de professores (as) e sábios (as) indígenas como docentes. (BRASIL, 2018).

As mulheres na licenciatura indígena da UFSC sempre foram ativas nas lutas pela institucionalização do curso, pela implementação de entradas regulares e pela presença das crianças acompanhando as mães. Enfrentamentos que buscam trazer e assegurar, cada vez mais, a presença das mulheres no curso.

2.3 CONSTRUÇÃO DO ENCONTRO NACIONAL DOS ESTUDANTES INDÍGENAS - ENEI

Na UFSC, junto com os discentes da Licenciatura Intercultural em 2014, organizamos o 3º ENEI. O encontro aconteceu de 28 de setembro a 2 de outubro de 2015, com a presença de estudantes indígenas de universidades do Brasil todo.

Na organização do evento, destaco tanto a presença de mulheres indígenas na equipe organizadora quanto na comissão nacional. Da UFSC, estávamos eu, Ana Patté, Lucimara Patté, Txulunh Gakran, Adriana Belino, Joana Mongelo, Eunice Kerexu, Jéssica Priprá, Zilda Priprá e Lalan Priprá. Já a comissão nacional contava com o apoio das parentas Simone Terena, Raiane Baré, Tsitsinã Xavente, Cristiane Julião, Célia Xakriabá e Nyg Kuitá.

Na mesa de abertura, a presença das mulheres também foi marcante. Simone Terena, Terena do Mato Grosso do Sul, Ana Patté, Xokleng de Santa Catarina, e Rossandra Cabreira, Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, foram vozes significativas que expressavam a luta dos Povos Indígenas e a soma das vozes das mulheres neste movimento.

A presença das mulheres indígenas foi crescente durante os anos seguintes nos encontros nacionais. O IV ENEI, na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), teve à frente da organização a parenta Luana Kumaruara. Assim como Ruthian Pataxó foi a grande mobilizadora e organizadora do V ENEI, em 2017, em Salvador na Bahia. Neste encontro

tivemos a mesa de *Protagonismo das Mulheres Indígenas*²², mediada por Tsitsinã Xavante que dialogou com Glicéria Tupinambá, Telma Taurepang e Elisa Urbano Pankararu a respeito das trajetórias e lutas que as mulheres vinham construindo, a partir de cada território, para o empoderamento cada vez maior das indígenas.

No Mato Grosso do Sul, em 2018, o VI ENEI contou com as parentas Dany, Gracieli e Adrieli na organização deste que foi o primeiro Encontro Nacional de Estudantes Indígenas sediado em uma Terra Indígena – na Aldeia Jaguapiru, em Dourados – e não na universidade. No VII ENEI, em 2019, a UFRGS foi a sede do evento e Luana Kaingang, Angelica Domingos Kaingang, Alice Kaingang e Aline Kaingang foram algumas das organizadoras. Esta foi a última edição a ocorrer antes da pandemia, iniciada em 2020. O próximo iria acontecer na UNICAMP, em Campinas, mas o evento foi adiado.

Nesta trajetória do ENEI, as mulheres foram as grandes protagonistas na organização, nas mediações e nas discussões. Elas são vozes que se somam. Embora não tenha participado em todas as edições presencialmente, consegui acompanhar o fluxo das discussões através das participações de outras mulheres indígenas. O ENEI também tem sido o lugar das grandes assembleias dos estudantes para a organização das pautas de luta pelo acesso e permanência dos discentes indígenas nas universidades.

Pensar o ENEI enquanto marco de uma caminhada – que vai recebendo o fluxo de outros espaços de debate e construção da presença feminina na universidade, alargando os caminhos dos nossos diálogos com nossos corpos-territórios e reelaborando espaços de luta na universidade – tem sido o papel das acadêmicas indígenas.

Embora as lutas pela permanência indígena na UFSC tenham sido reivindicadas durante o III ENEI, os estudantes indígenas, cada vez mais organizados e em diálogo com a nova reitoria empossada em 2016, conseguiram assegurar a moradia na universidade. A aluna do curso de direito, Lucimara Patté, foi quem reivindicou o espaço conhecido hoje como maloca para ser a casa dos estudantes indígenas. Mesmo o prédio não apresentando condições adequadas para receber os estudantes, aquele local se tornou a moradia possível e a garantia de permanência para muitos. Eu me somava às parentas na solicitação do espaço, embora estivesse na fase de conclusão do mestrado, que defendi em fevereiro de 2016.

A presença das mulheres indígenas nas universidades foi crescente, junto com os universitários indígenas. No censo do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) de 2018, a presença de universitários indígenas ultrapassou 57 mil

22 V ENEI, 2017, *Protagonismo das Mulheres Indígenas*. Disponível em: <https://www.facebook.com/V-ENEI-BAHIA-2017-1353411161349798/videos/1701875019836742>. Acesso em 16 nov. 2022.

estudantes. Este número, embora significativo, não representa os concluintes, porque a falta de políticas de permanência e as necessidades dos parentes ainda são fatores determinantes para exclusão dos estudantes indígenas da continuidade e finalização dos cursos.

Mesmo com desafios a serem superados, é cada vez maior o número de estudantes indígenas no ensino superior e as mulheres são presenças cada vez maiores nos espaços universitários, em todas as áreas de conhecimento. Na Licenciatura Intercultural Indígena na UFSC, na qual eu fui docente e coordenadora pedagógica entre 2016 e 2020, formamos 36 estudantes, dos quais 38,8% eram mulheres. Embora o percentual ainda esteja longe da paridade necessária, percebemos que há um crescente acesso das mulheres aos espaços acadêmicos.

2.4 MULHERES INDÍGENAS NA UFSC - FORMANDO REDES

Em minha vivência com as parentas indígenas na Licenciatura Indígena na UFSC, conheci algumas mulheres que têm destaque em minhas reflexões. As mulheres indígenas da licenciatura traçaram caminhos que, embora com atuações distintas, se cruzam com os meus. Mesmo afastadas, nós continuamos e seguimos de braços dados, em “marcha” na luta diária dos nossos corpos-territórios, por nossos povos, por nossos direitos, por nossas vozes, historicamente silenciadas e que, hoje, se somam em gritos, cantos, discursos. Seguimos partilhando vitórias, embora poucas, mas reconhecidas, juntas também nas nossas dores, transformando nossos lutos em lutas.

Neste reconhecer na parenta seus caminhos como meus, percebo o valor ao território em que nossos ancestrais estiveram, no reconhecimento à mãe terra, geradora da vida, no cuidado das mães com as filhas, noras, sogras, avós, com quem partilhamos nossas histórias, que são de cada uma e, ao mesmo tempo, de todas. Nós aparentamos com mulheres de outros povos, com lutas iguais, de repressões sofridas, de estigmas que transpõem nossos corpos e tatuam nossos espíritos, da violência de morrer sem ter voltado para casa.

Nós caminhamos juntas, em outros tempos caminhamos separadas, com objetivos que se somam, reconhecendo no caminho da outra sua presença, porque nos conectamos nestes corpos coletivos que se reelaboram a todo tempo, com cada uma, em cada território.

2.5 A REDE DA EDUCAÇÃO: TERRITÓRIO – ESCOLA – UNIVERSIDADE

“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 mulheres indígenas, dos direitos ambientais e dos direitos humanos: somos a luta pela vida.”

(ANMIGA, 2022).

2.5.1 Educação Escolar Indígena – os meandros do direito

Quando a escola chega aos territórios indígenas, ela carrega consigo a tentativa de “matar” nosso modo de vida, nossa língua, nossas memórias, nossa história. Ela vem com o poder do símbolo da letra, a escrita, que faz as nossas comunidades se sentirem pequeninhas, porque não dominávamos aquela “técnica do poder”, a escrita que faz as leis. Ainda hoje, os e as *kofá* se referem à escola como o lugar que mata a língua. Muitos deles sofreram violências para ir à escola, ou enviar os seus filhos à escola.

Descobriríamos mais tarde que não basta dominar a escrita, que a escola não nos tira o estigma de “índios” ou “selvagens” e continuamos na periferia do poder. Não alcançamos ainda o lugar de quem pode fazer as leis ou tem poder de impedir a retirada de direitos dos nossos povos, embora tenhamos “amansado o giz”, como diz Célia Xakriabá (2018).

A mobilização das parentas em suas regiões, na educação, foi ganhando espaço de discussão logo depois da promulgação da Constituição Federal, que permitiu o caminho de participação dos nossos povos nos espaços de debate.

Parto do Rio Grande do Sul como o exemplo, do meu lugar, onde tivemos a formação dos primeiros monitores bilíngues Kaingang pelo curso de formação no Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão (CTPCC), promovido na década de 1970 na Terra Indígena Guarita. Muitos dos professores e professoras ali formados fundaram a Associação de Professores Bilíngues Kaingang e Guarani (APBKG), que teve a Andila Kaingang como presidente no final dos anos 1990. Esse período é importante porque, além das novas conquistas através da CF88, a educação escolar indígena deixou de ser federal, coordenada pela Funai, e passou a ser absorvida pelas secretarias estaduais de educação. Tudo foi um desafio, porque nesse processo se deu o reconhecimento e a necessidade de implementação da educação indígena com escola e diretrizes para a educação diferenciada, considerando aspectos culturais e as línguas indígenas, na busca pela educação de qualidade para os estudantes indígenas, através da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDB/1996).

Neste processo, as professoras indígenas foram fundamentais para potencializar as discussões e a implementação da “nova educação” indígena. Cito as incansáveis Maria Inês

Freitas Kaingang, Andila Kaingang, Gilda Kuitá Kaingang, Chiquinha Paresi e Darlene Taukane, entre tantas outras indígenas professoras/lutadoras que não permitiram que os estados e as secretarias de educação desconsiderassem suas dinâmicas e conquistas.

A luta pela educação indígena se tornou robusta a partir da Constituição Federal de 1988, sendo fortalecida com o documento do Ministério da Educação (MEC), de 1993, intitulado *Diretrizes para a Política Nacional de Educação Indígena*, e com a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, de 1996. A educação escolar indígena teve muitos aspectos positivos e alguns saltos que foram importantes para a implementação das escolas indígenas. É relevante destacar que a formação de professores indígenas sempre foi fundamental nos processos da implementação de uma educação escolar indígena de qualidade e diferenciada.

Nossos povos estão na luta, por suas vidas, em resistência desde 1500. É verdade que nossa luta social se apresenta como inovadora na década de 1970. Precisamos salientar que, durante o processo da Constituinte, nós travamos uma luta para colocar na Constituição Federal alguns pontos fundamentais para que hoje tenhamos uma educação escolar indígena diferenciada e garantida. O nosso direito às nossas línguas maternas, ao nosso modo próprio de educar e ao nosso modo próprio de vida, que devem estar presentes dentro da educação escolar indígena.

Durante o processo da Constituinte, foram decisivos os movimentos feitos por indigenistas e indígenas que antecederam a promulgação da Constituição Federal de 1988, porque as bases legais integracionistas que o governo tinha até então eram de retirar dos povos indígenas as suas tradições culturais.

Quando na nossa lei maior passa a constar que temos direitos a viver de acordo com nossos usos, costumes e tradições, que temos direito a nossa língua, então a escola passa a ter um outro lugar. A educação escolar indígena passa a ter um lugar de reafirmação da identidade cultural dos povos indígenas, da identidade étnica desses sujeitos indígenas e passa a reafirmar a importância do diálogo intercultural e bilíngue. Somos então acolhidos por essa nova Constituição numa condição de identidades étnicas reconhecidas no país. A escola indígena passa a assumir esse espaço de reelaboração da própria identidade étnica através das ações dos próprios membros de cada comunidade, mas principalmente através dos professores indígenas que vão estar presentes nas escolas indígenas, na elaboração dos projetos políticos pedagógicos e no ensino em sala de aula.

Como define Xakriabá (2018), ser professor indígena é algo que vai além de atuar apenas como um formador vinculado a um campo específico do conhecimento. O papel desempenhado pelos profissionais da educação indígena caminha pelo fortalecimento das

nossas formas de pensar, dos nossos modos de vida, das nossas formas de aprender e ensinar. É fundamental problematizar os modos pelos quais a escola interage com o território, como ela valoriza e reconhece as suas potencialidades no processo de construção do conhecimento e, sobretudo, “como a escola assume o compromisso social com essa luta que envolve a garantia da permanência e a gestão do povo no território” (XACRIABÁ, 2018, p. 214).

2.5.2 Escolas Indígenas e os desafios para os educadores

Muitos relatos sobre a educação escolar ouvi e de muitos debates participei, desde a sala de aula com os então alunos e alunas da Licenciatura Intercultural Indígena, mas também com minhas pares, quando pensamos nossas mobilizações em torno deste tema.

Existe um não reconhecimento da educação escolar indígena que, embora garantida em lei, na prática enfrenta diversos desafios. Como na contratação dos professores indígenas, que no país inteiro enfrentam a falta de concursos públicos e seguem estigmatizados, em muitos casos mantidos a vida toda como trabalhadoras/professoras com contratos temporários, que não garantem a estabilidade e a condição da dedicação exclusiva à docência e tudo que está presente nela.

De minha rede de partida, observo o Estado sempre argumentando a falta de recurso, o que na verdade significa a falta de compromisso com a educação escolar indígena, que sofre com escolas precárias, com falta de materiais pedagógicos, com a imposição de matrizes curriculares das Secretarias de Educação que seguem no conceito de que o material bom é o que eles organizam para a escola, muitas vezes homogeneizando os conteúdos que são articulados desde a formação do docente. O professor vive, na maioria dos casos, com seus contratos temporários e é impedido do diálogo, ameaçado pelo sistema que pode, a qualquer momento, bloquear sua contratação.

2.5.3 O racismo na educação

No diálogo com as professoras indígenas Juliana Jenipapo Kanindé, Inara Satere Mawé e Sandra de Paula sobre o que aparece como um desafio que vai além da sala de aula, o enfrentamento ao racismo surge com muita força e nos cabe fazer seu combate na educação escolar. Infelizmente, nós temos a prática na educação escolar de um racismo estrutural, que traz a história sobre os povos indígenas e reforça estereótipos romantizados pelos próprios

autores/pesquisadores, com olhar para o indígena idealizado do passado que não é mais este sujeito indígena atual. Em alguns casos, isso ocorre pela desinformação, pois as nossas histórias e memórias ainda não são contempladas nos livros didáticos.

O próprio movimento de professores indígenas luta para esclarecer que o dia 19 de abril não é uma data conformada pelos povos indígenas como o Dia do Índio e quer desmistificá-la, trazendo a expressão correta que não é “os índios”. Como diz Daniel Munduruku (2016), *índio* é um elemento químico da tabela periódica. Somos *povos indígenas*, que existimos com nossas especificidades em uma diversidade de 305 povos.

É importante sinalizar também que os povos indígenas não são *tribos* indígenas. Infelizmente, esta problemática ainda é reforçada nas atividades escolares, com a ideia do personagens indígenas romantizados com os seus adereços, corpos pintados, andando nus, vivendo como caçadores e coletores. Além da criação dessa ideia do indígena primitivo, vimos que existe uma necessidade de desvalorizar o que é próprio nosso e o que nós lutamos tanto para conquistar: nossos direitos.

As professoras indígenas compartilham suas lutas junto às Secretarias de Educação dos Estados para barrar as ações racistas e a ideia – quando os estudantes conhecem uma comunidade – de que aqueles não são índios de verdade, porque não são parecidos com os criados no imaginário pela própria escola. Essa desinformação e criação do “índio verdadeiro” influencia até a desmobilização de políticas voltadas para os nossos povos.

A prática da educação antirracista não deve propagar os estereótipos e as mentiras que são relacionadas aos povos indígenas. É importante que a gente possa veicular a existência e a história real do genocídio, da retirada dos nossos territórios, da escravização dos nossos corpos. A história verdadeira do Brasil, que não foi descoberto, que aqui já havia populações, de como nossos ancestrais foram roubados pelo colonizador, como muitas nações foram sendo exterminadas e como ainda vivem os 305 povos que permanecem nesse território. Como são as cosmovisões, as culturas, as línguas, as tradições. Para uma prática antirracista, é necessário que se ensine nas escolas sobre a nossa diversidade, que se dê atenção às lutas pelos nossos territórios, pela preservação da floresta em pé.

Em nosso diálogo, as professoras indígenas reforçam que a Lei nº 11.645/2008 – que inclui a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura indígena e afro nas instituições de ensino – deve ser realmente implementada, porque essa lei consiste no atendimento do governo federal a uma das demandas históricas do próprio movimento indígena e negro, no reconhecimento e na participação dos povos indígenas na formação do Brasil, na cultura do Brasil. A ideologia eurocêntrica, que ainda se sobrepõe às demais, deve ser rompida. É

necessário o reconhecimento aos nossos processos de ensino, à nossa ciência, aos nossos valores. A cultura indígena precisa de uma retratação e essa retratação histórica vem com as ações afirmativas, a Lei nº 11.645/2008 e a Lei de Cotas²³.

É preciso considerar a reflexão proposta por Xacriabá (2018) de que ao tensionarmos as histórias oficiais a partir das contranarrativas, salientamos que a nossa presença não se limita a uma história do passado, mas que fazemos parte da história que vem sendo construída no presente, rumo ao futuro. Foi através de muita luta que nós, povos indígenas, garantimos nossos direitos, inclusive, de contar as nossas versões da história, que não suprimem os nossos conhecimentos e relações que estabelecemos com os nossos territórios, subvertendo “aquilo que por décadas o giz instrumentalizou” (XACRIABÁ, 2018, p. 58).

A educação territorializada é aquela que se desenha a partir dos modos indígenas de produzir conhecimento. Ou seja, da relação intrínseca existente entre espaço corpo-território. Isso significa que não podemos “nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo” (XACRIABÁ, 2018, p. 80). É preciso ponderar que o fortalecimento do processo educativo se dá à medida que ele considera aquilo que o povo acredita. Dessa forma, deixamos de insistir em um modelo de educação pensado *para* os povos indígenas, para assumirmos um modelo construído *pelos* povos indígenas.

2.5.4 Redes ampliadas

Na educação, destaco dois eixos nos quais nós mulheres indígenas temos mobilizado parentas e apoiadores para enfrentar enormes desafios que passamos no momento: o financiamento e as políticas públicas voltadas para formação de professores indígenas.

Primeiro, enfrentamos a falta de recursos para a implementação da educação escolar indígena de qualidade. Com os cortes orçamentários e o contexto da pandemia, vimos as nossas escolas abandonadas, os nossos projetos com pouco ou nada de recursos para serem viabilizados e o MEC em constante retrocesso na aplicação de políticas inclusivas para a educação escolar indígena na gestão do governo Bolsonaro. Isso ficou explícito no V Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena (FNEEI), em 2020, que foi realizado em plataforma virtual e no qual tivemos grande mobilizações, especialmente das coordenadoras mulheres.

As redes com as mulheres indígenas na educação são amplas e estão especialmente articuladas com o FNEEI. Pronunciando-se durante o evento e em nossas reuniões, as

²³ Lei nº 12.712, de 20 de agosto de 2012.

professoras Lucia Alberta Baré, Alva Rosa Tukano, Rita Potiguara, Rose Luciano, Chiquinha Paresi, Anari Pataxó e Teodora Guarani têm sido incansáveis na articulação frente aos desmontes das políticas públicas voltadas à educação escolar indígena, atentas a todas as ações dos estados.

A carta do V FNEEI traz denúncias e avaliações sobre o momento vivido na educação escolar indígena, agravada com a pandemia da covid-19, usada pelo governo para “passar a boiada”²⁴:

CARTA DO V FÓRUM NACIONAL DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Nós, educadoras e educadores indígenas, da Educação Básica, da Educação Superior e dos Saberes Tradicionais, de 20 Estados brasileiros, 50 povos indígenas, representando o coletivo indígena de todo o país, somado às educadoras e educadores indigenistas, membros de organizações governamentais e da sociedade civil organizada, reunidos no V Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena, no dia 23 de outubro de 2020, sediado na plataforma Zoom, transmitido pelos canais do Facebook e Youtube, contando com mais de mil participantes, vimos a público manifestar nossa preocupação com o desmonte das políticas de educação escolar indígena, que viola direitos duramente conquistados e assegurados em vários dispositivos legais e infralegais brasileiros, além de acordos internacionais, causando incertezas ao futuro de todas as gerações.

O desmonte se configura, por exemplo, no corte orçamentário destinado às políticas públicas de formação de professores e produção de materiais didáticos específicos e diferenciados para as escolas indígenas. Há descumprimento das diretrizes curriculares, planos nacionais e metas da Educação Escolar Indígena, já referendados pelo movimento indígena e legislação vigente, como o Plano Nacional de Educação 2014-2024, além da ausência de um plano de ação para efetivação das demandas educacionais dos povos indígenas, ressaltando ações de estados e municípios, que o movimento indígena logrou conquistar, em atendimento às suas pautas.

Aos povos indígenas têm sido negados os espaços de representação junto aos Conselhos Nacionais e outras instâncias deliberativas, o que atinge diretamente as conquistas educacionais e precariza, ainda mais, a Educação Escolar Indígena. Existe, ainda, a oferta de educação escolar indígena em situações inadequadas, com infraestrutura precária e até mesmo inexistente, além de obras paralisadas e turmas funcionando em espaços improvisados, em salas anexas, para ludibriar as comunidades indígenas quanto ao direito a espaços físicos adequados. São numerosos os casos de escolas sem prédios, com salas de aula insuficientes, sem refeitórios, bibliotecas, laboratórios e mobiliários adequados e nenhum acesso à internet.

Apesar de defendermos que as atividades de Educação Escolar Indígena presenciais são imprescindíveis para a garantia da efetividade dos ensinamentos tradicionais, a ausência de internet nas terras indígenas, no contexto da pandemia de Covid-19 e de acesso à informação e comunicação, agravou o isolamento e abandono em que vivem muitas comunidades no país, além de acirrar a precariedade da educação. As comunidades necessitaram se organizar em ações remotas que não se concretizam sem as tecnologias, obstruindo o direito à educação para todos. Há escolas sem acesso à água, tanto para higiene pessoal, quanto para beber, inviabilizando quaisquer atividades educativas escolares seguras nessas localidades.

O Brasil precisa construir uma política nacional para a valorização dos profissionais da Educação Escolar Indígena, com efetivação e estabilidade funcional, para comprometer os sistemas de ensino no estabelecimento de planos de carreira e equidade salarial em relação aos demais professores do país. Predominam contratos

24 Passar a boiada: termo utilizado pelo ministro do Meio Ambiente em reunião dos Ministérios com o Presidente da República para indicar que deveriam se aproveitar do momento pandêmico para aprovar e realizar todas as intenções do pacote de exploração dos territórios, áreas protegidas e anti-indígena.

temporários que geram grande rotatividade e instabilidade na consecução da educação intercultural bilíngue, em todas as regiões do país, e sem direitos trabalhistas aos profissionais indígenas, como, por exemplo, o 13º salário e férias remuneradas. Destacamos alguns Estados, onde houve vontade política, como Bahia, Roraima, Amazonas, Rondônia e Santa Catarina, que já realizaram concursos específicos e cujas experiências podem contribuir para a criação de uma política nacional que estenda esta conquista a todos os demais.

Levamos ao conhecimento das autoridades nacionais e internacionais a situação de milhares de crianças indígenas que sequer possuem um prédio digno para ser chamado de escola. Falamos também em nome das crianças que não conseguem deslocar-se às escolas porque o transporte escolar não as atende nas áreas de difícil acesso e em áreas retomadas, aquelas que ainda não foram homologadas pelo governo brasileiro, dificultando o acesso e a permanência na Educação Básica.

Chamamos a atenção para a inexistência e a precariedade, em muitas terras indígenas, da oferta do Ensino Médio, forçando os jovens indígenas a se deslocarem por quilômetros, para frequentar escolas não preparadas para acolher e entender as realidades e culturas indígenas, afetando suas identidades e, muitas vezes, contribuindo para o insucesso escolar. O atual Ensino Médio ofertado nas escolas indígenas não atende às expectativas desses jovens, sendo raras as propostas formatadas a partir dos princípios da interculturalidade, especificidade e seus projetos de vida. Para assumir nosso destino com autonomia, necessitamos formar nossos jovens no ensino médio, com estímulos para seguir em frente, ingressar na Educação Superior, e tornarem-se professores, gestores, pesquisadores, intelectuais, cientistas, médicos e demais profissionais, que ajudarão nossas comunidades e a gestão dos territórios indígenas. Não há uma política para os jovens em situação de itinerância, nem para aqueles que residem em contexto urbano, apesar de ser um direito já reconhecido em resolução do Ministério da Educação, desde o ano de 2012.

Nós, povos indígenas, destacamos que, ao mesmo tempo em que convivemos com a pandemia do novo coronavírus, a ocorrência de incêndios deliberados em nossos principais biomas, como a Amazônia e o Pantanal, coloca em risco a biodiversidade e a nossa sobrevivência. Nossa preocupação soma-se às lutas de nossos mestres tradicionais e caciques pelos territórios tradicionais, pelo direito à saúde e à educação diferenciadas. Neste panorama, nossas culturas e nossas línguas estão ainda mais ameaçadas e muitas em processo de extinção, sem falar nas que já foram extintas.

Reafirmamos que o desrespeito aos direitos indígenas se configura no desmonte das políticas públicas efetivadas, nas áreas da educação, meio ambiente e saúde. Acompanhamos com muita preocupação as ameaças e enfraquecimento dos órgãos que deveriam atuar na implementação dos direitos indígenas pelo atual governo, afetando diretamente nossos direitos fundamentais enquanto povos indígenas. Ressaltamos que, em nenhum momento, o poder executivo consultou os povos e comunidades indígenas sobre as mudanças administrativas feitas, desconsiderando o direito à consulta prévia, livre e informada, como prevê a convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário desde 2004, além de atentar contra o direito constitucional. Repudiamos todas as ações jurídicas, projetos de lei, emendas constitucionais e atos administrativos desfavoráveis aos povos indígenas. Estes ataques aos direitos indígenas negam os territórios demarcados, precarizam a Educação Escolar Indígena, criminalizam nossas lideranças, fomentam o racismo, incitam a violência e premiam os criminosos com a impunidade de seus atos. Causa-nos tristeza e indignação a constatação de que, após 5 anos do nosso primeiro Fórum Nacional, realizado em 2015, na cidade de Luziânia – GO, a Educação Escolar Indígena, garantida na legislação brasileira e em tratados internacionais, encontra-se mais ameaçada e com muitos retrocessos.

Repudiamos o descumprimento dos direitos indígenas à Educação Escolar Indígena de qualidade, com infraestrutura adequada e equipada, com professores indígenas concursados, com proteção e registro do patrimônio material e imaterial dos povos indígenas, com o fortalecimento das línguas indígenas e com a preservação dos saberes ancestrais dos distintos povos.

Repudiamos a tese do marco temporal que gera uma verdadeira anistia aos que violaram e violentaram os nossos direitos fundamentais, praticando atos genocidas, consistindo na perpetuação de injustiças, cuja punição deve ser de caráter

imprescritível, haja vista que são crimes contra a humanidade. A tese do marco temporal é inaceitável num mundo dito civilizado, porque somos povos ancestrais, sobreviventes, e as graves violações que sofremos no passado, além de traumatizarem os nossos povos, não cessarão enquanto os responsáveis não forem punidos e as nossas comunidades forem reparadas.

Defendemos o Bem Viver indígena, que sustenta os nossos valores simbólicos, nossas cosmologias, epistemologias próprias e fortalece nossa cultura. Nos colocamos em diálogo com a agenda 2030 dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável da ONU, em

busca de um mundo plural onde possamos buscar a nossa autonomia, por meio de nossos projetos societários.

Nossas pautas estão em consonância com os projetos de erradicação da pobreza e da fome, com redução das desigualdades, da mortalidade infantil e de toda forma de exclusão e preconceito. É urgente a implementação de ações contra a mudança global do clima, com o respeito e fomento da participação dos povos indígenas, a garantia de água potável e preservação de nossos ecossistemas, de condições dignas de trabalho e geração de renda para todos os povos, ampliação do acesso à eletricidade e à internet, com inovação da infraestrutura de educação e de saúde em todas as terras indígenas. Necessitamos avançar na alfabetização multilíngue/intercultural e universalizar o acesso à educação básica para os povos indígenas.

EXIGIMOS ações de cumprimento para as nossas pautas prioritárias discutidas e aprovadas na V Assembleia Geral deste Fórum, e, de igual forma, para as deliberações da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista e das I e II Conferências Nacionais de Educação Escolar Indígena, nas quais os povos indígenas, juntamente com a sociedade civil e o poder público, formularam projetos inovadores para a Educação Escolar Indígena do século XXI. Destacamos, como mais urgentes, as seguintes pautas:

- Criação do subsistema de Educação Escolar Indígena;
- Garantia da implantação e implementação dos Territórios Etnoeducacionais;
- Cumprimento do Plano Nacional, dos Planos Estaduais e Municipais de Educação;
- Definição de orçamento para manutenção e ampliação das políticas de formação inicial e continuada de professores e profissionais indígenas;
- Garantia do Ensino Médio e Ensino Médio profissionalizante, específico e diferenciado, e da Educação de Jovens e Adultos – EJA -, ofertados nas comunidades/aldeias a todos os povos indígenas;
- Ampliação de vagas no Ensino Superior, com reformulação dos projetos curriculares, visando à interculturalidade na universidade e criação de cursos específicos, com financiamento próprio;
- Regulamentação do acesso indígena à pós-graduação no país, com vagas específicas e uma política de financiamento com bolsas de estudo e assistência estudantil;
- Participação de educadores e educadoras indígenas na discussão e regulamentação do novo FUNDEB e nos indicadores do custo aluno/qualidade;
- Regulamentação federal para a realização de concursos públicos por estados e municípios, para a contratação efetiva de professores indígenas, com a construção de Planos de Carreira específicos;
- Criação de assento de membro para representação indígena junto ao Conselho Nacional de Educação e aos Conselhos Estaduais e Municipais;
- Criação de Conselhos de Educação Escolar Indígena em níveis federal, estadual e municipal;
- Retomada da política nacional para fomentar a produção de materiais didáticos e literários específicos e diferenciados;
- Segurança sanitária e alimentar dos povos indígenas;
- Reconhecimento, pelos Estados, dos Projetos Políticos Pedagógicos, currículos escolares e sistemas próprios de avaliação.

Por fim, enviamos nossa mensagem ao Estado Brasileiro, enfatizando que todos os direitos que temos assegurados na nossa Carta Magna e demais legislações nacionais e internacionais, foram conquistados por nossos guerreiros e guerreiras ancestrais, a duras penas, inclusive à custa de suas próprias vidas. Logo, não são favores! E todos nós lutaremos para que estes direitos sejam respeitados, ampliados e continuem sendo

assegurados aos nossos filhos, netos e demais gerações! “A Educação Escolar Indígena é um direito, mas tem que ser do nosso jeito”!
Assinam os participantes do V Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena, listadas as instituições com as quais estão vinculados. Brasil, 23 de outubro de 2020. (FNEEI, 2020).

A carta do V FNEEI demonstra a insatisfação que nós, professores indígenas, sentimos nestes tempos de retrocessos e retiradas de direitos, em especial para a educação escolar indígena.

O segundo eixo que ressalto é a implementação efetiva da política de ações afirmativas para que nossos professores indígenas tenham a possibilidade de buscar a formação adequada junto às Licenciaturas Interculturais Indígenas, nos cursos específicos, ou então em cursos de licenciatura nas instituições públicas de ensino. Nós mulheres indígenas estamos em nossas redes nas universidades fazendo a diferença na luta por ampliação de acesso e garantia da permanência das e dos estudantes indígenas, na graduação e na pós-graduação.

A rede de mulheres indígenas pesquisadoras também se consolidou ao longo dos anos, com nossas presenças na formação de instituições como a Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA), sendo nossa presença nesta rede de extrema importância para os debates e construções, considerando a paridade de gênero e pautando nossas demandas.

Esta rede, somada à discussão sobre corpos-territórios e saúde, nos levou à formação do *Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento* (Figura 8), iniciativa gerada a partir do diálogo entre nós, intelectuais indígenas de vários povos e pesquisadores do campo da saúde ligados a Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/Fiocruz).

Figura 8 – Projeto Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento.



Fonte: Da autora (2019).

Em 26 de junho de 2020, ocupamos o canal da Fiocruz no YouTube (Figura 9) com um debate importante sobre a produção do conhecimento na área da saúde pelos Povos Indígenas.

Figura 9 – Card do Observatório Covid-19.

OBSERVATÓRIO COVID-19 | INFORMAÇÃO PARA AÇÃO

Povos Indígenas na produção do conhecimento:
Por uma saúde não silenciada

26
de **JUNHO**
14h às 16h

abertura
Cristiani Vieira Machado
(vice-presidente da Fiocruz)
Ana Lúcia Pontes
(Ensp/Fiocruz, GT de Saúde Indígena, Abrasco)
Ricardo Ventura Santos
(Ensp/Fiocruz, Museu Nacional/UFRJ)

debatedores
Edilaise (Nita Tuxá)
Articulação Brasileira dos(as)
Psicólogos(as) Indígenas
Dinamam Tuxá
Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB
Mário Nicácio
Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB
Joziléia Daniza Kaigang
PPGAS UFSC

mediação
Inara do Nascimento Tavares
Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena /UFRR

FIUCRUZ 120 ANOS
PATRIMÔNIO DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Fonte: Campus Virtual Fiocruz (2020)²⁵.

Nessa construção, nós mulheres indígenas temos destaque na elaboração dos editais que propusemos aos nossos pares. Este evento online serviu ainda para realizarmos a chamada para autores indígenas contribuírem com duas publicações com coletâneas de textos, encerrando o prazo de submissão em 30 de agosto de 2020.

²⁵ Disponível em: <https://campusvirtual.fiocruz.br/portal/?q=evento/59370>. Acesso em: 16 nov. 2022.

O evento marca o lançamento de duas chamadas públicas voltadas para pesquisadores indígenas de toda a América Latina, que sejam autores principais dos trabalhos. As chamadas foram elaboradas pelo comitê editorial do projeto formado por Bráulina Aurora Baniwa, Dandara da Conceição Feitosa, Eliane Borocone-pá Monzilar, Joziléia Daniza Kaingang, Maria Lucielene Martins Santos e Mário Nicácio.

Além das chamadas, também será lançado o canal de curtas - intitulado *Vozes indígenas do território à academia*, produzido em parceria com a VideoSaúde e Canoa Produções, que mostra as trajetórias de indígenas acadêmicos. Segundo a pesquisadora da Ensp, Ana Lúcia Pontes, que faz parte da coordenação da iniciativa, o projeto surgiu da necessidade de se valorizar e dar visibilidade à produção do conhecimento de pesquisadoras e pesquisadores indígenas e envolvê-los nos eventos técnico-científicos na área de saúde coletiva.

Diante do contexto da pandemia, as chamadas também buscam contribuições que versem sobre a vivência dos povos indígenas no contexto da Covid-19. (...).

Chamada 1: "Corpo, Território, Saúde e Existência/Resistência dos Povos indígenas da América Latina"

Chamada 2: "Diversidade de Vozes dos Territórios Indígenas: Saúde Silenciada"

Com o objetivo de fortalecer e divulgar as vozes dos povos indígenas em diferentes dimensões, o debate terá a participação de lideranças como Nita Tuxá, da Articulação Brasileiras dos (as) Psicólogos (as) Indígenas, e Dinamam Tuxá, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. A mediação será feita por Inara do Nascimento Tavares, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Também participarão Mário Nicácio, coordenador das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, e Joziléia Daniza Kaingang, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. A abertura da videoconferência contará com Cristiani Vieira Machado, vice-presidente de Educação, Informação e Comunicação da Fiocruz; Ana Lúcia Pontes, pesquisadora da Ensp e coordenadora do GT de Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco); e Ricardo Ventura Santos, também pesquisador da Ensp e do Museu Nacional/UFRJ. (FIOCRUZ, 2020).

Após o lançamento da chamada, os artigos foram recebidos e as avaliações foram feitas por indígenas em pares com não indígenas, seguido pelo retorno aos autores e a sua editoração, culminando na recente publicação do livro *Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos* (PONTES *et al.*, 2022).

Ainda em 2020, juntaram-se a esta articulação as gravações que fizemos para o canal de curtas intitulado *Vozes Indígenas do território à academia*, produzido em parceria com a VideoSaúde e Canoa Produções. Os curtas mostram as trajetórias de indígenas pesquisadores, em 2019 e no início de 2020, e de acadêmicos indígenas para compor junto com o ENEI de 2021, que recebeu o apoio da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) e da Fiocruz para visibilizar o encontro dos estudantes. No Quadro 1, compilei os links para acesso aos vídeos das parentas indígenas no projeto:

Quadro 1 – Vídeos Vozes indígenas do território à academia

<p>https://portal.fiocruz.br/video/vozes-indigenas-do-territorio-academia-simone-terena-trajetoriasacademicasindigenas</p>
--

https://portal.fiocruz.br/video/vozes-indigenas-do-territorio-academia-jozileia-kaingang-trajetoriasacademicasindigenas
https://portal.fiocruz.br/video/vozes-indigenas-do-territorio-academia-hamyla-trindade-trajetoriasacademicasindigenas
https://portal.fiocruz.br/video/vozes-indigenas-do-territorio-academia-jainne-de-melo-trajetoriasacademicasindigenas
https://www.youtube.com/watch?v=V53A2ijr34E
https://www.youtube.com/watch?v=Oab1KDMcJaU
https://portal.fiocruz.br/video/vozes-indigenas-do-territorio-academia-braulina-aurora-baniwa-trajetoriasacademicasindigenas
https://www.youtube.com/watch?v=yQkwJJslT8
https://www.youtube.com/watch?v=yBHQEyAcR0c
https://www.youtube.com/watch?v=CBIYxP30JhI
https://www.youtube.com/watch?v=ujqzfTgEikI

Fonte: Da autora (2023).

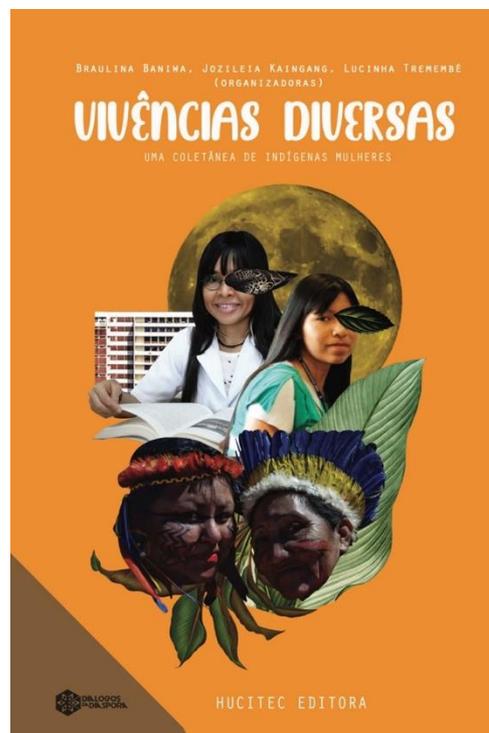
Estas elaborações e esses caminhos cruzados possibilitaram novas redes entre nós, mulheres indígenas. A parenta Inara Nascimento (do Povo Sataré Mawé do Amazonas, professora no Instituto Insikiran da UFRR), em uma *live* realizada junto com o professor Tadeu de Paula (da UFRGS), ao contar sobre nosso projeto com a Fiocruz, reforçou o convite feito pelo professor Tadeu para que publicássemos na Coleção Diálogos da Diáspora. A coleção possibilita publicações de autores e pesquisadores negros e, agora, de indígenas também. Ela conta com apoio financeiro do ex-jogador de futebol Roger Machado e tem princípios bem alinhados à necessidade de espaço e visibilidade para autores negros e indígenas, como explícito em sua apresentação:

Amplificar os diálogos, abrir passagens, promover equidade nas publicações, esses são os compromissos desta coleção. Os encontros produzidos pelos povos da diáspora em terras brasileiras constituem-se como uma vastidão de experiência e manancial de saberes. Nos espaços de resistência cultivam-se modos de vida em que pensamento, luta, cura e festa se interconectam. Esse ser-fazer-saber dos muitos territórios em que a ancestralidade comparece como realidade viva afiando pontas de lanças que abrem passagens de um mundo porvir. A fertilidade dessas experiências também vem promovendo uma importante abertura no universo da produção editorial em que brotam outras formas de existências. A inclusão de múltiplas expressões do pensamento da diáspora africana e dos povos indígenas tem o objeto de somar-se ao movimento de combate ao epistemicídio na medida em que possibilita que essas múltiplas expressões possam ganhar materialidade, visibilidade e institucionalidade. Possibilitar que as cosmologias, perspectivas e experiências decoloniais (mentalidade

cultural que vem de fora da colonização europeia) redesenhem as encruzilhadas da produção do conhecimento, ali onde e quando a academia se encontra com os territórios de vida e luta, para que as vozes, caminhos e expressões dos povos que resistem há séculos às desigualdades possam, com o pensamento encarnado, desbloquear as imaginações e assim, seguir no fortalecimento de transformações políticas e sociais. A Coleção Diálogos da Diáspora publicará prioritariamente títulos de autores/as negros/as e indígenas, conectando campos de saber e experiência, trazendo autores conhecidos e novos, nacionais e estrangeiros. Nossa bússola apontará para o sul, indo dos saberes orais, ancestrais, populares ao acadêmico, do romance à poesia, da magia à espiritualidade. Arte e ativismo político se unem para enfrentar a chamada catástrofe metafísica ocidental. Enfrentaremos binarismos históricos através da pluralidade de abordagens e de escritas que nos ajudem a lutar e sonhar com reservas de comum e de um mundo melhor. (OBSERVATÓRIO, 2020).

Recebemos o convite para formar um corpo editorial e nos desafiamos a organizar duas publicações. A partir deste contato reunimos Inara Satere-Mawé, Braulina Baniwa, Diadiney Pataxó, Dandara Feitosa, Lucinha Tremembé e eu para pensarmos nesse novo desafio proposto que nós, mulheres indígenas e pesquisadoras, tínhamos. Decidimos encarar a empreitada e realizamos a publicação *Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres*, organizada por Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang (eu) e Lucinha Tremembé.

Figura 10 – Capa de *Vivências Diversas: Uma Coletânea de Indígenas Mulheres*



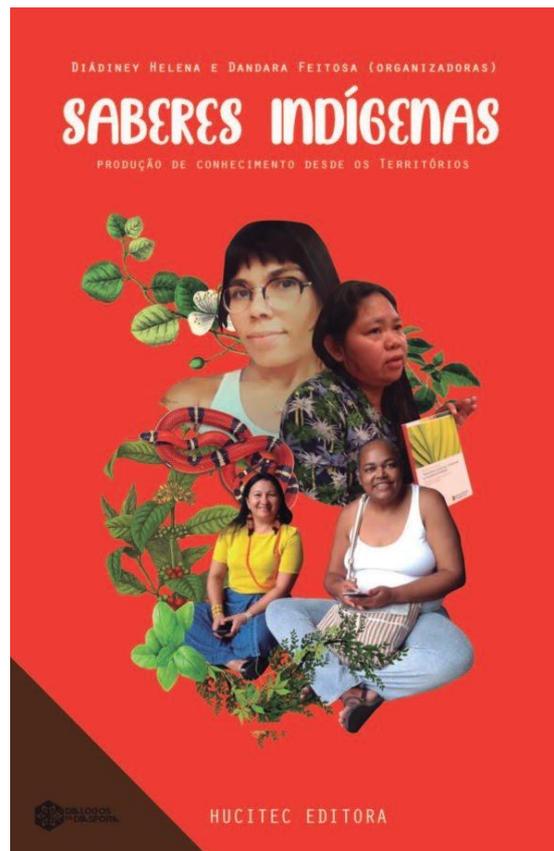
Fonte: Hucitec Editora (2020a).

A coletânea, que conta com as narrativas de 10 mulheres sobre suas trajetórias de vida,

(...) traz memórias, vivências e artigos autobiográficos de indígenas mulheres, intelectuais, das regiões norte, nordeste, centro-oeste, sudeste e sul, envolvendo 8 Povos Indígenas, Baniwa, Baré, Piratapuaia, Tuyuca, Sateré-Mawé, Pankararu, Pataxó, Kaingang. Cada texto carrega uma singularidade sobre o processo de acesso ao ensino superior, as trajetórias de vida das autoras e as relações estabelecidas com os seus territórios, seus povos e a universidade também como território que pertence aos acadêmicos indígenas. Cada escrita é composta de vozes de nossas ancestrais, avós, mães, guardiãs de saberes, que nos compõe e nos dá a pertença de nossas vidas, que fortalece nossa essência enquanto indígenas mulheres. (BANIWA; KAINGANG; TREMEMBÉ, 2020).

Ainda com a Diálogos da Diáspora, lançamos a coletânea *Saberes Indígenas: Produção de Conhecimento desde os Territórios*, organizada pelas parentas Diádiney Helena e Dandara Feitosa, com nove artigos-narrativas compartilhados pelas parentas e pelos parentes dos Povos Tupinambá, Macuxi, Ticuna, Taurepang, Sateré Mawé, Wapichana, Wai-Wai, Yanomami, Ingarikó, Yekuana, Patamona, Waimiri-Atroari, Saporá, Pankararu e Tuxá.

Figura 11 – Capa de Saberes Indígenas: Produção de Conhecimento desde os Territórios



Fonte: Hucitec Editora (2020b).

Na sinopse do livro, as organizadoras nos chamam a atenção às ausências ainda presentes no reconhecimento das escritas e narrativas indígenas e ao papel desta coletânea para a visibilização das produções acadêmicas das e dos pesquisadores indígenas:

Colonização segue promovendo ausências. Este livro, por sua vez, vem ocupar espaços e reconhecer vozes historicamente silenciadas. As experiências aqui descritas, em forma de artigos, representam cotidianos de resistência. Cada escrita é um movimento de luta contra uma ciência cerceadora e em prol de uma ciência que considere compreender as multiplicidades de existências e de experiências presentes no chão deste país. Compreender a partir de que bases? Aqui as reflexões foram realizadas por jovens indígenas que estão com os pés cravados em seus territórios e conhecem as particularidades de um universo ainda muito desconhecido pela maioria dos brasileiros e brasileiras. Considerando a diversidade de concepções em torno das questões de saúde e doenças, é preciso encarar essas narrativas como -processos de resistências e de busca de autonomia de diferentes comunidades indígenas diante das violências geradas pelo contínuo processo colonizador. Longe de supor culturas estáticas no tempo, tratamos aqui, ao contrário, de culturas dinâmicas e capazes de elaborar estratégias de sobrevivência e de saúde ante as mazelas enfrentadas no cotidiano. Trata-se de compreender, por seus nomes, a diversidade cultural dos povos originários do Brasil. (HELENA; FEITOSA, 2020)²⁶.

Estas e outras atuações indígenas se inter cruzam em diversas redes, como no FNEEI, (com professoras e gestoras indígenas à sua frente), na ABIA, (onde 48 dos 102 membros são mulheres, trazendo indígenas antropólogas em sua articulação), e nas demais redes de pesquisadoras indígenas, que têm buscado visibilizar a produção de nosso conhecimento na ciência, tornando escrita nossas vozes. Ao pensar suas atuações junto às redes dos biomas (com representatividade de Povos Indígenas da Amazônia, do Cerrado, da Caatinga, do Pampa, do Pantanal e da Mata Atlântica), percebo o quanto todas estão inter cruzadas, gerando visibilidade e alimentando redes maiores de lutas do movimento indígena.

26 Cf. ambas publicações no site da Hucitec Editora: Baniwa; Kaingang; Tremembé (2020). Disponível em: <https://lojahucitec.com.br/produto/vivencias-diversas-uma-coletanea-de-indigenas-mulheres-braulina-baniwa-jozileia-kaingang-lucinha-tremembe/>. Acesso em 17 nov. 2022. Helena; Feitosa (2020). Disponível em: <https://lojahucitec.com.br/produto/saberes-indigenas-producao-de-conhecimento-desde-os-territorios-diadiney-helena-dandara-feitosa/>. Acesso em 17 nov. 2022. Elas têm preços acessíveis, possibilitando a inclusão das vozes e pesquisas indígenas nas publicações em nosso país, assim fazendo circular nossos saberes e produções.

3 REDES DE SAÚDE E CURA NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19

Início este capítulo relembrando uma visita à TI de Nonoai em 2019, quando fui recebida na casa do vô Jorge Garcia – que é *Kujá*²⁷ – e da vó Maria Garcia – que é mestre de saber kaingang, remedieira e conhecedora das medicinas kaingang. Naquele dia, dialoguei com a vó Maria sobre o adoecimento e cura entre os Kaingang nos tempos antigos.

O casal vive em uma morada característica dos Kaingang *Kofá*, uma casa de madeira com o fogo sempre aceso, que é parte da vida cotidiana e da sociabilidade. O chimarrão sempre pronto e cevado é oferecido para quem chega, ressaltando a alegria de receber visitas. Sentamos na sombra da casa para conversar e matear.

3.1 REDES DE PARTIDA: CASA KAINGANG, CUIDADOS, CURA E SAÚDE

Na casa ao lado, também de madeira, com a televisão ligada, ouvimos as risadas das crianças, filhos do neto do casal que vive ali com eles. É função deste neto auxiliar os avós, e as crianças, os seus bisnetos, aprendem com os *Kófa* e ajudam nas tarefas diárias.

Embora não exista um estudo que se dedique especificamente à análise da Casa Kaingang, os registros históricos e as etnografias recentes de pesquisadores como Lea (1992:275) com os Mbengokre (Kayapó) sugerem que este conceito é relevante. A maioria das etnografias, de forma mais ou menos detalhada, descreve as casas Kaingang como um núcleo residencial formado por uma ou mais habitações (dispostas ao redor da residência de um casal de velhos), próximas de uma área de cultivo doméstico e de um curso de água. Geralmente ao lado da casa dos velhos há uma pequena Casa do Fogo (*Iñ-Xin*), onde os mais velhos, especialmente os homens, passam boa parte do tempo – é no *Iñ-Xin*, ao redor do fogo que os velhos recebem seus visitantes, falam sobre as histórias dos antigos, comentam sobre assuntos da atualidade, preparam e consomem a erva-mate, armazenam os produtos de suas roças. (FERNANDES; ALMEIDA; SACCHI, 2000).

A TI Nonoai tem grande parte do seu território com agricultura mecanizada e, infelizmente, a plantação de soja é a vizinha da vó Maria e do vô Garcia. Antes de iniciar nossa conversa, vó Maria entra na casa, depois sai com uma trouxa de roupas e me diz que vai banhar no lajeado, água corrente perto da casa. Vó Maria fala que não vai se demorar, retorna com cabelos molhados, com outra roupa e me diz que foi banhar e passar remédio de cabeça para nossa conversa.

²⁷ Kujá, na língua kaingang, tem o mesmo significado que pajé.

Essa ação – de ir tomar banho e buscar na medicina kaingang o suporte para que seus pensamentos, que são conhecimentos ancestrais compartilhados por outras mulheres, fossem trazidos naquela conversa – é parte do cuidado com esses saberes, que precisam ser respeitados e, quando acionados, requerem cautela e precisão. Por isso, acionar o banho com o remédio ajudou a fortalecer sua palavra de conhecimento.

Em nossa conversa, perguntei para a vó Maria Garcia como se cuidavam as pessoas antigamente quando adoeciam, como as antigas faziam. Ela me respondeu que toda doença tem uma origem. Primeiro, se trata a origem, que pode ser um espírito – tanto faz se de bicho ou de gente –, um descuido – por má alimentação ou por comer demais – ou o desrespeito por alguma regra de cuidado com o corpo, como um esforço demasiado. É preciso sempre saber a origem da doença para, depois, ir ao mato buscar o remédio. Ela me disse que as mulheres sempre conhecem os remédios porque a avó, a mãe e as tias vão ensinando umas para as outras, elas sabiam curar. Também falou que tem doença que não tem cura, que os Kaingang não conhecem o remédio – as folhas que podem curar – porque são doenças que vieram de outros lugares com os não indígenas.

Vó Maria fala dos cuidados que nós mulheres precisamos ter umas com as outras e os cuidados que as mais velhas precisam ensinar para as jovens. Ela fala também das orientações que são partilhadas pelas mulheres da casa e as trocas que chegam das casas da família da nora para a sogra – e ao contrário também. Ela conta da reciprocidade das mulheres quando uma adoce e, quando alguém da família fica doente, como todas se voltam ao cuidado e apoio para aquele que precisa. Nesta perspectiva do cuidado, as mulheres Kaingang são cuidadoras em tempo integral, são promotoras de saúde.

Figura 12 – Uso da medicina compartilhada entre remedeiras do RS e PR



Fonte: Acervo Iracema Ga Rã.

Legenda: pintura das Anciãs Kaingang Gilda Kuitá (blusa azul) e Iracema Ga Rã (cocar verde e rosa).

A alimentação é ponto focal no diálogo, porque as plantas que curam são as ervas que alimentam os corpos. Infelizmente, o avanço da agricultura mecanizada nos territórios indígenas tem danificado os espaços onde essas ervas e plantas eram produzidas, um ambiente livre de venenos. A presença do agronegócio extermina o alimento tradicional Kaingang e o ambiente no qual ele era produzido, secando as fontes de água, os espaços de banhado e as beiras dos rios.

Neste diálogo é sentida a preocupação com as doenças desconhecidas, como aquelas carregadas há tempos na memória e que foram responsáveis por tantas perdas dos nossos ao longo da história da invasão do Brasil. Desde o início da colonização, nós indígenas fomos infectados por vírus e bactérias, presentes nas sociedades colonizadoras, aos quais nossos povos não tinham imunidade ou medicamentos para combater.

O desrespeito estrutural e os ataques históricos do Estado aos territórios dos povos indígenas no Brasil remontam ao começo da invasão portuguesa a esse território. Por mais de 500 anos, as concepções etnocêntricas impostas ora pelos conceitos religiosos europeus, ora pelos interesses estatais locais de controle dos corpos, territórios e status político, levaram a criação de sucessivos institutos, organizações e leis responsáveis pela “tutela” dos indígenas.

Foi o caso do Diretório dos Índios, instituído pelo ministro Marquês de Pombal em 1757 com o plano de “educar” os indígenas com as normas e modos portugueses, “adquirindo modos civilizados, ao viverem em vilas, e assim serem incorporados como vassalos do reino” (GOMES, 2005, p. 427). Depois, a política indigenista passou a ser responsabilidade da Diretoria Geral dos Índios, já sob o governo brasileiro imperial, mas seus conceitos permaneciam os mesmos: catequese e civilização. Neste período, e até depois da promulgação da Lei de Terras em 1850, o avanço sobre os territórios indígenas foi encorajado e patrocinado, e seus crimes, mesmo nos casos de evidente ilegalidade segundo as normas do próprio Brasil Império, anistiados pelo Estado brasileiro (GOMES, 2005, p. 433).

Essa postura do Estado não mudaria muito por mais de um século, mesmo após a instituição da Primeira República brasileira e a criação de um novo e irresoluto novo órgão: o Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

No contexto histórico da saúde indígena, a questão vem enfrentando grandes transições. Por volta do ano de 1910, a atenção à saúde dos povos indígenas estava sobre a responsabilidade do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Nesse sentido, a atenção à saúde indígena passou a ter uma assistência maior do Estado, sendo a recuperação da saúde dos 31 indígenas frente às epidemias que surgiram naquela época uma das primeiras ações do Estado (BRASIL, 2002).

Com a extinção do Serviço de Proteção do Índio, em 1967, criou-se a Fundação Nacional do Índio (Funai) e estabeleceu setores para atender aos problemas de saúde existentes nas populações indígenas. Segundo Bernardes (2011), a assistência à saúde indígena passa a ser prestada pela equipe volante de saúde. Essa equipe era responsável pelos atendimentos às comunidades indígenas de sua área de atuação, prestando assistência médica, aplicação de vacinas e supervisionando o trabalho de saúde local. Foram criados também Postos de Saúde dentro das áreas indígenas, visando atender às necessidades de saúde primária das comunidades (BRASIL, 2002). (NUNES NETO; SILVA, 2014, p. 30-31).

O SPI revelou-se um órgão tão ou mais violento quanto os anteriores, até sua dissolução com um escândalo amplamente noticiado internacionalmente e documentado pelo Relatório Figueiredo. A instituição estatal responsável pela política indigenista seguinte foi a FUNAI. Depois de sua criação, já durante a Ditadura Militar brasileira, o Estatuto do Índio foi instituído na década de 1970 e, ainda que apresentasse substanciais mudanças graças à ação de movimentos e redes indígenas articuladas a indigenistas, manteve-se o sistema de tutela e o projeto civilizatório, explicitamente evocado pelo plano de “integração progressiva e harmoniosa” (BECKER; ROCHA, 2017).

O combate ao projeto racista, catequizante, civilizatório e integracionista, em cada e em todas as formas que se apresentou, se estendeu por mais de quinhentos anos. Porém, a partir das décadas de 1960 e 1970, as redes e organizações indígenas ganharam ainda mais força.

A constituição de um movimento indígena no Brasil com o intuito de lutar por direitos coletivos se iniciou nos anos 1970 com a realização das primeiras grandes assembleias (BICALHO, 2010). O tema principal que impulsionou a articulação entre representantes de diversos povos foi justamente a garantia e proteção dos territórios tradicionais. Líderes indígenas, apoiados por organizações indigenistas, perceberam que havia uma pauta comum entre os povos e que seria melhor que todos lutassem juntos para que o Estado brasileiro reconhecesse os direitos indígenas. Entre as lideranças que estavam à frente dessa articulação, uma delas se candidatou ao cargo deputado federal e foi eleita: Mário Juruna, do povo Xavante, que cumpriu mandato de 1983 a 1987, pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro. Por quase quatro décadas, ele foi o primeiro e único indígena a ocupar cargo eletivo no Congresso Nacional. (ONU Mulheres, 2020, p. 15).

Ao longo da história dos Povos Indígenas brasileiros, há registros de contágios, adoecimento e mortes de vários grupos, desde síndromes gripais até a varíola, as doenças sexualmente transmissíveis e, atualmente, o novo coronavírus, promotor da covid-19, cuja pandemia de ordem mundial já fez milhões de vítimas fatais e, no Brasil, quase 700 mil no fim de 2022.

3.2 TRANSFORMANDO A DOR E O CHORO EM LUTA: A PANDEMIA CHEGA AOS TERRITÓRIOS

Na pandemia de covid-19, as mulheres foram o segmento mais afetado da sociedade brasileira. Como apontou Denise Pimenta (2020, p. 17), a “pandemia é generificada, racializada e tem classe social”. Com as parentas indígenas, nos seus territórios, em suas casas e com suas famílias, não foi diferente.

Março de 2020 foi o mês em que o novo coronavírus e sua doença chamada de covid-19 trouxeram muitas preocupações e mudanças nas aldeias. As falas dos anciãos retomaram as lembranças das epidemias que enfrentaram e das perdas que tiveram de pais, irmãos, cunhados, tios, filhos e netos.

Em abril de 2020, quando vimos que a pandemia estava avançando e que, inclusive eventos indígenas importantes, como o *Acampamento Terra Livre*, estavam sendo cancelados, decidimos tomar atitudes mais amplas para proteger nossos povos, dado que não parecia haver uma estratégia por parte do governo.

Assim, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) convocou uma reunião com lideranças indígenas das diversas regiões do país para discutir como iríamos enfrentar o coronavírus. Formaram-se grupos por regiões. No Sul, organizamos um grupo pequeno com lideranças do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Cada uma destas lideranças,

por sua vez, pensou quais seriam as pessoas que poderíamos articular em cada estado, como líderes nas aldeias, agentes de saúde e parceiros indigenistas. Os objetivos foram formular questionamentos para a Funai e para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e pensar estratégias para proteger nossos territórios. Convidamos estas pessoas para participar e definirmos algumas ações.

Mapeamos algumas possíveis instituições que poderiam se articular ao nosso trabalho. Observamos as ações da Fiocruz e da Abrasco, que fizeram e têm feito discussões sérias sobre este momento, considerando as diversas regiões e os diversos contextos. Por exemplo, sabe-se que no norte do país os indígenas têm grandes territórios e moram em comunidades isoladas, o que é diferente do Mato Grosso do Sul, onde os indígenas vivem em terras que estão em processo de retomada e próximos às áreas urbanas, assim como é o caso aqui em Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul.

As primeiras ações foram lançar a *hashtag* “#FicaNaAldeia” e traduzir os textos às línguas Kaingáng, Guarani e Laklãnõ/Xokleng, explicando aos parentes o que é o coronavírus e porque eles deveriam ficar na aldeia. Pedimos que compreendessem o grave problema a que estávamos expostos e divulgamos isto no *Facebook*, uma forma de chegar às comunidades.

Dado que as CTLs da Funai não tinham recursos no primeiro momento – e mesmo quando houve o recurso emergencial para o enfrentamento à pandemia, a presidência desse órgão não fez o repasse de recursos para a compra de alimentos e sua entrega às aldeias –, percebemos que precisávamos ter um outro meio para arrecadar doações para nossas comunidades. Montamos o “Doa-lá”, plataforma *online* para receber recursos financeiros, e organizamos também a arrecadação de alimentos em pontos de coleta. Conversamos com a Funai, a Sesai e com os coordenadores dos polos bases para garantir o transporte das cestas básicas e cumprir o protocolo de higienização, pois a última coisa que gostaríamos é que uma doação fosse um vetor de disseminação de vírus. O contato com a rede de lideranças foi fundamental para saber quais comunidades estavam em emergência e, aí, encaminharmos as doações.

Nosso grupo foi se tornando maior. As lideranças indígenas que fazem parte da Sesai traziam a nós os boletins epidemiológicos e, sobretudo, os relatos das comunidades. Quando havia casos de coronavírus nas populações vizinhas, todos postavam nas redes sociais, como nos grupos de *WhatsApp*, para que as comunidades ficassem em alerta. Por exemplo, em 20 de abril de 2020 ficamos sabendo que havia uma cidade, a 13 km de minha aldeia, que estava com um caso de coronavírus confirmado e 26 casos em monitoramento. Só conseguimos essa informação em tempo real porque havia alguém na aldeia, parte de outra rede, que a pôs em

movimento e fez a mensagem circular nas nossas redes, para que as comunidades ficassem alertas.

As lideranças exerceram um papel muito valioso para convencer os indígenas de que não saíssem das aldeias.

A época do ano antes da Páscoa é um período em que os Kaingáng e os Guarani saem das comunidades para vender artesanatos nos centros urbanos. Em 2020 eles não puderam ir, o que causou um grande impacto na economia local, porque justamente este período gera recursos financeiros relevantes que mantêm as famílias até novembro, quando voltam a sair para comercializar o artesanato no final do ano e durante o verão. Assim, as lideranças conseguiram convencer os parentes a ficarem na aldeia nesse período, mesmo sem comida, até que a gente, da rede, pudesse fazer chegar alimentos a esses parentes.

O governo de Santa Catarina destinou recursos aos municípios para atender, de forma emergencial, as comunidades carentes. Mas algumas aldeias não conseguiram obter os recursos que chegaram aos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) dos municípios porque há um conflito de interesses, especialmente nas comunidades que estão em retomada de terra, em acampamento. Estas comunidades são as mais frágeis e as que mais precisam destes recursos.

O nosso modo de relações dentro da comunidade é diferente do não indígena. Nós indígenas vivemos em famílias extensas. Sei que se alguém na aldeia se contaminar, logo toda a aldeia irá se contaminar. Nas nossas famílias, os tios são como pais, os primos são como irmãos, os mais velhos ficam com a gente, moram com a gente. Não podemos tentar isolar as famílias, se não a comunidade inteira.

Alguém me falou: “na nossa aldeia os mais velhos estão com medo de morrer”. Isso é muito sério. A gente sabe que o espírito da doença é muito forte porque veio mesmo para devastar. Porque toda doença tem um espírito. Essa doença não veio por nada, veio para tomar parte de algo que tem sido desrespeitado há algum tempo: as pessoas não respeitam o outro, nem vivo, nem espíritos. Assim, a doença veio se manifestar.

Todas as populações foram e continuarão a ser afetadas. Precisamos ter responsabilidade e respeito. Cada um de nós deve cuidar do outro, com afeto mesmo. Precisamos saber que não vamos ficar aqui para sempre, a vida é um ciclo. Mas precisamos respeitar os diversos ciclos de tudo: dos humanos, dos animais, da vida toda. Espero poder contar a história de como conseguimos aprender com tudo isto e que sirva como experiência para outros momentos que virão.

Em nossos territórios temos costumes, valores e relações que são bem distintos da sociedade não indígena. Uma família extensa, que é composta por famílias nucleares menores, muitas vezes compartilha a mesma residência ou convive de modo próximo. É comum encontrarmos *Kófa* (nossos avós) nos mesmos espaços de jovens e crianças, dormindo e comendo no mesmo ambiente. Esses fatores nada tem de incomum nas nossas tradições, o que nos deixa apreensivos é que nosso modo de organização social é um ambiente propício para a rápida disseminação do vírus.

Também aumenta o perigo de contaminação de membros das comunidades o fato de ocuparmos pequenos territórios nos últimos anos, sejam as terras indígenas demarcadas ou as que estão em processo de retomada, em função das expropriações territoriais que tivemos. Com a chegada da pandemia, este agravante da insuficiência territorial revelou nossa condição de vulnerabilidade social. Nossos territórios não dão conta de produzir alimentos suficientes para garantir a segurança alimentar das comunidades, sendo que a condição de nutrição adequada proporciona melhor imunidade às pessoas.

A falta de renda também agrava nossas condições de alimentação e bem-viver. A chegada do novo coronavírus ao país coincidiu com um dos momentos principais para o desenvolvimento da atividade econômica de comercialização de artesanato nos centros urbanos, feita tanto por nós Kaingang quanto pelos Guarani, nos três estados do Sul. A venda do artesanato foi comprometida e as famílias dos artesãos ficaram sem a renda econômica de todo o período do inverno.

Foi recomendado pelo Ministério da Saúde (MS) e pela Organização Mundial de Saúde (OMS) que se fizesse o isolamento social, como forma de garantir que o sistema de saúde suportasse a pandemia, o movimento indígena e a Sesai orientaram o isolamento social para os indígenas. Assim, as lideranças indígenas conversaram com suas comunidades e decidiram pelo isolamento, mesmo que isso compromettesse a economia no período.

A preocupação com esta situação vivida pelos povos Kaingang, Guarani, Laklanõ Xokleng, Xetá e Charrua trouxe a articulação do movimento indígena da região Sul para a formação da “Frente Indígena e Indigenista de Prevenção e Combate ao novo coronavírus na Região Sul”. Esse grupo atuou e tem atuado para minimizar os impactos da pandemia através da mobilização de doações de alimentos oriundos da sociedade civil e das instituições de ensino superior, que colaboraram com produtos de higiene, equipamentos de proteção como máscaras, álcool gel e jalecos. Também reforçamos as solicitações destes produtos aos órgãos governamentais nas esferas municipais, estaduais e federal.

A Frente Indígena e Indigenista de combate ao COVID19, encaminhou denúncias ao Ministério Público Federal pelo descaso do Estado para com os Povos Indígenas e acompanhou as situações de demissões de trabalhadores indígenas da agroindústria em função da pandemia. Esta atuação da Frente reverberou na recomendação do Ministério Público do Trabalho para a garantia do vínculo empregatício dos funcionários indígenas.

Figura 13 – Notícia de demissão de indígenas em frigoríficos em SC durante a pandemia de COVID19.



MENU **g1** SANTA CATARINA **sc tv** BUSCAR

[Confira >](#)

MPT entra com ação contra frigorífico em SC por demissão de indígenas

Cerca de 40 trabalhadores Kaingang, incluindo uma grávida, foram dispensados em maio da Seara Alimentos/JBS.

Por Carolina Holland, G1 SC
03/06/2020 15h09 · Atualizado há 3 anos

[f](#) [t](#) [w](#) [e](#) [in](#)

O Ministério Público do Trabalho (MPT) entrou com uma ação contra o frigorífico de aves e suínos da Seara Alimentos/JBS em **Seara**, no Oeste catarinense, por causa da demissão, em maio, de cerca de 40 trabalhadores indígenas Kaingang, incluindo uma grávida. Para a Procuradoria, a dispensa ocorreu de forma discriminatória. De acordo com o MPT, a Justiça do Trabalho aceitou o pedido e determinou a reintegração dos indígenas demitidos.

Os empregados em questão moram na Terra Indígena (TI) Serrinha, no Rio Grande do Sul (RS), onde havia dois casos confirmados de coronavírus.

Na ação, o MPT afirma que o frigorífico sabia desses pacientes infectados na TI e que, em vez de obedecer o protocolo 'Ações de Prevenção e Proteção ao Covid-19' da própria unidade de Seara -- que diz que é preciso afastar e monitorar por no mínimo 14 dias os funcionários com a doença ou que tiveram contato com alguém infectado --, a empresa optou pela demissão.

Na certa: as nutritivas aquecem o estômago no inverno

[Clique aqui](#)

Os termos de rescisão começaram a ser emitidos para o celular do cacique da TI no dia 14 de maio, dois dias depois da publicação da Portaria 312 da Secretaria da Saúde de Santa Catarina, que determina o afastamento remunerado de trabalhadores indígenas dos frigoríficos por considerá-los parte do grupo de risco do novo coronavírus.

Fonte: Adaptado de G1 (2020)²⁸.

As ações da Frente Indígena e Indigenista demonstram o alcance da articulação do movimento indígena, que traçaram planos de enfrentamento à covid-19 e alcançaram maior apoio às famílias indígenas na região Sul.

No contexto nacional de enfrentamento à pandemia, o movimento indígena se preocupou com o alto contágio do vírus, a falta de medicação e toda a situação dos ataques constantes que os povos indígenas têm vivido nas invasões territoriais por madeireiros e garimpeiros. Também nos preocupa as constantes tentativas de mudanças na legislação nacional para retirar os direitos garantidos na Constituição Federal de 1988, através de medidas provisórias ou projetos de lei. Por isso, em 2020, realizamos uma grande mobilização nacional chamada Abril Vermelho. Durante todo o mês foram realizados debates nas plataformas online para refletir, buscar e disseminar informações sobre a pandemia, inclusive nas línguas indígenas.

Para fechar o mês de abril de 2020, já com vários casos de contaminação entre os nossos povos, principalmente no Amazonas, nós ousamos e realizamos em formato *on-line* o 16º Acampamento Terra Livre (ATL), a maior mobilização nacional dos Povos Indígenas. Esta edição foi a maior já realizada, com grande número de participação em todas as discussões. No ATL, a proposta foi demarcar as terras através dos debates sobre demarcação de terras indígenas, educação, segurança alimentar, juventude, gênero, mudanças climáticas e saúde, com ênfase na criação de estratégias de enfrentamento ao novo coronavírus nos territórios, de acordo com as especificidades das regiões, além das atividades culturais. Realizamos o maior ATL de todos os tempos e conseguimos visibilizar as demandas, as dificuldades e as ações de cada Povo ou região.

Os debates contaram com a presença de lideranças, cientistas e pesquisadores, indígenas e não indígenas, que reforçaram a necessidade de planos estratégicos bem delineados para enfrentarmos a fase da pandemia de chegada da doença nas nossas aldeias e a

²⁸ HOLLAND, Carolina. **MPT entra com ação contra frigorífico em SC por demissão de indígenas**. G1. 3 jun. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2020/06/03/mpt-entra-com-acao-contra-frigorifico-em-sc-por-demissao-de-indigenas.ghtml>. Acesso em: 7 ago. 2023.

contaminação dos nossos povos. O tempo do ATL não foi suficiente para este debate e, assim, para a organização e encaminhamento do plano, as lideranças indígenas realizaram nos dias 8 e 9 de maio, de 2020, a Assembleia Nacional de Resistência Indígena.

Atentos às ações, percebemos que não houve por parte do poder público a intenção de resguardar a saúde dos Povos Indígenas em meio à pandemia da covid-19. Assim, a assembleia objetivou construir de forma coletiva e coordenada as estratégias de combate à disseminação e enfrentamento dos danos causados pelo novo coronavírus, observando as diferenças regionais e culturais. Na assembleia foram apontadas várias medidas emergenciais, desde a garantia de materiais adequados para as equipes de trabalho da Sesai, a realização de testes, até a construção de hospitais de campanha nas regiões com alto índice de contágio.

Estas foram algumas das medidas elencadas, além de ações jurídicas e a mobilização para a aprovação do PL 1.142/2020 de auxílio emergencial para povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, que propunham a garantia de algum recurso para as comunidades enfrentarem este momento. O Projeto de Lei foi aprovado em julho daquele ano e, em dezembro, os vetos para sua sanção colocados pelo presidente Jair Bolsonaro foram derrubados pelo Congresso, firmando assim em Lei a obrigação do governo de garantir às comunidades indígenas o acesso a água potável, a materiais de higiene e a equipamentos e atendimentos hospitalares, como leitos para terapia intensiva e máquinas de oxigenação sanguínea (AGÊNCIA SENADO, 2022).

3.3 TECENDO PALAVRAS E AÇÕES EM REDES: CONVERSAS COM MULHERES INDÍGENAS DAS 5 REGIÕES/DOS 6 BIOMAS

Ao longo de toda a pandemia, foram muitas conversas fortalecedoras, muitas rodas de dores e lágrimas divididas entre nós pelas salas virtuais. Compartilhamos a construção de ações efetivas de combate à covid-19, as lutas por ampla testagem, por vacinação aos Povos Indígenas e por barreiras sanitárias. A partir de nossas trocas, as palavras de força e cuidado vieram de todos os cantos. Mesmo com a tristeza pelas vidas perdidas, pelos adoecimentos dos anciãos e anciãs, ainda assim as mulheres indígenas buscaram e buscam meios de proteger os seus, de cuidá-los, de fortalecer todos, corpos e espíritos das parentas com cantos e rezos que também foram compartilhados pelas telas nas reuniões virtuais.

Nos meses de maio a setembro de 2020, através do apoio da ONU Mulheres, desenvolvi uma pesquisa de levantamento de dados sobre as mulheres indígenas no contexto da pandemia. Trouxe as vozes e reflexões das cinco regiões brasileiras, preocupada em

contemplar os seis biomas, nos quais as mulheres indígenas têm atuado nos territórios no enfrentamento à pandemia. Sendo acionada neste momento a ideia de território abrangente aos parentes que estão em contexto urbano, ressaltando a presença expressiva de indígenas nesse contexto – seja em período transitório, seja permanente. Dialoguei também com as mulheres que estão em retomada de territórios.

Para construir este diálogo com as mulheres indígenas dos 6 biomas, fiz um levantamento a partir de um questionário virtual com a ferramenta *Formulários Google* (acessada e respondida pelo smartphone) e através do *WhatsApp*, que serviu para a investigação que realizei junto com a ONU Mulheres. Esses dados coletados nos ofereceram o perfil das mulheres indígenas que acessam essa mídia social, a partir da qual obtivemos 214 respostas, compondo a análise qualitativa dessa pesquisa. Nessa primeira fase, as análises feitas a partir dos formulários respondidos também me auxiliaram a dimensionar as redes nas quais tenho diálogos e ações. Demonstraram, ainda, as faixas etárias que foram possíveis alcançar, com diferenças nas regiões brasileiras.

Depois da elaboração dos gráficos obtidos com o formulário, foi possível mapear redes de mulheres e perfis com as quais eu gostaria de conversar para a segunda fase. Como não seria possível dialogar com todas, optei por iniciar as entrevistas-conversas com 3 mulheres de cada região, sempre contemplando a diversidade de biomas.

Para esta fase, elaborei o roteiro de entrevistas e iniciei a aproximação e diálogo com mulheres indígenas de cada região brasileira. Nos meses de julho, agosto e setembro, as entrevistas aconteceram por telefone e *WhatsApp* com 24 indígenas dos povos Kaingang, Guarani M'Bya, Laklãnõ Xokleng, Pankararu, Anacé, Jenipapo Kanindé, Bakairi, Guarani Kaiowá, Karajá, Tembé, Xakriabá, Guarani Nhandeva, Piratapuia, Baré, Karipuna, Tupi, Guarani e Baniwa.

As parentas que me concederam as entrevistas-conversas me levaram para dentro das suas casas, de suas aldeias, de suas famílias, compartilharam comigo anseios, medos e suas esperanças. Elas me trouxeram a realidade da mulher indígena que se conecta com suas ancestrais através das memórias, dos saberes que cabem a elas passar para a geração mais nova, pelo fazer do roçado, pela seleção e plantio da semente. Elas se conectam no banho do rio, na colheita, no preparo do alimento, no canto e na dança, no reconhecimento do seu corpo-território. As mulheres indígenas se reconhecem nas suas ancestrais também pela violência do Estado, do poder, do machismo, do capitalismo que toma os territórios, as matas, que estupra a terra com a mineração, que prostitui, que suicida, que não deixa sonhar. Nós, mulheres indígenas, nos reconectamos com nossas ancestrais na “luta pela mãe terra, que é mãe de todas

as lutas”, como diz Sonia Guajajara. Nos reconectamos na defesa dos biomas e da biodiversidade, no combate às mudanças climáticas, nas alianças com outras parentas e com não indígenas que compreendem estas mulheres e querem somar seus caminhos aos nossos.

Para nossa entrevista-conversa, elaborei um roteiro para ser suleador dos diálogos, para compreender o quadro do momento pandêmico estabelecido e das ações praticadas pelas mulheres e suas redes nas comunidades e em outras. Isto para possibilitar a verificação dos acessos às políticas de atendimento aos povos indígenas em cada região, guardadas suas especificidades, bem como suas demandas para o enfrentamento à pandemia e, ainda, a organização de cada território na intenção de proteger as comunidades e combater o novo coronavírus.

Para as conversas, também considerei as regiões, as atuações das mulheres indígenas, idade, formação, elencando as possíveis entrevistadas com seus contatos para realizar o agendamento das entrevistas. Neste primeiro momento, observei que em algumas regiões as mulheres indígenas estão atuando de maneira mais localizada, em cada comunidade. Outro aspecto que chama a atenção é a limitação das possibilidades de contatá-las, visto a dificuldade de rede de internet ou telefonia, sendo as Regiões Norte e Centro-Oeste as que observei com maiores problemas.

A etapa seguinte foi a construção da agenda de entrevistas. Organizei um plano para as cinco regiões e todas as redes sociais e de contato foram utilizadas. As entrevistas foram realizadas via telefone ou *WhatsApp*, de acordo com as possibilidades de área e rede. Foram entrevistas que duraram entre 1h30 e 2h30. As interlocutoras trouxeram na maioria de suas falas relatos minuciosos sobre as aldeias e os impactos da covid-19. Elas não autorizaram as gravações das falas, portanto, fiz as anotações dos diálogos com as parentas.

A análise das entrevistas oportunizou a comparação dos dados trazidos nos relatos. O compartilhamento desta pesquisa sobre mulheres indígenas demonstra através de indicadores as consequências da pandemia da covid-19 nos territórios, evidenciando as necessidades não só das mulheres e suas comunidades, mas também dos seus meios de organização para enfrentar o momento através de ações coletivas.

3.4 RESULTADOS A PARTIR DE DIÁLOGOS REGIONAIS

De acordo com as regiões brasileiras descritas pelo IBGE, agrupamos as mulheres indígenas em cinco regiões a partir de seus domicílios de residência. No Censo Demográfico

do IBGE de 2010 foi observado um aumento da população autodeclarada indígena. Isto se deve a modificações importantes realizadas no questionário, que de acordo com o IBGE:

Nesse censo, foi aplicada uma nova metodologia para captação da população indígena dentro das Terras Indígenas, isto é, para aquelas pessoas que não se declararam indígenas no quesito cor ou raça, foi introduzido o quesito "Você se considera indígena?", de acordo com seus costumes, tradições, cultura, antepassados, etc. Nas tabelas de etnia e língua falada, como também, na localização geográfica - Terras Indígenas, o quantitativo leva em consideração essa nova metodologia, logo não existe comparabilidade com os censos anteriores. (IBGE, 2012).

As entrevistas com as mulheres indígenas de cada região foram realizadas a partir da metodologia escolhida, trazendo os seguintes pontos de análise: i) Perfil das mulheres entrevistadas; ii) Impactos da Pandemia covid-19; e iii) Ações do movimento das mulheres indígenas da região.

3.4.1 Região Norte

Na Região Norte, realizamos entrevistas com Puyr Tembé do Povo Tembé, do Pará; Elisângela da Silva Costa do Povo Baré, do Amazonas; e Simone Vidal da Silva do Povo Karipuna, do Amapá.

3.4.1.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Norte

Todas as indígenas entrevistadas participam de ações junto às organizações indígenas, são mobilizadoras de ações, duas fazem parte do governo estadual em secretarias de Estado e as três estão em ações desenvolvidas além dos seus territórios.

3.4.1.2 Impactos da Pandemia covid-19 na Região Norte

- **Contágio:** as indígenas da Região Norte relataram que seus povos e os povos com quem elas trabalham sofreram impactos pela pandemia da covid-19, com altos índices de contágios entre as populações, e que a disseminação comunitária do vírus teve relação com a organização social das comunidades.
- **Infraestrutura:** a falta de infraestrutura dos municípios próximos às Terras Indígenas e distantes de capitais, para os atendimentos de média e alta complexidade, foram fatores

decisivos nas perdas de vidas indígenas, observando que os indígenas que estão próximos aos grandes centros urbanos, embora tenham tido dificuldades de atendimento no Sistema Único de Saúde (SUS) pela falta de leitos, registraram acesso ao sistema e possibilidade de tratamentos.

- Sesai – Atendimentos nas comunidades pela Secretaria Especial de Saúde Indígena: os profissionais da saúde indígena que trabalham nos territórios realizaram orientações e esclarecimentos sobre a pandemia, as necessidades de adotar novas medidas de higienização para evitar o contágio, a necessidade do isolamento social, a permanência nas aldeias, evitar as circulações de pessoas, o uso de equipamentos de proteção e materiais de higiene. Realizaram os primeiros atendimentos aos indígenas que foram infectados.
- Sesai – Profissionais de saúde nos territórios: nossas interlocutoras trouxeram a necessidade de contratação de profissionais para trabalhar nas aldeias. Houve falta tanto de profissionais, sobrecarregando os que estavam trabalhando nas áreas, quanto de equipamentos de segurança para que eles realizassem os atendimentos.
- Sesai – Projeto de enfrentamento: a falta de projeto realista para o enfrentamento à covid-19 nas aldeias foi demonstrada pelo alto contágio dos indígenas na Região Norte. Em locais onde houve contágios, não ocorreu ampla testagem para diagnosticar os indígenas, faltando recursos inclusive para testar as equipes de saúde, o que não permitiu ações rápidas de isolamento e tratamento, sendo os municípios e o estado atores acionados para oferecer os testes. Não foram montados locais próprios para isolamento ou tratamento imediato.
- Funai/Sesai/Estados/Municípios: os órgãos indigenistas no governo federal não conseguiram oferecer de forma regular alimentos para as comunidades.
- Ação de instituições governamentais de destaque foi a do Amapá, onde de maneira estratégica foram feitas ações conjuntas do governo do estado, Funai e Sesai, atuando no suporte aos profissionais de saúde, no envio de medicamentos e testes aos territórios.
- Acesso ao programa Auxílio Emergencial: a Região Norte não possui acesso à internet ou redes de telefone em muitas localidades, assim o Auxílio Emergencial não contemplou muitos indígenas pela falta de possibilidade de cadastramento. A distância entre os territórios e as cidades com agência bancária da Caixa Econômica Federal foi outro fator que dificultou o acesso ao recurso.

3.4.1.3 Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Norte

As mulheres indígenas estão à frente de diferentes ações nos territórios e com os parentes indígenas de vários Povos na Região Norte. Através das suas organizações de base, mobilizaram ações em parceria com a sociedade civil, organizações não governamentais, secretarias estaduais e municipais. Elas trabalharam de maneira intensiva para buscar arrecadações de recursos financeiros em plataformas on-line, convertidas em cestas de alimentos, combustível e produção de materiais impressos sobre os cuidados necessários durante a quarentena e acerca da pandemia, reforçando sempre que possível nas línguas indígenas. Um exemplo é da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), no Departamento de Mulheres. Com a campanha *Rio Negro, Nós Cuidamos!*, atuaram para garantir segurança alimentar, direito à informação e promoção de saúde para os 23 povos indígenas do Rio Negro no Amazonas, chegando a 750 comunidades. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que tem em sua presidência a Nara Baré, organizou o primeiro plano de enfrentamento a pandemia para os povos indígenas da Amazônia brasileira. Destaco as barreiras sanitárias realizadas no Pará, muitas com condições precárias, sem Equipamentos de Proteção Individual (EPIs), máscaras, álcool gel ou alimentos. Ressalto especialmente os trabalhos das mulheres indígenas, com ações isoladas das lideranças masculinas (muitos envolvidos em venda ilegal de madeira), que se esforçaram para levar sabão, alimento e informação no Pará, como a liderança Alessandra Munduruku.

3.4.2 Região Nordeste

Na Região Nordeste realizei as entrevistas com três mulheres indígenas: Cristiane Julião, do Povo Pankararu; Rute Ana Marau e Souza, do Povo Anacé; e a Cacica Juliana Alves, do Povo Jenipapo Kanindé; todas do Ceará.

3.4.2.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Nordeste

As mulheres indígenas do Nordeste, nossas entrevistadas, têm perfis que as distinguem: Juliana é cacica da TI Lagoa Encantada, em região do interior do estado do Ceará, do Povo Jenipapo Kanindé; Rute é jovem liderança indígena do Povo Anacé, removido do

território e realocado em outro espaço e, que, atualmente, residem na Região Metropolitana de Fortaleza; Cristiane é liderança indígena do Povo Pankararu, sua TI está em território tradicional do Povo Pankararu, é doutoranda em antropologia no Museu Nacional/UFRJ. Todas fazem parte de movimentos de mulheres indígenas.

3.4.2.2 *Impactos da pandemia covid-19 na Região Nordeste*

- **Contágio:** em todas as TIs houve contágio entre os indígenas, mas o Povo Anacé teve o maior impacto com alto número de contaminação e várias mortes. A localização do território indígena, com muitos trabalhadores Anacé em constante mobilidade, foi um dos fatores apontados.
- **Infraestrutura:** os relatos das interlocutoras se somam com relação a falta de estrutura adequada para fazer os primeiros atendimentos ou o isolamento dos indígenas infectados, sem alguns equipamentos básicos, como oxímetros ou termômetros para verificar rapidamente as pessoas, e sem contato com o paciente. Outro apontamento foi a falta de leitos covid-19 nos hospitais das grandes cidades ou na capital, que não dá garantia para o atendimento adequado em caso de deslocamento do indígena.
- **Sesai – Atendimentos nas comunidades pela Secretaria Especial de Saúde Indígena:** percebemos negligência na saúde dos Povos Indígenas no Nordeste, com a interrupção de tratamentos de média e alta complexidade de outras doenças não relacionadas a covid-19. Os pacientes indígenas, com medo de contágio nas cidades maiores onde eram feitos os tratamentos, não realizaram os procedimentos indicados, agravando o quadro clínico. Soma-se a isso a falta de profissionais para acompanhá-los e a falta de veículos adequados para estes deslocamentos. O atendimento básico, nas Unidades Básicas de Saúde Indígena (UBSIs) no Povo Pankararu, foi afetado no início da pandemia, iniciando em julho de 2020 o retorno das atividades, embora ainda faltassem EPIs aos profissionais. Em todas as entrevistas é notório o reconhecimento do trabalho das equipes de saúde da UBSI, que são compostas por indígenas, na ampla divulgação de medidas de proteção e no atendimento aos pacientes que estavam com sintomas, assim como nos encaminhamentos ao isolamento ou aos tratamentos de média e alta complexidade.
- **Sesai – Profissionais de saúde nos territórios:** o relato da falta de profissionais de saúde é um problema na Sesai Nordeste. Quando um profissional adoece com a covid-19,

não há reposição de profissionais, ficando desassistidos. A pandemia demonstrou a necessidade do número maior de equipes de saúde em cada UBSI.

- Sesai – Projeto de enfrentamento: no Nordeste foi evidenciada a falta de efetividade na implementação do plano estratégico da Sesai no enfrentamento a covid-19, foi ressaltada a negligência do Estado, a falta de apoio material da Sesai para os profissionais de saúde e a não testagem na comunidade, limitada apenas para aqueles com muitos sintomas, o que agrava os riscos de contaminação.
- Funai/Sesai/Estados/Municípios: As relações entre a Funai e a Sesai com os estados e municípios não foi observada pelas entrevistadas. A cesta básica doada pela Funai, adquirida pela CONAB, chegou aos territórios, em uma entrega.
- Acesso ao programa Auxílio Emergencial: no Nordeste, as famílias que já eram beneficiadas com o Bolsa Família foram contempladas com o recurso maior do Auxílio Emergencial. As pessoas que ficaram sem emprego em função da pandemia (trabalhadores da construção civil, de plantios e colheitas sazonais, artesãs, faxineiras) e eram eletivas para o Auxílio Emergencial fizeram seus cadastros. Algumas tiveram o auxílio negado, por não apresentarem toda a documentação necessária para o cadastro ou documentação errada. Algumas pessoas que tiveram o auxílio negado não conseguiram ir até às agências para fazer a alteração e não foram contempladas. Os professores e jovens das comunidades deram suporte a quem precisou para fazer o cadastramento do Auxílio Emergencial.

3.4.2.3 Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Nordeste

Com as três indígenas, as ações das mulheres nos territórios ficaram evidenciadas. A Associação de Mulheres Indígenas Guerreiras Pankararu (AMIG Pankararu) realizou a confecção de máscaras caseiras para a comunidade, com materiais adquiridos através de recursos de doações dos indígenas da aldeia.

No início do isolamento social, as lideranças Pankararu instituíram sete barreiras sanitárias para conscientizar os indígenas e monitorar as saídas e os retornos. As atividades iniciaram com os jovens e as mulheres da associação, que realizaram uma feira livre para conscientização e distribuição das máscaras. Posteriormente, as barreiras sanitárias contaram com 60 guerreiros Pankararu comprometidos com a proteção do território. A Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) adquiriu máquinas

de dedetização para as barreiras e houve o empréstimo de tendas do Exército também. A comunidade tem se organizado para contribuir com a alimentação das pessoas, que estão se revezando nas atividades das barreiras sanitárias sem apoio de nenhum órgão municipal ou estadual.

Em condições distintas de território, o Povo Anacé vem de embates para reassumir sua identidade, considerado extinto pelos órgãos do governo (Funai). Em 2008, a Funai, através do grupo de trabalho, identificou os Anacé em seu território tradicional, vivendo sob a ameaça do complexo de grandes empreendimentos vindos com a expansão do porto de Fortaleza. Após o reconhecimento do Povo Anacé, em virtude dos impactos gerados pelo Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), os indígenas foram realocados em outro espaço, próxima da área urbana, em uma comunidade que foi construída pelo governo do estado para assentar as famílias, tendo 163 casas, escola e posto de saúde. Muitas pessoas são empregadas no município de Caucaia, cidade metropolitana de Fortaleza, o que possibilita o contágio na comunidade. Com a covid-19, as mulheres da Associação Indígena do Povo Anacé de Caucaia se mobilizaram para fazer e doar máscaras para a comunidade e buscaram doações de alimentos, recebendo-as da empresa Aeris Energy. No caso das Anacé, as indígenas elaboraram suas próprias estratégias para enfrentar a pandemia: as mulheres criaram as barreiras sanitárias e têm um grupo informal que trabalha junto com a organização indígena da comunidade.

O exemplo de organização das mulheres Jenipapo Kanindé para a pandemia não evoluir no território foi através da organização de mulheres Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo Kanindé (AMIJK). A associação iniciou o trabalho de conscientização da comunidade sobre o uso adequado de máscaras e álcool gel, com informações nos casos de necessidade de sair da comunidade, os procedimentos no retorno. Elas também organizaram a instituição das barreiras sanitárias, providenciando álcool gel e EPIs para as pessoas que participaram desta atividade. A comunidade faz parte da Associação das Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE), que está fazendo reuniões virtuais, dando segmento aos projetos das organizações e alterando os calendários de execuções dos trabalhos, pensando no pós-pandemia e nas ações que serão necessárias para retomar as atividades. Na aldeia, algumas mulheres da AMIJK ficam à frente da distribuição dos alimentos recebidos do programa Mesa Brasil, do Serviço Social do Comércio (Sesc). A comunidade tem recebido apoio da Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Ceará (FEPOINCE), que está à frente de campanhas e recebe doações, e do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH), que tem feito *lives* convidando a cacica para dialogar com a sociedade civil, mostrando a realidade da comunidade e as necessidades de apoio para enfrentar a pandemia.

3.4.3 Região Sudeste

Na Região Sudeste tive a oportunidade de dialogar com mulheres indígenas aldeadas e urbanas, que fizeram reflexões importantes para as articulações no enfrentamento à covid-19. Destaco as contribuições de Diana Xakriabá, de Minas Gerais; Guaciane da Silva Tupi, de São Paulo; e Marize Vieira de Oliveira Guarani, do Rio de Janeiro.

3.4.3.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Sudeste

A professora Marize é professora da rede municipal do Rio de Janeiro, primeira coordenadora do Instituto de Saberes dos Povos Originários Aldeia Jacutinga, em Duque de Caxias. Ela é indígena urbana e faz a luta pela Aldeia Maracanã. Já Guaciane, moradora da TI Piraçaguera, na Aldeia Tapirema, é professora indígena há oito anos e faz parte de uma rede de mulheres indígenas conectadas pelo uso da medicina tradicional. Diana é professora, faz parte da rede de mulheres indígenas Xakriabá e está atuando ativamente no combate à covid-19.

3.4.3.2 Impactos da Pandemia covid-19 na Região Sudeste

- Contágio: as TIs da Região Sudeste tiveram contágio pela pandemia, de acordo com os relatos das interlocutoras, tanto nas comunidades quanto em contexto urbano.
- Infraestrutura: houve a necessidade de ocupação de leitos em hospitais para o tratamento de média e alta complexidade para os indígenas diagnosticados com a covid-19. Embora estejam em uma região com oferta de hospitais e facilidades de deslocamentos, ainda assim as dificuldades de acessar o sistema de saúde foi relatado pelas entrevistadas. A alta ocupação dos hospitais do SUS evidenciou a dificuldade de atendimento aos indígenas. As mulheres indígenas da Região Sudeste trouxeram as dificuldades com relação ao acesso à água potável e ao saneamento básico adequado, porque estão muito próximos a grandes centros urbanos e ainda têm problemas sérios com o saneamento, o que expõe ainda mais as comunidades. As aldeias urbanas do Rio de Janeiro também sofrem com a falta de infraestrutura adequada e acesso à água potável na área urbana. Outra evidência na Região Sudeste que as mulheres trouxeram

foi a falta de EPIs para os trabalhadores da saúde e para as barreiras sanitárias dos territórios, o que apontam como uma negligência da Sesai.

- Sesai - Atendimentos nas comunidades pela Secretaria Especial de Saúde Indígena: no primeiro momento não se sentiram atendidas, porque a Sesai não tinha um plano de enfrentamento para orientar o que as comunidades poderiam fazer. As aldeias que estão em TIs receberam atendimento da Sesai, as equipes continuaram a realizar suas atividades com as comunidades. A realidade urbana é distinta, a Sesai não trabalhou com esta população que ficou totalmente desassistida.
- Sesai – Profissionais de saúde nos territórios: em nossos diálogos ficou evidenciado que as equipes de saúde são agentes importantes de informação e prevenção sobre o novo coronavírus nas comunidades. Para orientar sobre os cuidados e a importância do isolamento das comunidades, as equipes de saúde trabalharam junto com as mulheres para organizar as conversas com a comunidade. Não se aplica ao contexto urbano.
- Sesai – Projeto de enfrentamento: em ambas as TIs, as mulheres relataram que as equipes de saúde estiveram em constante trabalho com as comunidades. Não se aplica ao contexto urbano.
- Funai/Sesai/Estados/Municípios: houve apoio da Sesai e da Funai para a compra de tecidos e linhas para a fabricação de máscaras. Os municípios também participaram de ações.

3.4.3.3 Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Sudeste

Nossas interlocutoras da Região Sudeste participam ativamente das ações em suas redes. Em Minas Gerais, as mulheres indígenas Xakriabá desenvolveram a produção de máscaras para as pessoas da TI, um projeto de sabão, além de áudios e vídeos. Elas estão juntas nas barreiras sanitárias, bloqueando as estradas no território, e se mobilizaram para buscar apoio junto às suas organizações, a exemplo da APOINME, para garantir alimentos às famílias que estão em extrema vulnerabilidade. Em São Paulo, as mulheres têm atuado com a fitoterapia como caminho para diálogos com mulheres não indígenas, fortalecendo experiências, que auxiliaram neste momento pandêmico com doações de alimentos e materiais de higiene. Ainda, elas têm feito um esforço de trocar experiências com outras redes de indígenas para se fortalecer

com as medicinas tradicionais, reforçando as áreas de recuperação ambiental com ervas medicinais.

Já as mulheres do Rio de Janeiro que estão em contexto urbano trabalham diariamente com a venda de artesanatos, residentes na aldeia vertical e na aldeia Maracanã. Para enfrentar este contexto pandêmico, construíram uma página on-line para a venda dos seus artesanatos, além de contar com a articulação para receber doações de alimentos de uma cooperativa de produtores orgânicos. As mulheres do Rio de Janeiro reforçaram que há uma subnotificação dos parentes indígenas que estão na cidade. Há poucas informações porque a maioria dos próprios parentes não se declara indígena para poder acessar determinadas políticas públicas. Isso ocorre devido à metodologia dos CRAS, na cidade do Rio de Janeiro, que quando o indígena se declara ele precisa responder um questionário de indígenas que vem de aldeamento, o que não contempla os indígenas que já nasceram em contexto urbano.

3.4.4 Região Centro-Oeste

As mulheres indígenas que entrevistei no Centro-Oeste tem um perfil de atuação nos movimentos indígenas e de mulheres indígenas e organizações de base. Entrevistei Eliane Rodrigues Kura Bakairi, do Mato Grosso; Jaqueline Gonçalves Guarani Kaiowá, do Mato Grosso do Sul; e Eliana Ferreira Karajá, do Tocantins.

3.4.4.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Centro-Oeste

Eliane é do Povo Bakairi, é assessora da Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Mato Grosso (FEPOIMT), está atuando ativamente no combate a covid-19 nos territórios indígenas. Jaqueline é liderança indígena do Povo Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, atuou na implementação das barreiras sanitárias nas aldeias Guarani e Kaiowá, construindo um fluxo de colaboradores para manter as barreiras ativas. Eliana Ferreira é do Povo Karajá – que está presente em uma mesma região em aldeias que estão nas divisas dos estados do Mato Grosso, Tocantins e Goiás – e está trabalhando com a rede de mulheres Karajás, em várias aldeias, em territórios nos três estados.

3.4.4.2 Impactos da Pandemia covid-19 na Região Centro-Oeste

- **Contágio:** com as três entrevistadas evidenciamos o contágio nas comunidades indígenas com as quais estas mulheres trabalham. As mortes também foram registradas entre os povos da Região Centro-Oeste. À época, os casos positivos para a covid-19 nos territórios aumentaram de maneira vertiginosa, com contaminação comunitária e sem ações concretas do Estado para conter a disseminação do vírus.
- **Infraestrutura:** a situação das TIs do Centro-Oeste, no que tange a infraestrutura, aponta problemas, pois algumas UBSIs não tinham condições de atendimento ou para alojamento. Há problemas de saneamento e abastecimento de água potável para as famílias indígenas. A estrutura de algumas escolas foi cogitada para alojamentos e descartou-se a ideia pela falta de estrutura mínima, como água, banheiros e chuveiros. As longas distâncias entre muitas TIs e os hospitais que oferecem atendimento para alta e média complexidade são um fator de risco de morte evidenciado pelas mulheres, que também apontaram para a necessidade de hospitais de campanha para atender a região.
- **Sesai - atendimentos nas comunidades pela Secretaria Especial de Saúde Indígena:** a secretaria está presente em todos os territórios, através das UBSIs e das equipes multidisciplinares. As interlocutoras apontam para a falta de medicamentos nas unidades básicas para outras doenças e a falta de ampla testagem nas aldeias em que há pessoas diagnosticadas com covid-19 é fator de preocupação entre as mulheres.
- **Sesai – Profissionais de saúde nos territórios:** nossas entrevistadas relataram que as equipes multidisciplinares de saúde tem sido fundamentais no enfrentamento ao vírus, apoiando as ações das mulheres e realizando junto com elas as conversas com a comunidade sobre prevenção e cuidados, bem como higienizando as doações para as comunidades. Ainda são as equipes que fazem os primeiros atendimentos para as pessoas com sintomas do novo coronavírus, explicando sobre os procedimentos e cuidados a partir do diagnóstico. Evidenciaram a falta de EPIs para as equipes realizarem as coletas dos exames, o que chega da Sesai não é suficiente para os trabalhadores da saúde. Em alguns lugares não têm veículos para o transporte das pessoas, sejam para tratamento, sejam para a equipe trabalhar.
- **Sesai – Projeto de enfrentamento:** as entrevistadas não reconhecem um plano efetivo da Sesai de enfrentamento à pandemia, reconhecem a boa vontade dos profissionais, mas salientam o descaso do governo relacionado ao plano de enfrentamento.

- Funai/Sesai/Estados/Municípios: houve parcerias importantes entre a Sesai e as prefeituras para a realização de testes com os indígenas. A Funai, o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), os municípios e a Secretaria de Educação mobilizaram doações de cestas básicas para as mulheres Karajá, por exemplo.

3.4.4.3 Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Centro-Oeste

As mulheres indígenas do Centro-Oeste, através das suas organizações, têm sido incansáveis no combate à covid-19. Em suas reflexões e apontamentos sobre a atuação das organizações das mulheres indígenas, elas trazem as estratégias costuradas com governos municipais e estaduais, com a Sesai e a Funai, bem como com apoiadores de organizações não governamentais, universidades e sociedade civil. São estes diálogos que têm promovido ações de dignidade para as comunidades. As mulheres e suas organizações – junto a mobilizações e doações da sociedade civil, de parceiros e nas plataformas digitais – viabilizaram a produção de máscaras, sabão, materiais informativos em áudios, vídeos e *cards* para mídias e redes sociais (em diferentes línguas indígenas e em português) e organizaram as doações para que alimentos, álcool gel e materiais de higiene chegassem ao maior número possível de famílias.

Para as nossas interlocutoras, o período do ano de queimadas no Pantanal, da seca, já é difícil por trazer muita fumaça às aldeias e debilitar a saúde. Isso foi potencializado com a covid-19.

Elas trouxeram os casos de áudios – com conteúdos racistas de moradores de municípios vizinhos aos territórios – que fomentam a discriminação e a violência contra os indígenas, assim como as denúncias articuladas pelas mulheres em resposta a essas agressões.

Elas organizaram ações com os jovens para auxiliar o cadastro no Auxílio Emergencial das pessoas que tinham dificuldades, mas nem todas conseguiram realizar o cadastramento, por falta de acesso às redes de internet e telefonia. Outro empecilho foram os nomes iguais nos RGs, distintos apenas nos nomes indígenas, que não foram aceitos no cadastro.

Exemplo de êxito na mobilização é das mulheres Guarani e Kaiowá que organizaram 72 barreiras em seus territórios. As mulheres que lá estão sofrem ameaças e até violência dos companheiros, mas elas demonstram muita resistência nesta luta e, mesmo tendo barreiras queimadas, seguiram resistindo. As mulheres nas barreiras são agentes de saúde, enfermeiras, acadêmicas, rezadeiras, cuidadoras. Neste movimento, foram juntando alimentos, EPIs, recursos para logística e materiais de higiene através de doações da sociedade civil, universidades, Ministério Público Federal (MPF) e demais apoiadores.

3.4.5 Região Sul

As entrevistas realizadas com as três mulheres indígenas da Região Sul foram importantes para compreender as ações articuladas que estão realizando nos territórios. Jacieli Nyg Kuitá, no Paraná; Eunice Kerexu, em Santa Catarina; e Lucia Fernanda Jofej, no Rio Grande do Sul. As três mulheres estão na Frente Indígena e Indigenista de Prevenção e Combate ao Coronavírus (covid-19) em Terras Indígenas da Região Sul, através das suas organizações locais.

3.4.5.1 Perfil das mulheres entrevistadas da Região Sul

Nyg é indígena Kaingang, estudante de serviço social na Universidade Federal do Paraná, moradora da TI Apucarantina em Tamarana, região Norte do Paraná, fundadora e articuladora do grupo de jovens Neg Gá, membro da Rede de Juventude Indígena (REJUIND) e da APIB. Kerexu é Guarani Mbya, liderança indígena de Santa Catarina, fundadora e presidente do Centro de Formação Tataendy Rupa, coordenadora da Comissão Guarani Yvyrupa, é coordenadora executiva da APIB, educadora e ambientalista, mora na TI Morro dos Cavalos em Palhoça, Região Metropolitana de Florianópolis. Fernanda Kaingang é do Povo Kaingang do Rio Grande do Sul, é advogada, mestra em direito público e doutoranda em Patrimônio Cultural, membro do Instituto Kaingang, moradora da TI Serrinha, município de Ronda Alta.

3.4.5.2 Impactos da Pandemia covid-19 na Região Sul

- Contágio: os povos indígenas da Região Sul tiveram a disseminação da covid-19 a partir do mês de abril de 2020. Os contágios se iniciaram na região Norte do RS e Oeste de SC com os trabalhadores indígenas das agroindústrias. Nesta região, que perfaz territórios de ocupação milenar dos Kaingang e Guarani, há também grandes indústrias frigoríficas, que não pararam durante a pandemia porque são produtoras de alimentos e nem dispensaram os trabalhadores indígenas, mesmo cientes da vulnerabilidade dos grupos, visto que foram informadas através de documentos das lideranças dos territórios. Depois dos primeiros contágios, o vírus se espalhou pelas

outras TIs e acampamentos de retomadas, que estão em áreas próximas a zonas urbanas. As aldeias Guarani foram as últimas a serem afetadas, mas tiveram números expressivos de contaminação e óbitos. Os trabalhadores de plantios e colheitas sazonais, que foram dispensados depois das publicações e notícias sobre a vulnerabilidade imunológica dos indígenas, levaram o vírus para algumas aldeias quando retornaram.

- **Infraestrutura:** nas comunidades da Região Sul, a falta de saneamento básico e dificuldade de acesso a água potável são fatores evidenciados pelas entrevistadas. Elas identificaram a falta de local adequado para o atendimento às pessoas que estavam com sintomas da covid-19, bem como de locais para isolamento. Estes locais foram organizados nas aldeias Kaingang, nos meses de agosto e setembro, depois do óbito de vários indígenas. No Morro dos Cavalos, as mulheres indígenas mobilizaram apoiadores e conseguiram montar na escola um local para isolamento.
- **Sesai - atendimentos nas comunidades pela Secretaria Especial de Saúde Indígena:** as aldeias foram atendidas pela Sesai e suas equipes multidisciplinares para os atendimentos básicos.
- **Sesai – Profissionais de saúde nos territórios:** as equipes multidisciplinares realizaram os atendimentos e monitoramentos dos casos de covid-19. Realizaram os testes quando possível e desenvolveram ações sobre os cuidados e a prevenção acerca da pandemia. Foram parceiras das mulheres para dialogar sobre os modos de uso dos EPIs e a proteção necessária. As equipes de saúde não tiveram materiais de EPI suficientes para suas atuações e houve a perda de profissionais indígenas da Sesai, infectados pelo novo coronavírus e levados a óbito.
- **Sesai – Projeto de enfrentamento:** nas entrevistas as mulheres não identificaram um plano de enfrentamento da secretaria. O que conseguiram evidenciar foi o comprometimento das equipes de saúde, com muita dificuldade e sem o mínimo necessário para realizar o trabalho.
- **Funai/Sesai/Estados/Municípios:** os municípios apoiaram algumas barreiras sanitárias e estabeleceram parcerias para realizar os testes, enquanto os estados fizeram ações de doação de máscaras e cestas básicas através das secretarias de educação e de direitos humanos para atender as comunidades. A Funai doou uma cesta básica para cada família indígena durante a pandemia e a Sesai realizou ações em parceria com os municípios para as testagens nas aldeias.

3.4.5.3 Ações do movimento das mulheres indígenas da Região Sul

Quando as notícias sobre a pandemia de covid-19 começaram a ser amplamente divulgadas, com a chegada do vírus no Brasil, com as recomendações da OMS e do Ministério da Saúde para a necessidade da realização do isolamento social, do uso de EPIs e de novos cuidados para enfrentar o novo coronavírus, as mulheres indígenas na Região Sul se reuniram em uma conversa virtual para criar mecanismos de enfrentamento ao vírus e criaram a Frente Indígena e Indigenista de Prevenção e Combate ao Coronavírus (covid-19) em Terras Indígenas da Região Sul (FIICCRS). Para elaborar o enfrentamento à pandemia, as mulheres chamaram as organizações indígenas e indigenistas, os conselhos dos Povos Indígenas dos três estados da Região Sul e as lideranças indígenas dos territórios. Através da FIICCRS, elas elaboraram documentos, pedidos de apoio, promoveram uma arrecadação on-line, arrecadação de alimentos, de EPIs, mobilizaram amigos e organizações amigas, submeteram projetos para a Fiocruz e foram contempladas. As mulheres da Frente elaboraram vídeos, banners, pôsteres, áudios, para levar informações às famílias, em suas línguas e de maneira compreensível, costuraram máscaras para doações nos territórios, se articularam com apoiadores, sociedade civil, universidades, encaminharam documentos aos governadores e prefeitos com a intenção de enfrentar a pandemia.

Kerexu, através do Centro de Formação Tataendy Rupa, organizou o plantio de sementes crioulas por famílias nos territórios, fortalecendo os vínculos com a terra e o cultivo da alimentação orgânica para consumo e geração de renda durante a pandemia. As mulheres Guarani estão realizando o replantio de árvores nativas da Mata Atlântica na TI Morro dos Cavalos e, em contrapartida, o MPF autorizou a venda da madeira de espécies exóticas para que sejam retiradas e haja um reflorestamento do bioma. Com o recurso gerado pela venda da madeira, foram adquiridas cestas básicas e kits de higiene. Fernanda Kaingang fez denúncia ao Ministério Público da demissão em massa dos trabalhadores indígenas que haviam sido afastados das suas funções nas agroindústrias por recomendação do governo do estado de SC. O Instituto Kaingang participou de um edital para promover a doação de cestas básicas para as famílias em vulnerabilidade na TI Serrinha e no acampamento de retomada territorial Faxinal. O grupo de jovens Neg Gá em Apucarantina foi o primeiro na Região Sul a implementar barreira sanitária no acesso à aldeia.

3.5 REFLEXÕES SOBRE AÇÕES EM REDE A PARTIR DAS ENTREVISTAS-CONVERSAS

Todas as redes de mulheres, das cinco regiões brasileiras, trouxeram contribuições importantes para compreendermos como os territórios indígenas têm enfrentado a pandemia da covid-19.

As narrativas convergem em dados significativos quanto à falta de estruturas adequadas ou EPIs para as equipes de saúde nos territórios. É evidente que são necessárias medidas urgentes para o fortalecimento da Funai e, principalmente, da Sesai, com a abertura de novas vagas para contratação de profissionais para a saúde indígena, além de melhorias e a implementação de saneamento básico com acesso a água potável em todas as residências. Há, ainda, um equívoco dos órgãos públicos estaduais e municipais, quando colocam o indígena como responsabilidade do governo federal, cerceando o acesso dos indígenas às políticas dos estados e municípios.

Essas entrevistas demonstraram a ineficiência do Estado no enfrentamento à pandemia com a falta de ações concretas para minimizar os impactos, o contágio e as mortes. Embora este seja um ponto que requer uma reflexão profunda – o que não será possível neste momento – sobre o papel do Estado e do governo em relação aos povos indígenas, fica clara a mobilização que as mulheres indígenas são capazes de articular para enfrentar a pandemia de covid-19.

As mobilizações nas redes intra e extra território só foram possíveis pelas articulações das mulheres indígenas com a sociedade civil, apoiadores e redes de parceiros. Os diálogos e as posições de proatividade também estão sendo fundamentais para construir apoios às lutas com entidades e instituições governamentais.

Porém, embora as mulheres indígenas estejam organizadas, muitas ainda não têm organizações formalmente constituídas. Um exemplo de consequência disso é a dificuldade em participar de editais de fomento ao enfrentamento à pandemia. Soma-se a falta de acesso a redes de dados (internet e telefonia) como impeditivos para ações, participações de eventos, inscrições e denúncias.

As entrevistadas indicaram as universidades, os conselhos estaduais dos povos indígenas e as secretarias de direitos humanos dos estados enquanto aliados para desenvolver projetos que contemplem suas redes para formação nas áreas de direitos humanos, violência contra a mulher, mudanças climáticas, economia, saúde e educação, promovendo o empoderamento destas mulheres.

Durante o período da pandemia discutido, a negligência e a falta de apoio do Estado em várias frentes tornaram a situação dos povos indígenas ainda mais difícil. Não só nos serviços de atenção à saúde propriamente ditos, mas também na falta de segurança em relação à garantia de alimentos e às invasões de madeireiros e garimpeiros. Recordo aqui o relato trazido pelas parentas do Centro-Oeste que, em nossa entrevista-conversa, mencionaram os casos de áudios racistas de moradores dos municípios vizinhos aos territórios.

A atuação das mulheres indígenas durante a pandemia de covid-19 se enreda à minha conversa com a vó Maria, mestra de saber Kaingang da TI Nonoai. Como nessas entrevistas com as parentas em 2020, meu diálogo com a vó Maria em 2019 foi sobre adoecimento e cura, sobre a origem das doenças e o respeito aos corpos-territórios. A ação das mulheres e suas redes nas comunidades, com seus povos e seus aliados, interligam o passado e o presente dessa história. A ameaça aos territórios indígenas é a ameaça aos corpos, aos remédios, às ervas e plantas, aos alimentos que fortalecem e curam.

A falta de território demarcado ou os territórios insuficientes são problemas graves, potencializados na pandemia. Várias interlocutoras sintetizaram a relação entre o território e o alimento na preocupação com nossos povos por não terem soberania alimentar. Pelo contrário, neste momento a maioria depende de cestas básicas, com alimentos envenenados pelos agrotóxicos.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que, do ponto de vista econômico, a pandemia agravou a situação das comunidades ao impedir que fizessem a venda de seus artesanatos, que é uma das principais fontes de rendas das mulheres nos territórios e nos centros urbanos. Impossibilitadas de trabalharem fora das comunidades, aumentou a insegurança alimentar.

O alimento foi o principal foco das ações mobilizadas pelas mulheres indígenas, e a partir dele vieram outras necessidades para as quais se buscou soluções. A atuação das mulheres na Região Norte é exemplar disto, desde a organização ágil de planos de enfrentamento à pandemia até a articulação de campanhas de informação e garantia de segurança alimentar.

A participação nas ações e nos diálogos foram fundamentais neste momento de cuidado que as mulheres têm feito. A busca pelas ervas e alimentos que fortalecem a imunidade tem sido um elemento acionado pelas mulheres para fortalecer a saúde mental e o uso da medicina tradicional tem fortalecido os laços de cuidados dentro das aldeias. Trago novamente as entrevistadas da Região Sudeste, que vêm se articulando com outras redes, indígenas e não indígenas, para se fortalecerem com as medicinas tradicionais e a recuperação ambiental com ervas medicinais.

O momento pandêmico ainda salientou as violências domésticas, o machismo, o racismo, como mostrado em nossos diálogos. Algumas entrevistadas comentaram sobre os abusos sexuais a que as mulheres e meninas indígenas são submetidas. Outras evidências de violências também foram elencadas, como a agressão corporal por divergências religiosas (com ações de violências de pastores e membros de igrejas neopentecostais), por consumo de bebidas alcoólicas e por drogadição por parte de companheiros e filhos. A maioria das nossas entrevistadas apontou a necessidade de formação para as mulheres indígenas sobre direitos e violência como forma de gerar empoderamento das mulheres nos territórios.

As TIs foram impactadas pela pandemia com perdas irreparáveis. Muitos dos nossos anciãos e anciãs foram levados, e ainda perdemos jovens, crianças, adultos, lideranças. Felizmente, as organizações das comunidades das mulheres indígenas têm realizado um excelente trabalho de conscientização para frear as contaminações e realizam a proteção do território. A atuação das três entrevistadas da Região Nordeste, já articuladas em redes e movimentos de mulheres indígenas, demonstra isso. Nas três narrativas, as barreiras sanitárias foram iniciativas dos grupos de mulheres locais e seu trabalho ainda se estendeu à conscientização das comunidades e à busca por materiais e equipamentos necessários.

O mesmo pode ser dito das mulheres da Região Sul com quem conversei, sendo as três membros da FIICCRS. Logo cedo, essas e as outras mulheres da Frente reuniram organizações e conselhos, indígenas e indigenistas, dos três estados da Região Sul para montar estratégias de combate e prevenção ao novo coronavírus.

Mesmo com obstáculos, especialmente a negligência e a falta de celeridade do Estado em suas ações, a mobilização e organização das mulheres indígenas na linha de frente no combate à pandemia tem sido fundamental para minimizar os impactos e o avanço do novo coronavírus, seja freando o contágio com as barreiras sanitárias em territórios das cinco regiões brasileiras, seja nas tantas outras estratégias e ações, definidas e postas em prática por essas mulheres.

As comunidades que contam com a atuação das organizações de mulheres indígenas, trabalhando dentro e fora da comunidade, têm recebido maior apoio de organizações da sociedade civil para o enfrentamento da pandemia. As ações desenvolvidas pelas organizações no início da pandemia têm efeito no número de casos também, com números menores que em outras comunidades.

As redes de mulheres indígenas – existentes, construídas e postas em movimento intra e extra territórios – foram fundamentais nesse longo período. As mulheres indígenas e suas redes foram e têm sido incansáveis na intenção de salvar vidas.

3.6 MEDICINA TRADICIONAL E INTERCULTURALIDADE

O debate sobre o saber biomédico e o saber popular, ou o saber dos povos indígenas, é usualmente feito de acordo com a hierarquia apresentada pela ciência biomédica, buscando a superioridade e a ratificação dos seus conceitos hegemônicos em torno da compreensão de adoecimento, saúde e tratamento. Pensar o corpo-território indígena como um espaço saudável diz respeito não somente às dimensões físicas, mas também envolve a espiritualidade. Desse mesmo modo, para os povos indígenas, a questão espiritual está ligada ao nosso corpo-território presente. Nós entendemos a espiritualidade como um todo, que é composto também pelo saber que orienta a saúde biomédica. Entendemos a espiritualidade como as nossas águas que correm nos nossos territórios. Entendemos a espiritualidade no território que a gente vive, como parte que nos compõe enquanto seres humanos e a compreendemos como feita também dos seres não humanos.

Nós, indígenas mulheres, reconhecemos que nós só podemos ser quem somos a partir da compreensão do todo, a partir do conhecimento da espiritualidade que está presente no nosso canto, no nosso rezo, na batida do nosso maracá. Nós entendemos a espiritualidade como esse lugar dos nossos espíritos também, que vêm para esse mundo e que nele estão representados de diversas formas, seja nos animais, seja nas plantas, nos nossos alimentos, no nosso canto e na nossa dança. Então, a espiritualidade, que está em tudo, está para além de um discurso. Ela está para além de acreditar em um único ser superior que pode ter o direito de dizer qual é o momento da vida e qual é o momento da morte. A espiritualidade é feita da nossa ancestralidade.

A espiritualidade dos povos indígenas perpassa todo o entendimento sobre a vida, a comunidade e o território. Para muitos povos, se existe um mundo em que nós vivemos, que é esse mundo desse plano, existem outros mundos que também compõem a cosmovisão indígena. Acreditamos que nós não estamos só aqui, também estamos presentes em outros lugares que fazem parte do todo.

A partir dessa compreensão, vemos a medicina indígena e a espiritualidade intimamente conectadas. Muitas vezes, a medicina ocidental não alcança a complexidade das doenças e curas indígenas, justamente por promover o distanciamento das dimensões físicas e espirituais, buscando fragmentar esse corpo-território que, para nós, é um corpo único. Nossa medicina indígena foi, ao longo do processo histórico, atuando para a manutenção de um corpo-território saudável e aprendendo a lidar com uma série de doenças trazidas pelos invasores, também em todas as dimensões.

Temos este potencial, temos este conhecimento e sabemos o que fazer quando há um adoecimento. Atuamos junto a outras pessoas, como quando acompanhamos um caso que é para os pajés, por exemplo. Nossa sabedoria permite saber qual o melhor encaminhamento, reconhecendo quem tem acesso ao mundo espiritual e levando até ele as crianças e as pessoas adultas, quando o remédio não dá conta de tratar aquele adoecimento. Muitas vezes é o pajé que trabalha nesse campo espiritual e que vai dar uma resposta para esse adoecimento, mas somos nós, indígenas mulheres, que temos a sabedoria de manejar tanto o remédio quanto essa questão espiritual.

A perspectiva positivista da cultura como algo cristalizado no tempo e no espaço, que perdurou durante muito tempo em análises do campo da antropologia, deixou em segundo plano as ideias das transformações sociais e trouxe diversas consequências para suas mais diferentes áreas. Como aponta Esther Langdon (2007), essas visões de cultura trazem algumas consequências para o campo da antropologia da saúde relacionadas à criação de estereótipos sobre as visões dos processos de saúde indígenas, por exemplo.

No campo da antropologia da saúde, essa noção de cultura, que desconsidera as mudanças sociais e reifica as ciências biomédicas como superiores aos saberes dos processos de saúde populares e indígenas, levou pesquisadores como Eduardo Menéndez (1994) a questionar as ideias de saberes puros e dicotomizados. Para o autor, estes saberes não apenas se influenciam mutuamente como criam os modos de fazer saúde de ambos estes povos.

Ele trata dos três processos que todas as sociedades teriam em comum no que se refere ao campo da saúde. O primeiro processo é o do adoecimento ser visto necessariamente como algo negativo em todas as sociedades (no tempo e no espaço), o segundo é a estigmatização da doença e o terceiro é a criação de instituições (como o xamanismo e benzimentos) que nascem dos processos de saúde e doença como universais.

Assim, Menéndez (1994) argumenta ser relevante para a antropologia considerar as ideias de mudanças, tanto dos saberes biomédicos quanto dos saberes populares, para não reproduzir uma ideia de cultura como pura e independente de relações de transformações.

O autor reforça a importância de considerar as dinâmicas dos diálogos entre os saberes do campo da saúde indígena e os saberes biomédicos, considerando-os não em termos de pureza, mas de um ponto de vista no qual os dois sofrem influências mútuas e estão sujeitos à constante modificação, tanto nas suas concepções teóricas quanto práticas.

De início, em suas pesquisas na década de 1990, ele começa a tratar do conceito de saúde-enfermidade-atenção através da criação da sigla s/e/a. Após amadurecer suas pesquisas, o autor inclui o “p” de prevenção à sigla “s/e/a”, transformando-a em “s/e/a-p”. Isso se deve,

em muito, às suas observações e experiências com as práticas de saúde indígenas. Algum tempo depois, ele vai lançar mão do conceito de “autoatenção”.

Basicamente, o que Menéndez (1994) afirma é que o conceito de “medicina indígena” carrega muito da visão de cultura pura daqueles que abordam de forma estereotipada as perspectivas de saúde indígena.

Para ele, ainda, o emprego do termo “tradicional” sem problematizar essas questões é um problema. O uso generalizado da antropologia, principalmente sul-americana, do conceito de “medicina tradicional” aponta para uma noção muito mais ideológica das políticas internas indígenas de relação com os não indígenas do que para uma categoria técnica e antropológica. Assim, a ideia de medicina tradicional não deveria ser considerada uma categoria técnica, por ser mais uma forma de se estabelecer diálogos a nível de políticas de Estado do que uma categoria interna aos povos indígenas.

Ao que parece, a ideia maior do Menéndez (1994) seria a de não pensar a medicina tradicional a partir de uma perspectiva de análise em si mesma, mas compreendê-la relacionada a representações e práticas mais amplas do contexto, inclusive governamental, em que estão inseridas. Isso não significa que ele propõe negar as resistências ou as oposições a essas práticas, que são hegemônicas e são ocidentalizadas, nos movimentos indígenas, mas considerar o processo de troca entre os saberes hegemônicos e os saberes locais.

Assim se pode apontar a ideia das hortas de plantas medicinais nos postos de saúde nas terras indígenas kaingang. Essa ideia representa o modo de colonização dos saberes indígenas, que coloca as próprias noções de medicina tradicional sem considerar que, na prática indígena, talvez seja muito mais relevante o processo de ir ao mato coletar as plantas do que domesticá-las nas proximidades das casas. Menéndez (1994) indica uma tentativa de romper com essa concepção para que as próprias práticas de políticas públicas de saúde voltadas para os povos indígenas sejam de fato eficazes.

Luciane Ferreira (2015) também traz esse descompasso entre as ideias de medicina tradicional do Estado e os modos como os povos indígenas usam esse conceito, o que levaria à reprodução de uma dicotomia. Para a autora, a ideia de medicina tradicional se relacionaria à ideia de milenar e de algo fixo, o que fala muito mais sobre os estereótipos e sobre a fantasia da diferença colonial, que força os povos indígenas a imitar ideias de civilidade e reforçar preconceitos e discriminações às quais ela se refere como a “colonização dos saberes de saúde indígena”.

Menéndez (1994) aponta a relevância da questão econômica para a transformação das condições de saúde indígena. Estas subestimações são agravadas pelo fato de se desconsiderar

o caráter de empobrecimento a que estão submetidos os povos indígenas. Ao questionar estas abordagens, o autor aponta a importância de considerar as questões sócio-econômicas nas análises sobre saúde indígena. Para ele, não há cisão entre economia e cultura e o nível de saúde dos povos indígenas deve inevitavelmente ser elevado, isso porque forças impessoais do mercado determinam atualmente não apenas as formas de vida e morte, mas das relações entre os mais diversos saberes. Ferreira (2015), sobre este ponto, concorda com Menéndez ao afirmar que pessoas empobrecidas acabam sendo mais facilmente rotuladas e controladas.

A autora também critica o emprego do conceito de interculturalidade, mostrando que ele traria uma noção de cultura museológica ligada aos artefatos. Já Langdon (2004) considera que essas relações não se dão apenas entre duas culturas diferentes, como se definidas, delimitadas ou separadas no tempo e no espaço. A autora expõe como a comunicação intercultural envolve uma grande pluralidade de atores e vozes. O problema da concepção de relação intercultural em voga, como as autoras criticam, é que pelo viés da biomedicina considera-se que os hábitos tradicionais indígenas são prejudiciais, reforçando uma subordinação do saber indígena ao saber hegemônico não indígena.

Vale ressaltar ainda que, para Ferreira (2015), as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas não deixam evidentes em quais termos estão sendo utilizadas. O problema para a autora estaria na falta de entendimento aprofundado dos conceitos, o que não levaria de fato a uma contribuição efetiva para a atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas. Como Langdon (2007, p. 9) aponta, o problema da saúde é jurídico, pois a falta de orientação das instituições responsáveis pela atenção à saúde indígena essencializa noções de cultura e tradição, na prática se tornando ponto de conflitos por poder entre as comunidades e as equipes de saúde.

Ainda, as poucas reflexões acerca dos Agentes Indígenas de Saúde (AISs), considerados de um ponto de vista da tutela, limitam a difusão de conceitos indígenas de saúde e de suas atuações autênticas, e os agentes, ao invés de mediadores, acabam se tornando representantes da biomedicina hegemônica e ocidental não indígena. Há de se repensar essa mediação possível entre os dois saberes realizada pelos nossos AISs, com reconhecimento ao seu trabalho, de forma que ela ocorra em dois e não apenas um sentido: do saber hegemônico à saúde indígena.

Os recursos humanos devem ser qualificados, porque são poucas as atividades concretas voltadas para o fortalecimento das práticas de saúde indígena, para o planejamento e para o cuidado das ações e práticas coletivas de equipes. A visão geral destas ainda está ligada à ideia de que as práticas de saúde indígenas constituem obstáculos à biomedicina, o que não é

verdade, porque lutamos para ter acesso à saúde (a biomedicina) e lutamos também para que nossos saberes possam compor com a ciência biomédica o atendimento às nossas comunidades.

Isabel Santana de Rose (2021) ajuda a qualificar os debates ao apontar que o problema das diferenças não está nas diferenças em si, mas no fato de que elas legitimam as desigualdades. Para a autora, um dos caminhos possíveis para questionar e romper com as desigualdades seria a valorização das diversas epistemologias e saberes em espaços institucionais, considerando que a entrada de estudantes negros e indígenas nas universidades venha acompanhada de seus saberes coletivos, para que a monoepistemologia seja substituída pela multiespistemologia, aliada ainda à ampliação do corpo docente com professores e sábios indígenas como profissionais regulares.

O Estado ainda demanda de maior experiência e mesmo interesse em pensar a interculturalidade em seu sentido amplo. Para Ferreira (2015), a CF/1988 criou as bases de políticas diferenciadas com base em conceitos como o de “interculturalidade”, “diversidade cultural” e “protagonismo indígena”. Porém, as políticas indigenistas em saúde, como o Programa Nacional de Atenção à Política de Saúde Indígena (PNAPSI), ainda demandam aprofundamento em seus entendimentos sobre os conceitos e princípios a respeito da atenção diferenciada.

A historiadora indígena Diádiney Pataxó, em sua tese de doutoramento realizada no programa de pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz - Fiocruz, em 2018, discute a valorização do saber da ciência médica e sua hegemonia frente a desvalorização das práticas de cura através do saber popular. A sua pesquisa demonstra que a desqualificação imputada ao saber popular, à curanderia, foi na verdade uma forma de raptar, validar e utilizar os saberes e as práticas, impulsionada pela própria ciência biomédica. As plantas medicinais são exemplos disso, como destaca Almeida,

Alguns elementos pertencentes ao universo de saberes dos curadores, ainda que tenham sido excluídos do âmbito oficial das artes de curar, foram apropriados por serem vistos como conhecimentos que poderiam legitimar a medicina e destacá-la pela sua especificidade. O uso das plantas com propriedades curativas, originalmente vinculadas a rituais religiosos, é um dos grandes exemplos de apropriação que podemos citar. (ALMEIDA, 2018, p. 225).

Pensando a perspectiva das nossas práticas de cura, enquanto indígena, percebo que muitos dos nossos saberes são utilizados, embora pouco referenciados, além de nunca serem repartidos os benefícios gerados a partir desse conhecimento. Entre nós Kaingang o parto de cócoras, que foi estudado e aplicado em clínicas particulares por médicos, é um exemplo:

No Brasil, o dr. Moysés Paciornik e seu filho, dr. Cláudio Paciornik, fizeram pesquisas em comunidades indígenas do Paraná sobre o parto de cócoras. Convencidos de suas inúmeras vantagens, criaram uma cadeira para ser usada em hospitais que permite várias posições para a mãe, sem comprometer o conforto do médico. Apesar da prática e eficiente invenção, alguns hospitais alegam não ter essas cadeiras à disposição, e por isso, não recorrem a esse tipo de parto. O dr. Cláudio Basbaum, além de ter tido a oportunidade de visitar aquelas reservas indígenas, pode aperfeiçoar-se na técnica do parto de cócoras na Clínica Paciornik. (BASBAUM, s.d.).

Atualmente, as comunidades Kaingang não utilizam mais o parto de cócoras. Ele foi substituído ao longo das últimas décadas pelos partos realizados em hospitais, sendo um reflexo da política de saúde implementada entre meu povo. As mulheres mais velhas, que ensinavam as mais novas a prática de pegar a criança, passaram a ser desnecessárias. Os seus saberes foram substituídos, o pré-natal e o acompanhamento gestacional passaram a ser funções da enfermeira ou do enfermeiro da Funai. Houve uma severa desvalorização e substituição de saber indígena por práticas médicas homogeneizantes, embora o parto de cócoras tenha o seu lugar reservado para quem puder pagar por ele em uma clínica especializada, o que ressalta os benefícios para as parturientes deste tipo de parto.

Ressalto que, se não houve o reconhecimento da prática do parto de cócoras kaingang, substituindo esse importante saber das mulheres-kujá/kofa e se optou pelo parto em hospital, ainda assim, no período gestacional são buscadas práticas indígenas de cuidado pelas próprias gestantes. Elas envolvem atividades físicas, chás, alimentos e a assistência médica prestada à mulher grávida, feita na Unidade Básica de Saúde Indígena de acordo com o pré-natal estabelecido pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Sendo uma complementar à outra, mas sem o reconhecimento do sistema dos saberes indígenas neste processo, o que reforça a compreensão da desvalorização da nossa ciência frente a ciência biomédica.

Neste caminho percebo ainda, que as práticas biomédicas e as políticas de saúde para os povos indígenas não alcançam a totalidade do cuidado e da cura. Mesmo que tratem a doença, não tratam o que vai além dela. A medicalização não alcança este outro lugar, o adoecimento espiritual ou mesmo o adoecimento sob outro aspecto de compreensão. Essas práticas e políticas também não reconhecem o saber e ações de quem pode fazer o tratamento, o *kujá*, o pajé, a remedieira, a curandeira, esses que realizam os trabalhos de cura em outras dimensões, para além da compreensão da biomedicina. Na perspectiva histórica do saber popular, este não reconhecimento das práticas foi sinalizado por Almeida, de forma muito semelhante ao que acontece com nosso povo:

As experiências que envolveram essas composições culturais fizeram parte da visão de mundo dessas pessoas que compreendiam o mal que as afligia sob uma perspectiva própria e contra-hegemônica. Era um costume relacionado a uma herança familiar reproduzida e reforçada cotidianamente e que tinha as mulheres como as principais transmissoras desses conhecimentos. Nas relações sociais, o médico não está completamente excluído, mas é certo que ele não responde às expectativas da população uma vez que sua atuação para a cura é entendida como sendo específica e delimitada. (ALMEIDA, 2018, p. 223).

Contudo, temos algumas ações recentes que foram elaboradas em colaboração e que considero exemplos de boas práticas, resultado do diálogo entre ciência biomédica e saber/articulação indígena. Em 2020, no início da pandemia de covid-19, as redes de mulheres indígenas com quem eu trabalho demonstraram que, em concepções práticas, o saber científico biomédico – cuidados pessoais e da comunidade, uso de máscara, álcool gel, isolamento social com a permanência nos territórios, uso de medicação quando necessário – e as práticas de cuidados indígenas – com as ervas para banhos e chás, com as pajelanças, com alimentos – se somaram em construções e diálogos que possibilitaram ações de combate à pandemia dentro dos territórios.

Figura 14 – Card e Banner do Alerta Covid-19 – Instituto Kaingáng



Fonte: Instituto Kaingang (2020).

Outra prática positiva e já consolidada entre o movimento indígena e os parceiros não indígenas nas mobilizações anuais em Brasília, com parceiros como o ambulatório de saúde indígena da Universidade de Brasília (UNB), da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) e outras redes de saúde do Distrito Federal, as Tendas de Saúde, são montadas para atendimentos às e aos indígenas durante o Acampamento Terra Livre (ATL), e assim ocorreu nas 2 edições das Marchas das Mulheres Indígenas (2019 e 2021). Estas parcerias são fundamentais para assegurar que haverá atendimentos seguros e diferenciados, em momentos que as e os parentes estão fora dos territórios, em condições muito adversas aos seus cotidianos. Essas articulações que são exitosas, ganham força e a medicina não indígena nesta troca dá e recebe, porque muitos profissionais indígenas trabalham juntos nas tendas e ainda há a presença de estudantes indígenas da área da saúde que também se somam com as equipes.

Infelizmente, no tocante às mobilizações em torno do combate à covid-19 nos territórios e entre os Povos Indígenas, nosso maior inimigo foi o próprio Governo (federal), com a propagação de *fake news*, com o descrédito que ele imputou à ciência e o negacionismo desta doença de rápida disseminação e alto índice de mortalidade.

Obviamente, esse panorama não significa que se rompeu com as ideias homogeneizantes de poder/saber, mas se demonstrou que há caminhadas possíveis, seja nas traduções das orientações de cuidado para línguas indígenas, seja no reconhecimento das nossas práticas para o fortalecimento espiritual e de imunidade, seja na junção de ações para a vacinação com campanhas como a *Vacina Parente*²⁹. Organizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em janeiro, fevereiro e março de 2021, a campanha combateu as *fake news* disseminadas nos territórios sobre a mutação genética de quem tomasse o imunizante, utilizando charges de indígenas que participaram das suas *lives* e desta ação.

29 Estas informações podem ser acessadas no site oficial da campanha. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/>. Acesso em: 20 de nov. 2022.

Figura 15 – Campanha Vacina Parente – Mulheres Indígenas Contra a Covid-19



Fonte: Campanha Nacional Vacina Parente – APIB (2021).

Fechando este debate neste capítulo, reforço que na linha de frente da medicina indígena estamos nós, indígenas mulheres, que ocupamos um lugar das que têm a sabedoria milenar para poder fazer os chás, fazer a comida. Nossa medicina vem da perspectiva do cuidado ao corpo adoecido, mas também, antes, na manutenção da saúde. Somos as remeieiras, somos quem conhece cada remédio do mato, a partir da sabedoria das gerações, da ancestralidade. Nós, indígenas mulheres, aprendemos umas com as outras sobre o que é importante, sobre qual alimento ou chá vai reverter uma doença, qual é a massagem que deve ser feita numa criança ou numa mulher. Tudo isso tem a ver com a espiritualidade e com o conhecimento ancestral que carregamos e que é passado de geração a geração. Não

empunhamos o discurso contrário à medicina biomédica, mas mostramos o caminho do cuidado das mulheres indígenas enquanto possibilidade e buscamos reconhecimento para o que temos manejado para fazer corpos-territórios saudáveis.

4 REDES DOS BIOMAS: MOVIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS

As mulheres indígenas têm sido uma força motora no movimento indígena local, regional e nacional. Estas presenças/movimentos destacam características importantes na discussão sobre as redes que viemos formando e alimentando, seja com o que tenho chamado de redes de partida e redes ampliadas, de e com mulheres indígenas. A participação desde os nossos territórios e muitas vezes em redes outras que não são somente de indígenas, mas importantes para nossas comunidades, pois ingressamos na busca da garantia de direitos ou benefícios nas áreas de educação, saúde, assistência social.

A diversidade dos Povos Indígenas, a ocupação dos espaços territoriais, as organizações de base do movimento, as divisões em regiões políticas, em biomas, ou articulações regionais para caracterizar o movimento, as elaborações e execuções de políticas públicas são chaves para as organizações e o desenvolvimento do próprio movimento indígena e das redes das mulheres indígenas, que se aproximam e afastam, que incorporam redes amplas, mas se deslocam sozinhas, dependendo da dinâmica necessária.

Reforçando o que já trouxe nesse capítulo, a partir de 2015, do Projeto Voz das Mulheres Indígenas, com o nosso empoderamento e especialmente a partir da II Marcha das Mulheres Indígenas, nos últimos anos nós mulheres indígenas temos utilizado o termo *Biomass* para referenciar nosso espaço de atuação, nossa organização referencial, uma elaboração para pensar nossos corpos-territórios e que se relaciona com outros termos e formas de organização.

Figura 16 – Mapa dos biomas brasileiros



Fonte: Educa Mais Brasil (2020)³⁰.

Tabela 1 – Biomas Brasileiros

Biomas Brasileiros	Área Aproximada (km²)	Área / Total Brasil
Bioma Amazônia	4.196.943	49,29%
Bioma Cerrado	2.036.448	23,92%
Bioma Mata Atlântica	1.110.182	13,04%
Bioma Caatinga	844.453	9,92%
Bioma Pampa	176.496	2,07%
Bioma Pantanal	150.355	1,76%

Fonte: Educa Mais Brasil (2020).

30 Disponível em: <https://www.educamaisbrasil.com.br/enem/biologia/biomas-brasileiros>. Acesso em: 03/06/2023.

O Bioma da Amazônia se relaciona com sua organização macrorregional, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). A limitação à região política Norte nesse contexto não faria sentido, pois se incorporam a este bioma partes do Mato Grosso e do Maranhão, ou seja, das regiões Centro-Oeste e Nordeste.

Também temos sobreposições em outras configurações, como a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). À região Nordeste somam-se dois estados do Sudeste e grupos que se identificam com os biomas da Mata Atlântica, do Cerrado e da Caatinga.

Os Guarani das regiões Sul e Sudeste se reúnem na Comissão Guarani Yvyrupá (CGY) e se identificam fortemente com a Mata Atlântica e o Pampa, assim como os Kaingang, Laklãnõ Xokleng e Xetá, organizados na Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN SUL), se identificam com a região política Sul e ao Bioma da Mata Atlântica.

No Sudeste, temos a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste (ARPIN SUDESTE), que trabalha com os povos de São Paulo e do Rio de Janeiro, exceto os Guarani, que se organizam na CGY.

No Centro-Oeste, o Conselho Terena³¹ é a articulação deste povo que se identifica com o Bioma do Pantanal. Há também os Xavante, que se identificam com o Cerrado, os Guarani e Kaiowá do Conselho Aty Guasu³², que estão na Mata Atlântica.

Outras organizações de base se somam às regiões/biomas, incorporando discussões, mobilizando e atuando em redes. É importante nos atentarmos para estas reorganizações do movimento que nós mulheres estamos propondo para pensar os corpos-territórios, incorporando as discussões das mulheres biomas, mulheres água, mulheres sementes, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres terra, termos trazidos para as discussões a partir do movimento das mulheres indígenas nos últimos dois anos e que culminou no lançamento da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA).

4.1 MULHERES ORIGINÁRIAS

O momento do nascimento para nós Kaingang é singular. É o momento em que há a reunião em torno do “sagrado”, ou o mais próximo do que a tradução da língua portuguesa possa chegar do fazer/sentimento. O envolvimento durante a gestação da mulher das suas mães/tias/sogra, irmãs/primas/cunhadas, das suas avós, prepara melhor o corpo, alimenta o

31 Conselho Terena: Conselho de Caciques e lideranças do Povo Terena.

32 Conselho Aty Guasu: Conselho de Caciques e Lideranças do Povo Guarani e Kaiowá.

espírito, ritualiza os ensinamentos aprendidos desde criança, para agora praticar com o novo membro que chegará. Desde tirar os remédios no mato, aos puxamentos/massagens, aos chás e ervas que a gestante bebe e come, todas as ações só fazem sentido a partir da conexão com o todo, cada ensinamento aprendido até o nascimento da criança garantirá que a família toda terá sucesso na empreitada de criar e educar a criança.

Ser Kaingang passa por nascer no território do micro bioma das araucárias, com heranças ancestrais de tradições e sangue do povo do mato (*Kanhgág*), pertencer a partir da patrilinearidade a uma metade que simboliza nossa ancestralidade – seja a metade Kamé, o Sol, e pertencer ao clã de tudo que é riscado e comprido, seja a metade Kanhrú, a Lua, e ao clã do que é malhado e redondo. É o que as “gentes” que saíram da montanha junto aos gêmeos ancestrais (Kamé e Kanhrú) e na continuidade da vida seguem perpetuando, com saberes e tradições que se modificam ao longo da história sem perder a essência.

Assim, quando a criança kaingang nasce, ela vai receber seu nome a partir da história do seu clã. As mulheres que pegavam a criança, as mesmas que faziam os chás para o parto ser rápido, dividiam a tarefa de separar a madeira que iam queimar ao redor da casa para que a fumaça espantasse os espíritos que brincam com o espírito das crianças. Estas mulheres, que preparam a comida e o chá pra descer o leite, estão presentes para amparar a mãe do recém-nascido, mas também para se tornarem mãe daquele que chega.

Quando eu nasci, a quinta filha da Arcelinda, a vó Joana foi quem preparou a minha mãe, com o puxamento, a massagem, a comida e o chá. Foi minha *mÿnh* quem me pegou, nasci em um parto de cócoras, do jeito que as *kanhgág* antigas pariam. A vó Joana me contava que era uma madrugada fria de julho, ela acordou com meu choro à tempo de cortar o cordão umbilical. As *kanhgág* mais velhas tinham muita coragem, sabiam o que fazer e que o parto seria rápido, porque tomavam o chá preparado com as ervas que faziam as contrações serem mais fortes e a criança nascer. Por isso, minha mãe não precisou de ajuda no momento do parto.

Minha avó contava que fez o fogo com as brasas que estavam ainda no fogão para afastar os espíritos. Ela colocou o emplasto no umbigo que estava fresco, para curar logo, me limpou com banho de ervas, me enrolou, cuidou da minha mãe e me colocou para mamar e fazer o leite descer. Me chamaram de Jagso. Em todo cuidado que minha mãe precisou durante os dias de resguardo, minha avó e minhas tias ajudaram. Quando meu umbigo caiu, minha avó o plantou no quintal da nossa casa, junto com a semente do pinhão. A araucária, com minha idade, que teve sua semente alimentada com meu umbigo, também protege e demarca o território dos meus antepassados na história presente, retroalimentando nossos laços de cuidado

entre nós e eles, no inter-lugar da memória e presença dos nossos corpos-espíritos ligados ao e no território.

Quando pensamos no nosso corpo-território indígena, é necessária uma reflexão para além do que entendemos comumente sobre um corpo. Nós, indígenas mulheres, nascemos em um lugar que se constrói a partir de um ambiente, de um bioma. Então quando a gente fala de corpo-território, estamos falando que nós carregamos heranças ancestrais, que carregamos heranças espirituais nos nossos corpos e, além das heranças, carregamos a sabedoria coletiva dos nossos povos, das indígenas mulheres.

Quando falamos de corpo-território, dizemos que, embora possamos estar em um outro lugar que não é mais o nosso território dito tradicional, nosso bioma ou as nossas aldeias, carregamos no nosso corpo a marca da coletividade dos nossos povos, a sabedoria das nossas anciãs, a nossa ancestralidade e espiritualidade. Quando nascemos já fazemos parte de um coletivo, nascemos numa comunidade e é a partir dali que vamos nos formando. Com a sabedoria e o ensinamento dos mais velhos e das mais velhas e fortalecendo a aprendizagem com as crianças, que também ensinam.

Para nós, povos indígenas, todo esse contexto é de ensinar e aprender, de se construir a partir das nossas ervas medicinais, para sermos fortes, inteligentes, com habilidades para fazer artesanato, tudo em construção. Nos construímos nesse corpo-território desde que somos criança, desde o nosso nascimento. Então, quando pensamos o corpo-território da indígena mulher, fazemos isso com tudo que a compõe e, principalmente, a partir dessa coletividade, nossas experiências conjuntas que vão dando suporte uma para outra.

Um exemplo é no caso das mulheres Kaingang, onde as araucárias são lugar de pertencimento, pois pertencemos àquela árvore, assim como aquela árvore pertence a nós. Há uma identificação com os lugares em que está a floresta das araucárias, mostrando que nós somos corpos-territórios coletivos, que nós fomos formadas a partir do lugar que vivemos, a partir do bioma em que estamos. Esse reconhecimento mostra que podemos estar do outro lado do mundo e, mesmo assim, somos um corpo-território kaingang, que vai estar com a ancestralidade, espiritualidade, história e memória do lugar e do povo.

Essas características de pertencer uns aos outros, do cuidado, do afeto ao lugar, do compartilhar os lugares e status (como as *m̃yñh* e *m̃yñh s̃i*) me acompanham desde minhas redes de partida, até as redes do movimento indígena e das mulheres indígenas que acompanho e onde atuo hoje, de modo especial a rede ANMIGA, a qual gestamos com vários ventres-biomas-mulheres e que nasceu em 8 de março 2021, de quem somos mães nas nossas somas de mil-lheres raízes-sementes a partir dos nossos biomas.

4.2 REDES DE PARTIDA: BIOMA DA MATA ATLÂNTICA E DO PAMPA

Como já expressei anteriormente na minha rede doméstica, que está no bioma da Mata Atlântica e do Pampa, das *inh vóvó fi* (minhas avós), *inh má* (minha sogra ou irmã de meu pai), *inh mÿnh* (minha mãe e tias), *inh kãke fi* (minhas irmãs mais velhas) e *inh jãvy fi* (minhas irmãs mais novas), foi onde iniciei o caminho do movimento indígena: com a luta pela terra, na retomada da TI Serrinha; na educação, pela implementação da educação escolar indígena nos territórios Kaingang com a Andila Kaingang (professora bilíngue, cientista social, atualmente aposentada), sempre muito atuante na Funai (quando era servidora e agora em organização da sociedade civil), nas discussões com as secretarias estaduais de educação e com as universidades. Depois, com a Adriana Claudino e a Vera Lucia Claudino (professoras que fazem parte da rede da Ação Saberes Indígenas na Escola no RS), com quem construímos ações de muitas parcerias do Ponto de Cultura Kanhgág Jãre com a Escola Fág Kavá.

Na saúde, lembro da atuação importante e o trabalho da Odila Claudino (enfermeira indígena, que foi membro do Conselho Nacional de Saúde Indígena), assim como da Azelinda Inácio (também enfermeira indígena), ambas aposentadas, da Tatiana Claudino (enfermeira indígena) e da Lucíola Belfort (médica indígena), compreendendo a necessidade da implementação das políticas públicas voltadas à saúde das nossas comunidades e das lutas que precisamos travar para a garantia desses direitos.

Na área jurídica, essa trajetória contou com Susana Fakoj (advogada, doutoranda em educação e nossa principal articuladora, pensadora e administradora dos projetos do INKA e do Ponto de Cultura) e da Fernanda Kaingang (advogada, doutora em arqueologia, que tem acompanhado as discussões no âmbito da ONU sobre a Biodiversidade e propriedade intelectual). Na produção de materiais informativos e jornalismo para as comunidades, retomo a rede com Sonia Kokoj (jornalista indígena), com a Cacica Ângela Braga (primeira presidenta do INKA), mobilizadora do movimento de retomada pelo território ancestral do Cacique Inácio e, no fomento à cultura, educação e saúde, todas mulheres indígenas no Instituto Kaingang e no Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre. As mulheres com quem aprendi os caminhos do movimento são importantes agentes no despertar do meu olhar para todo o envolvimento com as redes de atuação, delas e minha.

Figura 17 – Ponto de Cultura Centro Cultural Kanhgág Jãre



Fonte: Acervo Ponto Instituto Kaingang (2011)

Quando me desloquei para integrar outras redes, sempre tive o movimento de ir e vir, partia para atuar em redes diferentes e voltava para atuar na minha rede de origem, sempre em conexão. Salientar este deslocamento e retorno é importante para compreender que, embora esteja em redes que parecem distantes da minha rede de partida, ela é uma constante complementariedade, assim como nosso dualismo clânico, sempre atuando de forma a dar continuidade aos nossos fluxos e caminhos, que se convergem em muitos momentos, se separam em outros e voltam a se conectar. Assim fazemos conexões e redes entre as mulheres indígenas de diversos biomas. Asseguro que a conexão com o nosso território, com o nosso lugar na rede, é a mesma de retroalimentar, de semear, como fizemos com o micro bioma das araucárias que nós Kaingang manejamos e, com nossa dedicação, construímos. O pinhão, semente da pinha, foi um importante alimento para os nossos ancestrais, para os animais que também dispunham daquelas florestas, encarregados de semear juntos. Esse sistema circular, de plantar, colher, alimentar e plantar novamente, faz com que nós kaingang continuemos nesta ação, com raízes de sabedorias que nos acompanham há muito tempo, semeando em outros lugares, articulando novos plantios e fortalecendo a luta.

4.3 MULHERES INDÍGENAS: ORIGINÁRIAS DA TERRA

De acordo com Sandra Benites (2018), pesquisadora indígena, as histórias Nhandewa são fundamentais para a identidade Guarani e como elas se adaptam e se compatibilizam de acordo com as especificidades de cada *teko*, ou seja, cada "modo de ser", mencionando a

existência de múltiplos *tekos*, tais como aqueles das mulheres, dos homens, das crianças e dos mais velhos, que se influenciam mutuamente. O trabalho da autora destaca a narrativa da história de *Nhandesy 'Ete*, figura feminina da cosmologia guarani, considerada "nossa mãe verdadeira".

Segundo Benites (2018), a narrativa de *Nhandesy 'Ete* sofre certo apagamento devido à prática de ser citada apenas nas narrativas da caminhada dos Guarani de modo geral, a partir de perspectivas masculinas. Esse seria o motivo pelo qual *Nhandesy* não é tão conhecida quanto *Nhanderu*. A autora afirma que, na cultura guarani, as mulheres são ensinadas a expressar o que pensam sem medo, inclusive a respeito dos mitos, a partir da perspectiva feminina, para que haja equilíbrio entre as mulheres, os homens, as crianças e os mais velhos e para que possam ter seu espaço (BENITES, 2018, p. 64-91).

Assim, a dissertação de Benites traz a narrativa de *Nhandesy 'Ete* a partir de uma perspectiva feminina, destacando o protagonismo das mulheres Guarani. A principal fonte de transmissão da história de *Nhandesy* é a narrativa de sua avó e de outras mulheres guarani. A autora descreve que a história de *Nhandesy* é responsável pela forma de organização do *nhandereko*, ou "modo de vida guarani", e pela estruturação e construção do teko guarani, ou "modo de ser". A avó de Benites ensinava que as histórias de *Nhanderu Ete* e de *Nhandesy 'Ete* são contadas para que não se cometa o mesmo equívoco.

É sabido que o início de tudo se deu em virtude da impaciência de *Nhanderu* com a mulher, devido ao seu cansaço durante a caminhada em busca de *Nhanderu* e da escolha equivocada de caminho, uma vez que já não enxergava mais sua rota. Conforme narrado pela avó do autor, a mulher tinha três opções de caminho: "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*" (BENITES, 2018, p. 65). Entretanto, a mulher "não cuidou de si mesma e não ouviu seu *py'a* (sentimento, coração)" (BENITES, 2018, p. 65), o que a fez se perder na encruzilhada, já que estava exausta, cansada e com um *py'a kangy*, sentimento frágil.

A partir das narrativas da avó, com base na história de *Nhandesy 'Ete*, é possível inferir que a chave para que uma mulher se sinta bem é ter coragem e estar em harmonia com seu corpo, possuindo *rete wewyi* (corpo leve) e *rete mbaerete* (corpo forte), ou seja, um corpo forte emocionalmente. Ademais, ter coragem significa não maltratar o próprio corpo, respeitando as normas de cuidado com o mesmo (BENITES, 2018, p. 71-72). A experiência pessoal de Sandra Benites que foi acompanhando a sua avó nas tarefas dela, principalmente as de parteira, que ele se tornou *kunhã py'a guasu* (mulher com sentimento de coragem).

A história de *Nhandesy 'Ete* evidencia que o corpo das mulheres é considerado diferente em seu próprio contexto, uma vez que na ordem social Guarani o corpo é a relação com o outro e é essencial para a construção da sabedoria. Com essa visão, os homens devem ouvir e entender que as mulheres sempre fizeram parte deles, mas possuem corpos distintos. Por conseguinte, respeitar uma mulher implica em respeitar seus princípios, já que a mulher é a base do ser humano. Para os Guarani, é imprescindível respeitar o *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, a fim de equilibrar o movimento do lugar, o que exige a escuta do outro. O *arandu*, conhecimento dos Guarani, demanda cuidado com o outro, pois cuidar bem do outro significa cuidar de si próprio, visto que a ação de um indivíduo reflete no outro involuntariamente numa comunidade. Consequentemente, não é possível pensar em termos individuais, segundo Benites (2018, p. 6).

Benites (2018) destaca que o conhecimento da mulher Guarani é crucial para a manutenção do sistema Guarani. Esse conhecimento está relacionado à terra e às plantas, uma vez que *Nhandesy* é considerada uma divindade ligada à terra e o território dos Guarani é construído a partir de sua história. A autora ressalta que as condições de vida dos Guarani, do “bem viver”, estão relacionadas a normas ou regras derivadas de *Nhandesy 'Ete*, o que torna as mulheres Guarani protagonistas de sua própria história. Quando as mulheres falam da história de *Nhandesy*, geralmente se emocionam, como se estivessem vivenciando a experiência, pois o drama vivido por *Nhandesy* ainda está presente nos sentimentos das mulheres, principalmente nas xamãs.

Dessa forma, a autora enfatiza que “a força das mulheres está no canto, no encontro entre as mulheres e no carinho que elas recebem no lugar de convívio entre elas” (BENITES, 2018, p. 80). Para que esse conhecimento continue forte e os corpos das mulheres permaneçam saudáveis, é necessário que elas tenham voz e lutem pelos seus direitos igualmente, desde o exercício do diálogo, para caminhar lado a lado com os homens, mas em um espaço adequado de acordo com o *teko* das mulheres, e não em um espaço criado exclusivamente para homens. A história de *Nhandesy* demonstra, que a relação com a terra e as plantas é essencial para a continuidade do sistema Guarani, e essa relação deve ser respeitada para que o sistema possa continuar forte. (BENITES, 2018, p. 65).

Assim com para as mulheres Guarani, também para a ANMIGA (Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade), é na soma de corpos, vozes e espiritualidade que a *rede* das mulheres indígenas se fortalece.

Valdelice Veron (2018), pesquisadora indígena Guarani e Kaiowá, conduz uma etnografia indígena que enfoca a perspectiva feminina Kaiowá em seu trabalho "Modo de Viver

da Mulher Kaiowá", ou "*Tekombo'e Kunhakoty*". Na cultura Kaiowá, a *nhandesy* é a figura de liderança religiosa e guia espiritual, responsável por acessar e comunicar-se com o mundo divino. É a sabedoria e o poder dessa liderança que orientam os "conhecimentos voltados para a mulher" (VERON, 2018, p. 9). Veron relata que, quando sua mãe nasceu, sua avó sabia que ela seria uma *nhandesy*, uma *maxuyppy* (fonte da família/autoridade social/divindade). Desde a infância sua mãe passou por uma série contínua de ensinamentos, incluindo práticas de preparação com ervas medicinais, remédios tradicionais, preparação de alimentos e histórias. Tudo isso para ser submetida ao ritual *kunhãkoty*, o rito da primeira menstruação, quando ela tinha 12 anos de idade.

O ritual *kunhãkoty* é de máxima importância para as mulheres Kaiowá, especialmente para aquelas que se tornarão *maxuyppy*. É uma prática que engloba diversos ensinamentos, prescrições e saberes que estão intrinsecamente ligados à vida das mulheres Kaiowá. Elas são vistas como guardiãs dos conhecimentos e da dinâmica social que mantém o território vivo, responsáveis por transmitir os ensinamentos Kaiowá. Assim, o *kunhãkoty* representa um momento crucial para que as mulheres possam aprender e compreender seu papel na construção do coletivo Kaiowá, através de trocas de saberes entre elas (VERON, 2018, p. 22-25).

A autora, com base na memória e narrativa de sua mãe, ressalta que os ensinamentos relacionados à mulher Kaiowá são pautados em princípios que formam a base do ritual *kunhãkoty*. Dentre eles, destacam-se o *Tekomarane'y*, que significa uma vida sem mal, em uma terra sem mal, dependente do viver sob a orientação da *Nhandesy*, e o *Tekonhẽ'ẽmba'ekuaa*, que é uma vida baseada no conhecimento da realidade e da palavra sagrada. Esses ensinamentos são passados pelas anciãs Kaiowá, que ensinam a ética Kaiowá sobre o certo e o errado, a maneira de se relacionar com os seres, o respeito ao outro e saber falar na hora certa (VERON, 2018, p. 32-33).

Com base nos ensinamentos sobre a cosmovisão Kaiowá que aprendeu com sua mãe *Nhandesy* Julia, Veron (2018) relata a importância da mulher na preservação da vida nos *tekoha*.

De acordo com a narrativa, antes do tempo, diversas divindades já existiam, incluindo seres das divindades masculinas (*xiru*), femininas (*gwaxãs*) e o ser supremo sem gênero definido (*Xiru Hyapugwasúva*) juntamente com sua metade, *Jekoakui* (uma *Nhandesy*). *Jekoakui* recebeu uma bolinha do tamanho de um amendoim, presente de *Xiru Hyapugwasúva*, e a observava com grande atenção. Ela colocou pequenos presentes no *yvy* (terra), os mexeu e os esticou. 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, incluindo árvores, frutas, ervas de remédios, raízes e folhagens (VERON, 2018, p. 25-28).

Ao compartilhar a cosmovisão, Veron (2018) busca destacar a força, envolvimento e sabedoria da mulher Kaiowá, responsável pela criação da vida, da terra e do território em que os Kaiowá habitam. São as mulheres que mantêm a vida nos tekoha, onde as *maxuypy* e *nhandesy* têm um papel fundamental na manutenção da sociabilidade e das relações como Kaiowá, mesmo diante das novas demandas e conflitos enfrentados. São elas que possuem o conhecimento e a força transformadora que permitem manter o ser Kaiowá vivo. Por esse motivo, a mulher Kaiowá grita ao mundo: "Terra, Vida, Justiça e Demarcação!" (VERON, 2018, p. 28).

A professora/pesquisadora indígena Pankararu, Elisa Ramos (2020), retrata em sua obra a vivência com mulheres Pankararu no cotidiano da aldeia. Ela destaca que, atualmente, as mulheres são designadas como lideranças, mas que no contexto Pankararu tradicional, elas eram reconhecidas como mulheres de notoriedade. Essa designação abarca dois principais sentidos: o de liderar atividades coletivas e orientar pessoas. Entre elas, estão as mulheres da tradição, que são consideradas grandes líderes espirituais. Seus corpos são meios através dos quais seres encantados atuam em processos de cura. Essas mulheres são guardiãs de saberes tradicionais e algumas possuem conhecimento de rituais e cantos que permitem o contato com encantados. Suas sabedorias são consideradas dádivas fornecidas por seres sagrados e/ou pela mãe natureza, e é com base nessas capacidades que possuem, que recebem reconhecimento coletivo e orientam as demais pessoas (RAMOS, 2020).

Elisa Ramos (2020), descreve a importância das mulheres Pankararu na liderança das atividades coletivas e no direcionamento das pessoas, evidenciando a relevância das mulheres de notoriedade na tradição Pankararu. Estas mulheres são reconhecidas como grandes líderes espirituais e guardiãs dos saberes tradicionais, possuindo conhecimentos em rituais e cantos que possibilitam o contato com seres encantados. De acordo com Ramos (2020), tais sabedorias são consideradas dádivas sagradas e permitem o reconhecimento coletivo e orientação das demais pessoas.

A autora destaca também que as fontes de água são consideradas espaços sagrados para o povo Pankararu, sendo locais educativos que possuem uma significativa importância cultural. Há fontes de água específicas para mulheres, cuja água é considerada a melhor para beber e é referência para rituais de cura. Tais fontes estão localizadas em áreas que são vistas como palácios dos encantados, seres sagrados que possuem uma estreita relação com o povo Pankararu. Ramos (2020) ressalta a importância da identificação e reconhecimento desses seres

sagrados na forma feminina, destacando a percepção de que mulheres também são seres divinos e que, no mundo dos mistérios espirituais, a essência feminina possui o mesmo valor dos seres sagrados masculinos.

Por sua vez, a antropóloga indígena Baniwa, Braulina Aurora (2018), discorre sobre a importância do território para as mulheres indígenas Baniwa, a partir de suas vivências. Ela enfatiza que, embora as mulheres tenham conquistado espaços para além do território, como na política, ainda existem desafios relacionados à invisibilidade da luta pelo território e dos lugares sagrados das mulheres na manutenção dos conhecimentos tradicionais.

Braulina Aurora ressalta a importância do respeito à natureza e aos seres espirituais como uma ordem social de lugares sagrados, que está intimamente relacionada com a formação e cuidado do corpo da mulher Baniwa. O cuidado com a higiene do corpo envolve o conhecimento da origem, história e costumes do povo, bem como o rigoroso cumprimento de regras que permitem sobreviver na natureza sem prejudicá-la e sem prejudicar o corpo, mantendo o sagrado vivo (AURORA, 2018, p. 37-47). Dessa forma, as mulheres possuem um papel fundamental como mediadoras nesse processo, pois se relacionam com seres invisíveis e com o território, que é essencial para a continuidade do seu povo.

Além disso, em outro contexto indígena, o Karipuna, a pesquisadora Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2019) descreve a formação do ser feminino Karipuna, que também está relacionada às relações entre humanos e não humanos. A autora destaca a importância do *djispoze* (menstruação), que corresponde às classes de idade das *jonfi* (moça) e *fam* (mulheres), para a formação do ser feminino. Uma *jonfi* ou *fam* menstruada que se banhar em um rio pode engravidar de um *karuãna*, que são pessoas que vivem no Outro Mundo e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar. Eles são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Nesse caso, o *djispoze* “proporciona uma espécie de fecundação automática” (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2019, p. 421), que não pressupõe intercursos sexual entre *jonfi/fam* e *karuãna*. É por meio desse contato que os filhos de seres do Outro Mundo e os pajés xamãs são gerados. Assim, as mulheres têm uma importância fundamental para o xamanismo Karipuna, pois são seus corpos que, fecundados automaticamente por *karuãnas*, geram aqueles que virão a ser pajés xamãs.

Quando escrevo sobre o protagonismo e o empoderamento das mulheres Kaingang (SCHILD, 2020), com base em nossas memórias e nas redes formadas por nossas mães Kaingang (*mynh si*), considero que as mulheres desempenham um papel central, opondo-se à lógica superficial que as caracteriza como desprovidas de "poder político", presente em grande parte da literatura sobre os Kaingang. Sigo afirmando que as relações e o que ocorre na esfera

"doméstica" transcendem essa lógica superficial que as vê como secundárias, bem como pela consideração de que, nos contextos de guerra, os registros históricos apontam a participação das mulheres Kaingang como guerreiras. Além disso, identifico que as mulheres Kaingang constroem uma rede por meio de laços afetivos (que podem ser sanguíneos ou não), permitindo muitas trocas, inclusive articulações de ideias que, por vezes, formam a base do que os homens defendem em outros contextos, inclusive das reuniões de lideranças nas comunidades. Portanto, as relações entre mulheres são caracterizadas por *reciprocidade*, tratando-se de conexões entre as mulheres Kaingang (SCHILD, 2020).

A cosmovisão Guarani inclui a figura feminina da "mãe verdadeira", conhecida como *Nhandesy*, como base fundamental na construção do território e do modo de vida deste povo. Além disso, a *Nhandesy* é vista como uma liderança religiosa e guia espiritual, responsável por manter a conexão com o mundo divino e por transmitir a sabedoria e o poder que sustentam o *tekoha*.

A palavra sagrada é repassada pelas anciãs e é essencial para uma vida sem mal. As mulheres da tradição Guarani também são reconhecidas como veículos para processos de cura que são interpelados por seres encantados em lugares sagrados que comportam a essência feminina sagrada.

O cuidado com os corpos é fundamental para manter o sagrado vivo e manter o equilíbrio entre os mundos. As mulheres desempenham um papel importante na continuidade da pajelança, através do contato entre corpos femininos e seres encantados.

As redes de solidariedade entre mulheres também são vistas como uma forma de poder político. As narrativas dessas pesquisadoras indígenas destacam o protagonismo feminino em termos de sabedoria feminina sagrada, relações entre mulheres, mulheres e a terra, mulheres e ancestrais/encantados. Essas descrições são centradas em relações outras que não somente a relação heterossexual entre homem e mulher.

Existem conexões significativas entre as escritas das pesquisadoras indígenas mulheres citadas e a atual mobilização feminina indígena. Por meio de suas descrições, que refletem suas experiências e as cosmologias de seus povos, elas enfatizam diferentes nuances do feminino, como criação, cuidado, cura, xamanismo e poder político, que requerem manutenção contínua. Dessa forma, suas narrativas como pesquisadoras indígenas também demonstram como modos de ser e estar no mundo estão intrinsecamente ligados à forma como as ações humanas ocorrem "na presença" e em relação a outros (humanos e não humanos).

Como discutido anteriormente, as marchas representam outra forma de luta em busca de equilíbrio, com destaque para o poder e protagonismo feminino. Isso não implica em busca

por igualdade, mas sim na busca por uma atuação semelhante, de forma a serem respeitadas e terem seus "chamados" atendidos em prol do bem comum. Segundo Ramos (2019), quando as mulheres indígenas se colocam a disposição de seu povo, elas entregam seus corpos para a luta, o que implica na passagem do corpo individual para o corpo-território. Dessa forma, ao entregarem seus corpos para a luta, elas trazem consigo o território sagrado de seus povos e antepassados, tornando-se lideranças femininas indígenas.

Durante as marchas, foram consolidadas algumas expressões que se tornaram recorrentes. Uma delas é a expressão "as primeiras", que se refere à maneira pela qual nós, lideranças femininas indígenas, nos referimos às nossas presenças, algo que pude observar desde a primeira marcha com as repetidas afirmações de que as mulheres indígenas foram e são as primeiras no Brasil. Ao longo do período de pesquisa, notei que, ao lado da expressão "as primeiras", também passaram a figurar as expressões "originárias da terra" e "guerreiras da ancestralidade". Essas expressões têm sido fortemente empregadas desde o evento de criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), em 8 de março de 2021, cujo lançamento se deu na ocasião em que suas lideranças decidiram, nas palavras de Sonia Guajajara, demarcar o Dia Internacional da Mulher, 8 de março, com um evento exclusivo para mulheres indígenas, o "Março das originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena". Um ano depois, em 8 de março de 2022, reafirmei em live das Mulheres que "originárias" se refere às forças ancestrais que nos acompanham, e apontei como exemplo o projeto ReflorestarMentes, que é protagonizado por nós mulheres indígenas e que enfoca os saberes e tecnologias das originárias da terra.

Figura 18 – Projeto Reflorestar Mentas



Fonte: ANMIGA (2023)³³.

Tenho observado que as expressões "as primeiras", "originárias da terra" e "guerreiras da ancestralidade" são utilizadas pelas inúmeras lideranças femininas indígenas como uma forma de autodesignação, tendo dois sentidos principais. Primeiro, é uma maneira de reconhecer a presença histórica das mulheres indígenas e subverter a violência do contato colonial, enfatizando a ocupação do território brasileiro anterior ao contato. Temos pensado e percebido processo de reterritorialização e um novo modo de habitar esses lugares, promovido

33 ANMIGA. Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Manifesto Reflorestarmentes: Reflorestarmentes de Sonhos, Afetos, Soma, Solidariedade, Ancestralidade, Coletividade e História. *Anmiga* [online]. 2023. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acesso em: 4 jun. 2023.

por uma retomada e novos encontros nas trajetórias das lideranças mulheres. Essa direção indica que as mulheres indígenas nunca deixaram de construir seus mundos e mantêm relações matripotências com a terra e a ancestralidade, ouvindo o chamado da terra como um chamado à (re)criação da vida e dos mundos indígenas. A política da presença e o que ela representa se encontra nesse lugar, não como "um impulso de conservação" ou "uma política de identidade", mas sim como uma "prática criativa" de retorno ao feminino.

Figura 19 – Mulheres indígenas ocupam Brasília para reflorestar mentes



Fonte: ANMIGA (2023).

É necessário mencionar que nós, as que estamos na organização dos eventos nacionais como as marchas, são referidas como mulheres que conectam o chão da aldeia com o chão do mundo, criando pontes entre os conhecimentos locais e aqueles adquiridos em outros espaços que frequentam. Conforme mencionado nos capítulos anteriores, há um entendimento consensual de que a chegada dos não indígenas impôs um sistema de gênero colonial, que resultou em desigualdades e violências de gênero que são inquestionavelmente presentes nos contextos indígenas atuais. Portanto, é fundamental perceber isso como um ponto de partida para a circulação discursiva do gênero como uma estrutura teórico-política, que é parte constituinte de narrativas em eventos femininos indígenas.

O processo de empoderamento das mulheres indígenas está relacionado com a busca por subverter as mazelas causadas pela colonização, por meio das lutas ancestrais e dos protagonismos femininos indígenas. Esse processo é fortemente vinculado à presença ancestral

e seus efeitos no empoderamento, o que demonstra que as mulheres indígenas não são meras receptoras das noções do pensamento ocidental. Além disso, a maior inserção das mulheres indígenas em espaços fora dos territórios, como universidades, política institucional e movimento indígena, tem relação com o aumento de eventos e ações protagonizadas por elas, o que contribui para a emergência de um modo singular de fazer política e dos delineamentos próprios que as mulheres trazem ao mundo político.

Neste aspecto, as diferenças que singularizam o modo de luta das mulheres indígenas parecem brotar das relações entre as presenças que compõem a coletividade política das marchas (corpo, ancestralidade, terra e cuidado). É relevante destacar que essas conexões entre presenças, que são manifestadas nas ações e narrativas das mulheres indígenas, apontam para o estabelecimento de agência política a outros seres, sejam humanos ou não humanos, e, com isso, questionam certas divisões modernas, como cultura e natureza, bem como outras divisões que se baseiam nelas. Fabiana Maizza e Suzane Vieira (2018, p. 11) destacam que romper com a divisão cultura e natureza é o primeiro passo para liberar uma multiplicidade de seres humanos e não humanos excluídos do domínio da política.

A partir das marchas e narrativas das lideranças, é possível perceber a criatividade feminina indígena. No documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, as mulheres indígenas afirmaram a necessidade de retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino em sua luta. No entanto, elas enfatizam que isso não significa atribuir uma essência ao homem e à mulher, pois essa prática é vista como uma forma de machismo, trazido pelos europeus. Para elas, esse retorno representa uma busca por contrapor e problematizar as práticas cotidianas e as formas de organização política contemporâneas entre os indígenas, trazendo reflexões críticas. Uma das formas de avançar nesse sentido é dialogando e fortalecendo a potência das mulheres indígenas, retomando valores e memórias matripotentes e, assim, promovendo avanços nos pleitos sociais relacionados ao território.

Com o intuito de ressaltar as implicações do papel das mulheres na vanguarda feminina, apresento a discussão a aula pública da disciplina intitulada "Feminismos descolonizados: pensadoras indígenas latinoamericanas", promovida pela Faculdade de Educação da UFRG. A palestra em questão recebeu o título de "Feminismos descolonizados: mulheres kaingang, memórias e lutas", onde fui a pesquisadora convidada. Um dos principais tópicos abordados por mim se referiu às mudanças recentes observadas em relação à formação de líderes femininas indígenas e à importância do seu protagonismo. Nomeei essas mudanças como um processo de reformulação e recuperação de conceitos acerca da identidade indígena.

Na minha visão de pesquisadora, onde sou também liderança feminina indígena e estudiosa dos movimentos de mulheres indígenas, são as mulheres indígenas que estão buscando a reconexão com valores ancestrais, que fomos obrigadas a adormecer. Esse processo de reformulação é algo novo, uma vez que historicamente os indígenas se concentravam em disputas conceituais com não-indígenas, seja na academia, na formulação de políticas públicas ou em outras esferas de poder. Contrariamente, com o avanço do protagonismo político das mulheres indígenas, está ocorrendo uma recuperação do papel essencial da identidade indígena, pois somos nós que estamos em busca dos elementos fundamentais dos modos de vida indígenas que foram "adormecidos" durante o processo de colonização.

Um exemplo do efeito deste processo foi a imposição da cultura do cacicado pelo SPI, a qual tenho criticado apontando que não existia a figura do cacique na cultura Kaingang. Além disso, destaco a importância das mulheres indígenas dentro das estruturas sociais indígenas, subvertendo a noção de que seu papel se restringe ao âmbito doméstico, desde minha pesquisa na graduação. Essa percepção também foi compartilhada por Nyg Kaingang durante o painel das mulheres no ATL Online (2020), que reconheceu as mulheres como as principais construtoras do movimento Kaingang, tanto sociopolítico, sociocultural quanto socioeconômico. A liderança Alessandra Munduruku afirmou durante a live de lançamento da ANMIGA que a força dos homens vem das mulheres, enquanto Cristiane Pankararu destacou a orientação das mulheres aos homens na preparação para a 2ª marcha no acampamento "Luta pela Vida". Todos esses exemplos ressaltam a importância do protagonismo das mulheres indígenas e seu papel na reconexão com os valores ancestrais da cultura Kaingang.

Com o avanço do protagonismo feminino, tornou-se evidente a importância da força e sabedoria sagrada da mulher indígena, bem como suas interações com outros seres não humanos em um novo modo de luta que valoriza a escuta e o cuidado para preservar a vida. Parte da retomada de elementos fundamentais parece estar relacionada ao que é denominado como valores e memórias matripotentes. Nesse contexto, a referência a matripotência ressoa com a valorização do feminino e de tudo que ele representa, incluindo a força e a sabedoria sagrada feminina, bem como as relações entre mulheres, mulheres e a terra, mulheres e a ancestralidade. Isso também implica em um retorno ao feminino como criação, cuidado e cura, que são ações essenciais para a manutenção dos modos de ser indígenas, em um conhecimento que parece ser compartilhado principalmente entre mulheres e que é proposto para ser estendido ao campo da luta política. Isso sugere que o poder e protagonismo feminino não são simplesmente novidades que surgem a partir do contato com a política ocidental e das teorias de gênero, embora possam adquirir novas formas nesse encontro.

Durante o evento online ocorrido em 8 de março de 2022 intitulado "8M Indígena - as primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade", mencionei a importância da carta das originárias, um documento lançado pela ANMIGA no mesmo ano e que estabelece os princípios da articulação. A carta representa a presença das mulheres originárias e nos definimos na expressão "nós somos porque somos". Além disso, essa afirmação se complementa com o fato de que as mulheres originárias são a própria terra, sementes plantadas na terra e biomas, em conexão com rios e matas, mobilizadas e politizadas pela ancestralidade, o que as torna inseparáveis umas das outras.

Nesse contexto, é notável que as criações das mulheres incluem uma perspectiva baseada nas experiências de nossas ancestrais, as quais, através da valorização e manutenção da sabedoria feminina sagrada, permitiram-nos chegar até os dias atuais. Como mencionado por Brulina Aurora Baniwa (AURORA, 2018), se as avós dessas mulheres sofreram com a violência do silenciamento, hoje elas ocupam espaços para dar visibilidade e protagonizar a continuidade das práticas milenares de seus povos. Esse aspecto também se estende à política, demonstrando sua capacidade de resgatar o encanto pela política, por meio de discursos, movimentos e fluxos que incorporam o vínculo com a terra e com os ancestrais, apesar dos inúmeros esforços em se destruir os mundos indígenas. Dessa forma, as mulheres investem continuamente em retomadas para (re)construir esses mundos.

Ainda, as criações políticas das mulheres indígenas nas marchas refletem uma luta ancestral que conecta o passado e o futuro no presente. Esse movimento não se trata da "fumaça das bruxas queimadas" (STENGERS, 2017, p. 8), mas sim de toda a violência colonial que as ancestrais foram submetidas e do silenciamento que foi imposto, como uma tentativa de apagar os nossos conhecimentos milenares. Quando o poder feminino é colocado em primeiro plano e trabalha para equilibrar a política indígena, parece ser uma forma de retomada e retorno ao feminino. Dessa forma, o efeito criativo das ações políticas dessas mulheres revela uma luta não só pela terra como território físico, mas também uma retomada existencial (SZTUTMAN, 2017; GIBRAM, 2021). Essa retomada envolve a conexão com as matripotências comunitárias, com modos de ser e viver, e com a palavra da mulher. Além de lutar, as mulheres promovem festas, rituais, cantos e danças, movimentam seus corpos, cultivam alimentos e bebem água limpa e nadam em rios que não estejam mortos ou poluídos.

Nessa linha de pensamento, é fundamental destacar a importância da noção de mãe terra e sua relação com uma "entidade-mãe primordial", conforme narrativas femininas Guarani. Estamos conectadas por meio desse espírito ancestral de nossa mãe terra. A mãe terra é aquela que nos abriga e dá vida, vida que também gestamos em nossos corpos, dando vida a

tantas outras. Isso também implica em um aspecto do feminino, com uma "maternidade compartilhada" que se baseia na terra como entidade materna ancestral. Se analisarmos essas reflexões apenas em consonância com abordagens dominantes, que evocam uma maternidade biológica, natural e dentro da perspectiva da heteronormatividade e do binarismo, poderíamos pensar em uma reiteração do essencialismo do feminino. No entanto, não é essa a direção indicada pelas criações políticas das mulheres indígenas.

A autora Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016) propõe a "suspensão" do sistema colonial de gênero e da centralidade na relação heterossexual entre homem e mulher, mostrando a importância de outra categoria sócio-espiritual para a organização social iorubá, traduzida frequentemente por mãe, mas que transcende a noção ocidental de maternidade generificada. Ela apresenta a noção de matripotência, que inclui poderes materiais e espirituais derivados do papel procriador da *Ìyá*, entidade materna sócio-espiritual cocriadora. Outra ideia interessante é a de força matricomunitária, derivada de estudos afrocêntricos (RIBEIRO, 2020), onde o poder do feminino envolve a capacidade de gerar e gerenciar não apenas a vida, mas também a organização comunitária em diversos aspectos, conferindo à mulher uma força matrigeradora e matrigestora da comunidade (RIBEIRO, 2020). É importante ressaltar que essa abordagem é uma sugestão que implica em uma leitura entre mundos muito distintos e complexos (indígenas e afrocêntricos). Além disso, a ideia de uma aproximação com a terra como "entidade materna primordial" é discutida em diálogo com o trabalho de Sandra Benites (2018) no contexto Guarani, mas também existem outras maneiras de interpretar a noção de terra, como Apurinã e Oliveira (2019) apontam em relação ao contexto Kaiowá, onde a terra é considerada uma parente e estabelece-se um "parentesco" com ela, não necessariamente em um sentido centrado em entidade materna.

De toda forma, é importante notar que nas criações políticas das mulheres indígenas, as presenças que trazemos para a política remetem a um poder feminino que evoca tanto o poder de criação quanto o poder de cuidado. Essas perspectivas sobre criação e cuidado não têm como norte a relação heterossexual entre homem e mulher e a reprodução, mas evocam outras relações entre mulheres, entre mulheres e a terra, e entre mulheres e seus ancestrais, relações mediadas por uma escuta que é também corporal. O poder de criação é percebido a partir da entidade-mãe primordial, como na figura mítica Guarani, e também quando se referem às mulheres como guardiãs da vida, com uma força e sabedoria feminina sagrada que implica conhecimentos e práticas compartilhadas entre gerações de mulheres, capazes de manter e sustentar a vida. É nesse contexto que tenho localizado a própria articulação que criamos no

presente, a ANMIGA, considerada como uma vida que também foi gestada e parida pelos úteros das mulheres que já se tornaram ancestrais.

Figura 20 – II Marcha das mulheres indígenas



Fonte: ANMIGA (2023)³⁴.

Ademais, a figura da mãe terra é considerada uma entidade materna que tem o papel de cuidar, conforme mencionado por Cristiane Pankararu, e agora cabe a elas lutar pela preservação dela quando ela pede ajuda. O cuidado é, portanto, uma forma de ação que ocorre também no âmbito das relações interpessoais, como observado na 2ª marcha, influenciado por outras formas de vida que não são humanas, um cuidado *com*.

Em relação às criações políticas, podemos afirmar que elas estão voltadas para o resgate do poder de cuidado feminino, uma ação concreta que não é exclusiva dos corpos femininos aptos a gerar, mas uma ação coletiva que abrange tanto seres humanos quanto não humanos dispostos a cuidar, uma potência política diante dos desafios impostos, como o chamado da terra.

34 ANMIGA. Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade. Marcha das Mulheres Indígenas. *Anmiga*. 2023. Disponível em: <https://anmiga.org/marcha-das-mulheres/>. Acesso em: 4 jun. 2023.

Figura 21 – II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas



Fonte: ANMIGA (2023).

Desta maneira, as criações políticas das mulheres indígenas estabelecem diálogos com o conceito de gênero como estrutura teórico-política, principalmente quando consideramos que as lideranças femininas indígenas são mediadoras entre a realidade da aldeia e a realidade do mundo, e que fazem referência às desigualdades e violências geradas pelo sistema de gênero colonial imposto nos territórios indígenas. Quando necessário, as lideranças se apropriam de conceitos ocidentais como o de gênero, mas sempre os indigenizam, como frequentemente afirmado por Célia Xakriabá. De qualquer forma, é importante destacar que a condição indígena é um aspecto central da identidade política das mulheres indígenas, pois a luta das mulheres indígenas tem raízes na ancestralidade feminina indígena e nas demandas coletivas dos povos indígenas, como tenho afirmado. Além disso, a principal bandeira de luta das mulheres indígenas é a defesa da terra, já que a terra significa vida.

Figura 22 – Participantes da II Marcha das Mulheres Indígenas acompanham julgamento do ‘Marco Temporal’, na Funarte



Fonte: ANMIGA (2023).

Em acordo com as afirmações de Primo dos Santos Soares (2021), é notável que, apesar de haver diálogos entre as indígenas mulheres e os movimentos feministas, estas não são contempladas da mesma maneira que pelos movimentos originários – aqueles que têm suas raízes nos territórios e nas culturas. É nesses movimentos que as indígenas mulheres se mobilizam “pelos existências e resistências de nossos corpos-territórios”, uma luta que vem antes de qualquer outra. Célia Xakriabá afirmou durante a 2ª marcha que a marcha das mulheres indígenas existia antes mesmo de haver um movimento social, pois é um movimento tradicional e ancestral, que atacou todas as mulheres quando a terra foi atacada.

Hoje a nossa organização construída por nós, indígenas mulheres, é definida como movimento ancestral, tradicional e social, conforme a carta de princípios da ANMIGA, e nos autodefinimos como as primeiras/originárias da terra/guerreiras da ancestralidade. Isso se dá porque nos referenciamos nas coletividades indígenas e somos guiadas pela força e sabedoria provenientes de ancestralidades femininas indígenas.

Nossas lutas têm raízes ancestrais e nossas potências políticas se conectam à terra. As presenças evocadas anunciam que o chamado é, antes de tudo, pela (re)criação da vida e dos mundos indígenas. Nas Marchas, institui-se uma política da presença porque nossos corpos

gritam, cantam, dançam e se movimentam para tornar presente tudo aquilo que compõe nossas lutas e retomadas.

4.4 MULHERES INDÍGENAS: DIREITOS E POLÍTICAS PÚBLICAS

Durante as décadas de 1970 e 1980, as questões relacionadas ao gênero no contexto indígena brasileiro foram discutidas por algumas (poucas) lideranças femininas. Essas mulheres se destacavam e eram acolhidas nas campanhas por direitos humanos como vozes das comunidades e povos indígenas do país, muitas vezes transitando pela Fundação Nacional do Índio (Funai) ou atuando em seus espaços de origem. Algumas dessas lideranças também tiveram a habilidade e a coragem de se fazer ouvir em instâncias como o Congresso Nacional, o meio indigenista não-governamental, ministérios e secretarias estaduais, além de agências de cooperação internacional como a Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento (NORAD), Oxfam, Cooperação Técnica Alemã (GTZ) e o Departamento para o Desenvolvimento Internacional do Reino Unido (DFID), entre outras.

À medida que participavam das discussões e das campanhas reivindicatórias mais amplas dos indígenas em relação ao Estado brasileiro, como o direito territorial, à saúde, à educação escolar adequada, ao controle e à autodeterminação sobre os recursos naturais e à biodiversidade localizada em seus territórios, as mulheres indígenas passaram a apresentar novas pautas e preocupações. Isso enriqueceu o debate interno do movimento indígena, trazendo avaliações e demandas específicas de suas experiências como mulheres. Assim, temas como violência familiar e interétnica, acesso aos meios técnicos e financeiros para a geração de renda, saúde reprodutiva, soberania alimentar e participação das mulheres nas decisões de políticas governamentais foram inseridos pelas mulheres indígenas no seio do movimento indígena e nos espaços de debate e decisão de políticas públicas.

Na década de 1990, ocorreu uma mudança significativa no meio indígena brasileiro, com a institucionalização das demandas por igualdade e respeito às diferenças de gênero. Desde o final da década de 1980, as mulheres indígenas vêm participando de reuniões nacionais e internacionais de forma consistente. Esses espaços de discussão, que reúnem mulheres de diferentes povos, têm contribuído para a troca de experiências e conhecimentos, além de fortalecer as organizações e a capacidade de setores do movimento de mulheres indígenas para participar e exercer o controle social na esfera pública. Durante esses eventos, são discutidos os principais problemas enfrentados pelas mulheres indígenas, seja em suas comunidades, seja nas relações com diversos segmentos da sociedade civil e do Estado nacional brasileiro. As

relações de gênero no meio indígena passaram a ser tratadas propositivamente pelas associações e departamentos de mulheres indígenas, que demandam ações concretas das organizações não governamentais (ONGs) e das agências governamentais e internacionais.

As primeiras organizações de mulheres indígenas surgiram na década de 1980, como a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT). A partir da década de 1990, outras organizações foram constituídas, sendo que atualmente a maior parte delas está localizada na Amazônia. Foi na Amazônia, inclusive, que surgiu o primeiro "departamento de mulheres" no interior de uma organização indígena de abrangência regional. Esse fato ocorreu durante a Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em maio de 2001, em Santarém (PA). Na ocasião, foi reivindicada e aprovada a criação de um espaço institucional específico para as demandas das mulheres indígenas. Foi delegada à AMARN e à Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé (AMISM) a responsabilidade de dar curso a esse processo de articulação que desembocaria em um grande encontro de mulheres indígenas da Amazônia, no qual estaria priorizando o intercâmbio de experiências e o detalhamento dos objetivos e funcionamento do Departamento de Mulheres.

No mês de junho de 2002, o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira foi realizado em Manaus, com o apoio da NORAD. Nesse encontro, o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI) foi legitimado e consolidado como parte da estrutura da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). O DMI surgiu com o propósito de promover e inserir os direitos e interesses específicos das mulheres indígenas dentro do movimento indígena e em demandas por políticas públicas.

A criação do Departamento de Mulheres Indígenas possibilitou o início do processo de articulação entre mulheres e organizações locais e regionais da Amazônia brasileira. Na Região Nordeste, a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) realizou seu primeiro encontro regional de mulheres indígenas, também chamadas de "guerreiras", no início de 2007. Já na Região Centro-Sul, a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN SUL) realizou, no segundo semestre de 2007, seu primeiro encontro regional de mulheres indígenas.

A vontade de mudança tem sido um importante estímulo para as mulheres indígenas. O maior desafio é fortalecer os processos regionais e articulá-los, visando influir nas relações locais e nas políticas públicas. Garantindo a autonomia de organização e definição de

prioridades das mulheres indígenas, a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) poderia ser uma importante aliada.

Em relação à discriminação e violência que ocorrem nas relações conjugais, familiares e intra-étnicas, o relator especial para os Direitos Humanos e as Liberdades Fundamentais dos Povos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen (2007), em seu sexto informe apresentado ao Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas em 2007, abordou a situação das mulheres indígenas e observou que, durante suas missões, teve conversas com várias organizações de mulheres indígenas que denunciaram práticas discriminatórias em relação às mulheres em suas próprias comunidades, como matrimônios forçados, a prática de doar filhas a outras famílias, a frequente violência doméstica, a violação de meninas, o despojo de suas propriedades, o acesso limitado das mulheres à propriedade da terra e outras formas de supremacia masculina e patriarcalismo.

Infelizmente, as mulheres têm poucas oportunidades de denunciar esses abusos perante a lei, e quando o fazem, sofrem incompreensão e pressões fortes em seu meio familiar e comunitário. Em muitos países, as mulheres indígenas têm se organizado para enfrentar essa situação de discriminação e violência de gênero, adotando um enfoque baseado nos direitos humanos. É recomendado que os Estados, a sociedade civil e os organismos multilaterais implementem programas especiais, com recursos suficientes, para a proteção, a defesa e o apoio às mulheres, meninas e meninos indígenas que se encontram nas circunstâncias mencionadas por Stavenhagen (2007).

A questão em discussão é complexa e se torna ainda mais intrincada quando inserida no debate que envolve noções como “direitos individuais” e “direitos coletivos” ou “direitos universais” e “direitos culturais”. É importante tratar essa questão com os devidos cuidados para evitar que se torne mais uma forma de ingerência sociocultural e política nas sociedades indígenas. Rita Laura Segato (2003), que assessorou todo o processo de preparação, implementação e avaliação da Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas realizada em Brasília, observa que o direito das mulheres dos povos indígenas é uma área de múltiplas dificuldades. Após o início do período de contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena sofre todos os problemas e desvantagens da mulher brasileira e ainda enfrenta o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao seu povo, devido ao caráter vulnerável de nossos povos.

Se reclamamos nossos direitos baseados na ordem individualista, parecemos ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e à divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso fragiliza a nossa vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza,

“universais”, e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico. Portanto, a questão que se coloca é como as mulheres indígenas podem lutar pelos seus direitos específicos como mulheres sem que isso prejudique sua luta pelos direitos dos seus povos, e, inclusive, por vezes, os interesses do conjunto da nação, nem seja lesivo para a coesão dos mesmos (SEGATO, 2003).

No artigo "A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas", Suzy Evelyn de Souza Lima e Valéria Paye Pereira (LIMA; PEREIRA, 2008) discutem a tensão existente entre as mulheres em geral e as ativistas dos direitos das mulheres indígenas. Embora as mulheres indígenas admitam que a violência doméstica as afete, elas questionam os efeitos da Lei Maria da Penha em suas comunidades. Os maridos e filhos dessas mulheres serão obrigados a cumprir pena em presídios nas cidades pelo abuso cometido? Além disso, quem irá caçar, pescar ou ajudar na roça?

Diante dessas perguntas, surge a questão sobre qual seria a melhor solução para esse problema. Seria necessário ter uma lei nacional específica? Deveria ser apresentada uma emenda à legislação já existente? Seria necessário promover uma normatização que supra ou infle a Lei Maria da Penha? Como tratar o assunto em contextos interculturais tão distintos como os vivenciados pelos Yanomami na fronteira norte do Brasil e pelos Guarani na Região Centro-Sul do Brasil?

Não existem respostas fáceis nem prontas para essas questões. Portanto, é de extrema importância que o tema seja discutido com as organizações indígenas, em diálogo permanente com os grupos de mulheres organizadas nesses coletivos. Esses grupos têm desenvolvido reflexões e ações voltadas para a promoção e defesa de direitos das mulheres, como a eliminação da discriminação, da violência, o acesso equitativo às políticas sociais ditas universais e o acesso equitativo àquelas destinadas aos povos indígenas de modo geral, ao longo das últimas duas décadas.

No mesmo sentido, a pesquisadora Ela Wiecko (2008), como uma das integrantes do grupo de entidades e pessoas que elaboraram o anteprojeto de lei para estabelecer mecanismos de combate à violência doméstica contra a mulher, convertido na Lei nº 11.340 em 2006, reflete sobre a necessidade de considerar a situação da violência contra as mulheres indígenas praticada no contexto da aldeia, ou fora, por homens do mesmo grupo étnico. Em sintonia com a perspectiva dinâmica da cultura, vislumbra-se a possibilidade de construir alternativas para direcionar a dinâmica comunitária, provocando decisões de autoafirmação e melhorando cada vez mais a vida comunitária e individual.

De maneira geral, constata-se que nós, mulheres indígenas ainda somos quase invisíveis para as políticas públicas no Brasil, apesar dos avanços realizados nos últimos anos no que se refere às políticas sociais. Somente em 2006, pela primeira vez na história das políticas públicas após a Constituição Federal de 1988, foi incluída uma ação específica para mulheres indígenas em um Plano Plurianual (PPA), no programa Identidade Étnica e Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas, sob a responsabilidade da então Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Recentemente, em janeiro de 2007, foi criado um departamento específico para mulheres indígenas no âmbito da FUNAI, com a participação decisiva do Departamento de Mulheres (DMI) da COIAB.

Além da Funai, algumas demandas e necessidades específicas das mulheres indígenas podem ser atendidas, de forma ainda inadequada, pelos ministérios da Saúde (MS), Desenvolvimento Agrário (MDA), Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM). Há, portanto, uma carência na política de atendimento a mulheres indígenas, o que requer medidas concretas para assegurar o reconhecimento e a promoção dos direitos. É importante destacar a necessidade de incluir as mulheres indígenas nas políticas públicas de forma efetiva, garantindo que suas demandas e necessidades sejam adequadamente atendidas em todas as esferas governamentais.

O Ministério Público Federal (MPF), em especial a 6ª Câmara Coordenação e Revisão (CCR), tem sido um importante parceiro na luta pelos direitos indígenas, e tem demonstrado alguma atuação no combate à discriminação e violência contra as mulheres. Contudo, de acordo com o artigo de Ela Wiecko, essa atuação ainda é bastante tímida.

A Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), criada em julho de 2007, também tem desenvolvido esforços nesse sentido, tendo estabelecido uma Subcomissão de Gênero, Infância e Juventude. Esta subcomissão é formada por membros indígenas e do governo mais diretamente envolvidos com as políticas sociais destinadas a essa parcela da população indígena.

No orçamento federal de 2008, as ações voltadas para os povos indígenas foram agrupadas em um único programa: o programa Proteção e Promoção dos Povos Indígenas. Nele, a ação orçamentária específica de "promoção das atividades tradicionais das mulheres indígenas", que passou a fazer parte do orçamento federal em 2006, foi incorporada na ação destinada à "promoção do etnodesenvolvimento em terras indígenas", com cerca de R\$ 20 milhões alocados.

A mobilização recente das mulheres indígenas pode ser atribuída, às barreiras encontradas por nós dentro do próprio movimento indígena, que historicamente tem sido

dominado por homens devido à divisão sexual do trabalho nas sociedades não indígenas, que colonizaram nossos povos e territórios. Além disso, outro fator relevante para compreender tais dificuldades é a evidente limitação do Estado Brasileiro no que se refere ao reconhecimento e diálogo com organizações indígenas em geral, independentemente do seu recorte de gênero.

Por outro lado, a reivindicação mais importante do movimento organizado das mulheres indígenas atualmente é a exigência de que as políticas públicas sejam orientadas por parâmetros que considerem as especificidades locais relacionadas aos diferentes regimes de gênero presentes entre os povos indígenas. A maioria dos projetos de autoria indígena que abordam a questão das mulheres indígenas está associada a temas gerais como educação, artesanato e saúde, entre outros, e são direcionados à "comunidade indígena" como um todo, em vez de se concentrar especificamente nas mulheres indígenas da comunidade.

É desejável que as mulheres indígenas sejam contempladas com mais recursos para suas iniciativas, de modo que possam usufruir plenamente de seus direitos e ser efetivamente priorizadas nas políticas públicas do país.

5 ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA)

A Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) é uma grande articulação de mulheres indígenas de todo o Brasil, com saberes, tradições e lutas que se somam e convergem, mobilizadas pela garantia dos direitos indígenas e da vida dos povos originários. A linha do tempo da ANMIGA remonta ao final do século XX, quando foi criada a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, primeira organização indígena de mulheres a ser registrada publicamente. Desde então, as mulheres indígenas têm sido ativas em movimentos e organizações, participando de conferências e outros espaços de tomada de decisão.

Em 1986, ocorreu a primeira Conferência Nacional da Saúde e dos Direitos das Mulheres, com a participação de mulheres indígenas. Dois anos depois, Quitéria Pankararu foi ativa no processo de Constituinte, enquanto Iracy Cassiano tornou-se a primeira mulher indígena a ser eleita prefeita, em Baía da Traição/PB, em 1990. No mesmo ano, Azelene Kaingang foi a primeira mulher indígena da região Sul a participar de espaços das Nações Unidas.

Em 1994, foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), liderada por Maninha Xukuru Kariri, uma das principais impulsionadoras para a criação da articulação. Um ano depois, foi criado o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI), que visa a promover a participação das mulheres indígenas em todos os espaços de decisão.

Em 2004, ocorreu a primeira Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, que foi palco de importantes articulações, como a Aliança de Parentesco Afro-Indígena. Durante a votação das propostas finais, essas guerreiras sentaram-se lado a lado e juntas aprovaram questões para que fossem consideradas as diferenças culturais dos povos indígenas e reparados os crimes relacionados à escravidão da população. Dois anos depois, foi criada a Lei 11.340/2006, mais conhecida como Lei Maria da Penha, considerada uma importante conquista no combate à violência doméstica e familiar contra as mulheres.

A linha do tempo da ANMIGA reflete a luta das mulheres indígenas por seus direitos e sua participação em todos os espaços de decisão. Desde a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, em 1984, até a Lei Maria da Penha, em 2006, as mulheres indígenas têm estado presentes em movimentos, organizações e conferências, promovendo a conscientização e a mobilização em torno de suas questões e interesses. A ANMIGA é uma referência nacional

que dialoga e está conectada e ramificada com suas bases, fortalecendo toda mulher que esteja à frente de organizações e de situações dentro e fora do território.

A Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) é uma grande articulação de Mulheres Indígenas de todos os biomas do Brasil, que se unem em torno da garantia dos direitos indígenas e da vida dos Povos.

Composta pelas mulheres indígenas originárias da Terra, a ANMIGA é uma articulação política que entende a importância da constante movimentação das mulheres-água nas correntezas das lutas. Somos as sementes das ancestrais, aquelas que possuem o movimento tradicional e ancestral que fortalece e está presente nos territórios-corpo, refletido nos biomas, águas e nas sementes que pintam, adornam e alimentam os corpos.

As mulheres indígenas sempre estiveram presentes nos movimentos: seja em movimentos mais locais no chão do território ou a nível nacional. Parteiras, remedeiras, pajés, lideranças e cacicas, elas são a raiz do Brasil, do útero da Terra e de suas ancestrais. Desde a década de 80 até hoje, as mulheres indígenas estão na linha de frente da luta pelos direitos de seus povos.

A ANMIGA é um exemplo de articulação política que tem como objetivo fortalecer a participação das mulheres indígenas nas lutas pelos direitos de seus povos, promovendo a união e o diálogo entre elas. Com uma visão ancestral e tradicional, a ANMIGA se conecta com as bases para fortalecer toda mulher que esteja lutando por seus direitos. Assim, a ANMIGA reafirma a importância das mulheres indígenas na luta pela preservação de seus territórios e culturas, lembrando que a Mãe do Brasil é Indígena e que o país nunca existiu e nunca existirá sem elas.

5.1 DESAFIOS E CONQUISTAS DA ANMIGA: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E LUTA CONTRA A VIOLÊNCIA

Neste desafio de tecer a tese de doutoramento com as vozes e mãos coletivas e compartilhadas, no reconhecimento das minhas pares que atuam diretamente neste texto, indaguei as mulheres da rede ANMIGA sobre a importância de contar a história da rede das mulheres indígenas, com alguns destaques para eventos importantes em que suas vozes-corpos-espíritos-territórios se somaram à luta do movimento.

Nós entendemos a importância da articulação política, das mulheres-água em constante movimento nas correntezas das lutas. 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.

5.1.1 Histórico da Rede de Mulheres Indígenas

Quadro 2 – Linha do Tempo das Mulheres Indígenas do Brasil para a construção da ANMIGA. Momentos importantes para nós mulheres indígenas

1984	Criação da primeira organização indígena de mulheres registrado publicamente. Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro. (Fonte: ISA).
1986	1ª Conferência Nacional da Saúde e dos Direitos das Mulheres (I CNSDMu) com participação de mulheres indígenas.
1988	Quitéria Pankararu, mulher indígena ativa no processo de Constituinte.
1990	Baía da Traição (PB) elege a primeira mulher indígena Iracy Cassiano como prefeita do município.
1992	Eco Rio 92, no intuito de proteger as florestas e os nossos territórios dos empreendimentos, Hidroelétricas, rodovias, mineração; Mulheres Indígenas na linha de frente das discussões com os parentes e o governo – Eliane Potiguara, Andila Kaingang.
1994	APOINME: Maninha Xukuru Kariri foi a primeira a coordenar a organização, sendo uma das principais impulsoras para criação da articulação.
1995	Criação do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI).
2004	<ul style="list-style-type: none"> ● APOINME: Maninha Xukuru Kariri foi a primeira a coordenar a organização, sendo uma das principais impulsoras para criação da articulação. ● Primeiro Acampamento Terra Livre (ATL) – a luta pela demarcação dos territórios indígenas, proteção dos territórios, preservação da Floresta em pé. ● 1ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres.
2005	<ul style="list-style-type: none"> ● Criação da Articulação dos Povos Indígenas (APIB); ● Criação da Organização de Mulheres Indígenas, do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia (SITOAKORE).
2010	<ul style="list-style-type: none"> ● Criação da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) : A UMIAB foi criada em 2010 e registrada oficialmente em 2013. Concentrou seus esforços em dois campos de atuação: discussões,

	<p>elaboração e negociações de projetos e participação na agenda de luta do movimento indígena. Apoia, soma e está ao lado das lutas das comunidades e organizações indígenas, principalmente na luta pela terra, autossustentação, saúde e educação.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) no Ministério da Saúde (MS)
2012	Implementação da Lei de cotas no Brasil.
2015	Realização do Projeto Voz das Mulheres Indígenas - ONU Mulheres
2016	<ul style="list-style-type: none"> ● 4º Conferência Nacional de Políticas para as mulheres; ● Plenária das Indígenas no ATL
2017	<ul style="list-style-type: none"> ● Presença das Mulheres Indígenas no Fórum Permanente da ONU. ● Fórum das Mulheres Indígenas no ATL.
2018	<ul style="list-style-type: none"> ● 1º Assembleia Nacional das Mulheres Indígenas dentro da programação do ATL; ● Candidatura de mulheres indígenas no pleito eleitoral: Sonia Guajajara, a copresidenta na chapa com Guilherme Boulos; Telma Taurepang, para o senado; Joênia Wapichana, eleita deputada federal; Ingrid Satere-Mawé, candidata ao governo do estado em SC; Kerexu, candidata a deputada federal em SC; Chirley Pankara, eleita codeputada estadual em São Paulo na bancada ativista. O empoderamento foi um dos resultados esperados do projeto Voz das Mulheres Indígenas, isso se refletiu nas eleições de 2018 com as candidaturas. A luta pelas florestas e pelos biomas se apresenta como a única possibilidade de continuidade da vida no planeta.
2019	<ul style="list-style-type: none"> ● 2ª Assembleia das Mulheres Indígenas durante o ATL e construção coletiva da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas; ● 1ª Marcha das Mulheres Indígenas - “Território Nosso Corpo, Nosso Espírito”; ● Dezembro - Marcha Mundial pelo Clima, COP 25 em Madrid. A maior delegação de Mulheres Indígenas em um evento internacional.
2020	<ul style="list-style-type: none"> ● Março: elaboração do Projeto da Jornadas das Mulheres Indígenas pelos Biomas Brasileiros. (não executado em função da pandemia). ● Abril - Participação das Mulheres Indígenas no ATL virtual; ● Agosto - assembleia virtual das Mulheres Indígenas - 8 h de programação; ● Setembro - participação e mobilização no evento mundial no evento das Mulheres Indígenas “ A CURA DA TERRA”. ● 2020 – fortalecimento das redes dos biomas, encontros virtuais do nosso grupo de Mulheres Indígenas. ● Durante a Pandemia da covid-19 as Mulheres Indígenas demonstraram a organização para enfrentar nos Territórios o vírus. ● Mulheres Indígenas no combate a Pandemia com barreiras sanitárias, confecção de máscaras, mobilizando parceiros para obter EPIs para os profissionais de saúde. ● Transformar a dor e o choro em luta – esta frase se tornou tema das lutas das Mulheres Indígenas no combate a pandemia.

	<ul style="list-style-type: none"> ● Medicinas tradicionais – Plantas que curam e ervas que alimentam e fortalecem o corpo e espírito. ● Saúde das mulheres indígenas e o território estão intimamente ligadas à territórios protegidos.
2021	<ul style="list-style-type: none"> ● Fevereiro: Campanha Vacina Parente; ● Março: Lançamento da ANMIGA – Articulação das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade; ● <i>Lives</i> das Mulheres Indígenas Biomas e a nossa construção coletiva para a II Marcha das Mulheres Indígenas, que a princípio seria virtual; ● Abril: ATL online de 05 a 30 e a participação das mulheres indígenas; ● Junho: Levante pela Terra, mobilização presencial em Brasília e durante nossa reunião semanal, decidimos por realizar nossa II Marcha das Mulheres Indígenas presencialmente em Brasília em setembro; ● agosto: Levante pela vida mobilização presencial em Brasília contra o Marco Temporal que estava em julgamento. ● setembro: II Marcha das Mulheres Indígenas “Mulheres Originárias: Reflorestando Mentes para a Cura da Terra.” ● Out/Nov: COP26: Participação efetiva da maior delegação indígena da história da COP do Clima. Reunião com as Mulheres Indígenas da Aliança Global, pela Cura da Terra – Ampliação da Rede e novas alianças.
2022	<ul style="list-style-type: none"> ● Caravana das Originárias – Oficinas nos 6 biomas Brasileiros 23 territórios contemplados; ● Bancada do COCAR: mulheres indígenas nos pleitos eleitorais, com 2 eleitas, Sonia Guajajara e Célia Xakriabá;
2023	<ul style="list-style-type: none"> ● 1º Ministério dos Povos Indígenas Sonia Guajajara, 1º Ministra de Estado dos Povos Indígenas; ● 1º Indígena a ocupar a presidência da Funai: Joênia Wapichana; ● 2 Deputadas Indígenas na Câmara Federal, Célia Xakriabá e Juliana Cardoso Terena. ● 3 Secretárias de Estado no MPI; ● 5 Secretarias de Estados dos Povos indígenas criadas com Secretárias Mulheres;

Fonte: Da autora (2023).

Segundo o Sistema de Áreas Protegidas do ISA (SisArp), existem 1.029 organizações indígenas no Brasil (janeiro de 2020), desse total, 85 são organizações de mulheres. Há ainda 7 organizações indígenas que possuem departamentos de mulheres, totalizando 92 organizações (8,94%) (GOMES, 2020).

Durante todo o tempo, desde a colonização, a luta por dias melhores para nossas comunidades e nossos povos, é marcada pelo envolvimento das mulheres indígenas. Dos 38 anos que mapeamos através da rede da ANMIGA desde a primeira organização, podemos ressaltar a intenção para o fortalecimento das redes das mulheres, reconhecendo suas dinâmicas, e as diferenças das nossas tradições. Diferenças estas, que nunca foram impeditivos para a luta maior pelas nossas causas, seja o território, seja a saúde, a educação, ou qualquer outra que tenha sido apresentado.

O movimento das mulheres indígenas que participam das organizações regionais e que conseguiram, junto com as outras, fundar associações, departamentos e organizações de mulheres indígenas ao longo de 38 anos, demonstra que as organizações de atuação local se somaram-se às outras e que há a intenção, desde muito tempo, de conectar cada vez mais outras mulheres. As parentas indígenas atuaram ativamente em ações que resultaram em políticas públicas para contemplar seus povos, entre estas ações estão a criação da SESAI, em 2010, e a luta pelas ações afirmativas, consolidadas na Lei de Cotas, em 2012.

A presença de indígenas mulheres nas lutas por tantas retomadas, seja dos territórios ou dos seus corpos, seja de suas línguas ou de suas tradições, não movimentou apenas uma mulher individualmente, mas sim corpos coletivos. E isto ocorre desde as suas cozinhas, ou das cozinhas do movimento. Como bem traduz Elisa Pankararu, na cozinha também se faz movimento, se articula e se decide. Nas mobilizações em relação aos territórios, as mulheres se somam aos homens e atuam em diferentes lugares. Elas estão presentes desde as instâncias de poder legislativo, executivo e judiciário, até as instâncias internacionais de luta pela vida e pelas florestas em pé.

A mobilização das mulheres indígenas tem raízes ancestrais, ela é composta por redes de mulheres que se articulam de diferentes formas, dentro das famílias, das comunidades e as entre aldeias. A extrapolação dessas redes foi acontecendo na medida em que nossas mulheres foram frequentando eventos nacionais dedicados a temas como educação, nas quais mulheres indígenas de diferentes regiões se reuniam para falar sobre a situação dos nossos territórios e da nossa presença em outros espaços.

A Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista - CNPI, no ano de 2015, foi um evento marcante, com grande presença feminina indígena, que deixou claro o interesse das mulheres em realizar trocas entre mulheres, como um desejo que estava “inflamado” desde a década de 1990, por conta da construção do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas - CONAMI.

O CONAMI foi criado em 2006 com o objetivo de buscar formas de representação com equilíbrio e respeito mútuo a cada visão diferenciada. A iniciativa contou com a participação de mulheres tradicionais e articuladoras políticas com mais experiência, que buscaram um caminho comum que levasse a decisões que fossem melhores para o povo. A formação do CONAMI foi um marco importante na luta pelos direitos das mulheres indígenas e na construção de redes de mulheres que se solidificam nos últimos anos. As redes de mulheres indígenas são fundamentais para entender as bases dessa grande rede feminina, que busca dar vazão às grandes marchas e à criação da ANMIGA, e que está envolta em acontecimentos diversos. As mulheres indígenas são protagonistas em contextos locais e nacionais, e nossa mobilização tem raízes ancestrais que se fortalecem ao longo do tempo.

Na Conferência Mundial de Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento em 1992, as mulheres perceberam que tinham a mesma preocupação e mesmos objetivos em relação à luta pela demarcação de terras, ao respeito à cultura e à defesa do meio ambiente como bem comum. Esse encontro motivou a criação de uma organização que permitisse a troca de ideias e a participação de forma igualitária entre as mulheres. Três anos após, foi realizado o I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, em parceria com o UNIFEM, com a participação de 50 mulheres de 28 etnias, dando início formalmente ao CONAMI.

A publicação *Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas* do CONAMI, lançada em 2006, é uma homenagem às mulheres que já participavam das lutas indígenas antes da criação da organização. Essa publicação traz exemplos de lideranças indígenas, como Marta Guarani, que denunciavam as violências e maus tratos sofridos pelas mulheres indígenas e pelos povos em geral, além de lutar pelo reconhecimento de povos dados como extintos e pela formação de novas aldeias. Marta Guarani chegou a ser candidata a vereadora na década de 1980, tendo sido fundamental para a luta indígena no período anterior à criação do CONAMI. Assim, a publicação *Natyseño* é um importante registro da participação política das mulheres indígenas antes da década de 2000 e da história da luta indígena no Brasil. O processo organizativo das mulheres indígenas no Brasil vem ganhando destaque nas últimas décadas, e a Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista (CNPI), de 2015, foi um marco importante nesse processo. Este momento foi visto como uma oportunidade de encontro e articulação entre mulheres indígenas, que já vinham fortalecendo suas redes de trocas em outros espaços, em nível local e regional. Esta conferência foi crucial para a articulação nacional das mulheres indígenas, onde conseguimos compartilhar nossas experiências e estratégias de luta. Além disso, a realização das marchas e a criação da ANMIGA, também são

eventos recentes que indicam um processo crescente de mobilização e organização feminina indígena no país.

De acordo com a literatura e com os relatos das mulheres organizados por mim e Cristiane Pankararu, apresentados na II Marcha da Mulheres Indígenas, para traçarmos um breve panorama desse processo organizativo, é possível estabelecer três grandes ciclos da mobilização e articulação feminina indígena em nível nacional. Esses ciclos operam como construções analíticas que auxiliam na descrição das diferentes motivações e contextos que alinharam a mobilização feminina em cada período. Eles são resultado de uma evolução histórica da mobilização feminina indígena no Brasil, e têm como fio condutor as transformações sociais, políticas e culturais que ocorreram em cada momento. Por outro lado, é importante destacar que esses ciclos não são estanques e podem se sobrepor em determinados momentos, indicando a complexidade do processo de organização das mulheres indígenas no país.

A noite cultural do dia 8 de setembro de 2021 foi marcada por discussões acerca da violência contra as mulheres indígenas, a partir da manifestação em busca de justiça por Raissa Kaiowá e Daiane Kaingang, vítimas de violência, e pela realização de rituais póstumos. O evento foi chamado de noite cultural com as mulheres-biomas e contou com a presença de líderes femininas indígenas, que foram chamadas ao palco por meio da música e da dança. Durante a apresentação, as lideranças usavam vestidos verdes com a frase “a mãe do Brasil é indígena” estampada, e manifestaram frases de efeito, como “somos as originárias da terra”, “somos mulheres sementes” e “somos todos os biomas”. Concita Sõpré aproveitou o momento para enfatizar que não há fronteira entre os corpos das mulheres indígenas, enfatizando ainda que a única fronteira estava na violência, no racismo e no conservadorismo.

É importante destacar que eventos como a noite cultural com as mulheres-biomas são essenciais para a promoção da diversidade cultural e para a valorização das tradições e costumes dos povos indígenas. Além disso, tais eventos permitem a discussão de questões importantes relacionadas aos direitos das mulheres indígenas e a luta contra a violência e o preconceito. A presença da atriz Alessandra Negrini no palco, juntamente com as lideranças indígenas, é um exemplo de como eventos como esse podem atrair a atenção da mídia e da sociedade em geral para as questões indígenas. Nesse sentido, é fundamental que estas atividades sejam divulgadas e incentivadas, para que a luta dos povos indígenas por seus direitos seja cada vez mais reconhecida e valorizada pela sociedade brasileira.

As lideranças mencionam a existência de duas associações de mulheres indígenas nesse período das décadas de 1980 e 1990, além da participação de mulheres indígenas em

importantes processos nacionais, como a mobilização indígena em torno do processo constituinte. É destacado que a participação das mulheres indígenas nesses processos foi fundamental para a criação da União das Nações Indígenas – UNI, primeira organização indígena em nível nacional. As lideranças também mencionam a necessidade de uma organização "legítima" de mulheres indígenas.

É importante destacar a relevância da Rio-92 (1992) na história da organização das mulheres indígenas no Brasil, sendo um marco para a formalização de uma organização que congregasse essas mulheres em nível nacional. No entanto, as lideranças apontam que a história de organização delas é anterior a esse evento, mencionando a existência de organizações de mulheres indígenas desde 1984. Além disso, a participação de mulheres indígenas em espaços como a 1ª Conferência Nacional de Saúde e Direitos da Mulher em 1986 e a mobilização indígena em torno do processo constituinte são exemplos de como essas mulheres sempre estiveram presentes na política e na luta por seus direitos. A criação da UNI foi um passo importante para a organização das mulheres indígenas, que passaram a se encontrar em eventos e a trocar ideias, buscando na criação de uma organização "legítima" a representação das suas demandas específicas, sem se identificar com o movimento feminista mundial.

A participação das mulheres indígenas nos movimentos de luta pela demarcação de terras e construção de organizações indígenas era marcada pelo anonimato, e a criação do CONAMI representou um importante marco para a visibilidade das pautas e demandas das mulheres

O encontro nacional de mulheres indígenas realizado em 1995 teve como objetivo buscar apoio às iniciativas já protagonizadas pelas mulheres indígenas em suas comunidades. O relatório do encontro revelou a preocupação das lideranças em discutir as pautas levantadas com as bases, as mulheres das comunidades, e tratou de temas como a morosidade dos processos de demarcação, falta de apoio nos trabalhos executados pelas mulheres indígenas nas áreas de educação, transporte e saúde, além da situação de problemas como o alcoolismo e o suicídio infantil. A realização desse encontro nacional representou um importante passo para o fortalecimento da organização e mobilização das mulheres indígenas em todo o país.

No relatório, é destacado que a UNIFEM incentivou as mulheres indígenas a criar organizações em nível regional e se comprometeu a apoiar encontros regionais. Ademais, a UNIFEM encorajou as mulheres a estabelecerem parcerias com organizações de mulheres não indígenas. As mulheres indígenas também receberam incentivo de lideranças indígenas masculinas presentes no evento, que reconheceram a habilidade e sensibilidade das mulheres para liderar a luta por igualdade e resolver questões políticas. Dessa forma, o encontro resultou

na orientação geral de incentivar a criação de organizações de mulheres indígenas em nível regional. É importante salientar que durante o intervalo das atividades, as mulheres indígenas se reuniram para discutir as pautas apresentadas e decidiram elaborar um documento para ser entregue às autoridades do Congresso Nacional como forma de mobilização e sensibilização. Foi a partir desse evento que o CONAMI foi criado, com representação nas cinco regiões do país.

Diante destas observações, é possível identificar um primeiro ciclo no processo de articulação das mulheres indígenas em âmbito nacional. Esse ciclo é caracterizado pela participação de mulheres em cargos e espaços em reuniões, eventos e processos nacionais, possibilitando encontros entre mulheres de diferentes regiões do país. Observa-se que essa articulação nacional é motivada por encontros que convergem com a percepção de lideranças femininas acerca da invisibilidade da mulher indígena na luta, bem como pelo desejo de estabelecer parcerias para além do movimento indígena, buscando apoio para iniciativas empreendidas por mulheres indígenas em suas comunidades, especialmente nas áreas de educação e saúde.

Além disso, esse primeiro ciclo coincide com o período de crescente aumento de organizações femininas indígenas regionais a partir da metade da década de 1990. Conforme relatado por Albert (2000), a partir do final dos anos 1980 ocorreu um processo dinâmico de criação de associações indígenas diversas, principalmente na região da Amazônia brasileira. O autor menciona que esse processo de multiplicação de associações indígenas é resultado de diversos processos sócio-políticos, nacionais e internacionais, incluindo a promulgação da Constituição de 1988, além de tratar sobre o esvaziamento do Estado na gestão direta da "questão indígena" e a globalização das questões ambientais e de direitos das minorias, especialmente após a realização da Eco-92 (ALBERT, 2000).

As associações indígenas femininas, também conhecidas como departamentos femininos dentro das organizações indígenas, surgem efetivamente na segunda metade da década de 1990, sendo o maior contingente a partir do início da década de 2000. Um exemplo disso é o Departamento de Mulheres Indígenas dentro da Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMI/COIAB), onde foram registradas 34 associações de mulheres indígenas até o ano de 2008 (PAULA, 2008). 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, bem como à política de financiamento com ações voltadas às questões de gênero.

Sacchi e Gramkow (2012) também afirmam que a participação feminina na luta do movimento indígena e a formação de organizações de mulheres estiveram relacionadas à parceria com a cooperação internacional e as agências governamentais e não governamentais, incentivando a ocupação de cargos políticos e projetos por parte de mulheres indígenas. A literatura aponta que a maioria das organizações femininas indígenas que surgem no período se concentra na região da Amazônia (SACCHI, 2003; PAULA, 2008). Desse modo, o apoio do governo e das agências não governamentais, como a cooperação internacional, parece ter sido de grande valia para o avanço nos pleitos de interesse das mulheres indígenas no período, marcado pela estruturação do CONAMI como um conselho nacional que estabelecia diálogos com agentes externos, bem como pela emergência de uma rede difusa de organizações locais/regionais.

A partir da segunda metade da década de 2000, houve um aumento significativo no número de organizações de mulheres indígenas. De fato, apenas na década de 2000 (2000-2009), foram registradas 33 novas organizações de mulheres indígenas, de acordo com o ISA em 2020. Além disso, as mulheres indígenas ocuparam cargos e espaços importantes em organizações indígenas, eventos e processos políticos em âmbito nacional. Essa tendência foi influenciada por vários fatores, incluindo a nossa participação na 1ª Conferência Nacional de Política para Mulheres, realizada em 2004, que estabeleceu a Aliança de Parentesco Afro-indígena. Outro evento importante foi o Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas em 2007, 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.

Nesta ocasião, 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. Esse período foi crucial para que, nós, mulheres indígenas, nos percebêssemos como sujeitos políticos e de direitos para alinhar a mobilização em eventos nacionais. É importante destacar que esse contexto foi marcado por um avanço na implementação de políticas públicas no Brasil, o que influenciou em um processo de abertura por parte do governo à participação popular, por meio de eventos nacionais. As lideranças indígenas mulheres souberam articular e transformar essas participações em benefícios para nossas comunidades, em áreas como saúde, educação, gênero e geração.

Em 2006, ocorreu o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, promovido pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), impulsionado pelo Departamento de Mulheres da Coiab - DMIAB/COIAB, que já vinha articulando diversas organizações femininas

indígenas da região amazônica com o objetivo de uma articulação nacional. O encontro reuniu 28 mulheres indígenas de diferentes povos em Brasília-DF e focou em discutir a situação do movimento de mulheres indígenas no Brasil. Na ocasião foram debatidas a construção de políticas públicas e estratégias de articulação e fortalecimento do movimento indígena de mulheres. A partir desse evento, foi proposta a criação de uma rede nacional de articulação de mulheres indígenas, tomando como referência os movimentos regionais. Para isso, uma comissão foi criada com mulheres indígenas de todas as regiões do país.

Na abertura da II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, eu e Cristiane Pankararu, destacamos a importância de outros eventos, como a Primeira Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena em 2009, o Primeiro Congresso Nacional de Acadêmicos, Profissionais e Pesquisadores Indígenas, em 2009, e a publicação do Referencial para Formação de Professores Indígenas em 2012, documento que marcou a exigência de reconhecimento do(a) professor(a) como pertencente ao povo com quem atua, bem como a oferta de capacitação e formação inicial e continuada aos professores e professoras indígenas. Este foi um passo importante, pois impulsionou o acesso ao ensino superior de muitas mulheres indígenas.

De maneira geral, isso respalda a observação feita por Sacchi (2006) de que, entre as diversas formas organizativas dos povos indígenas presentes em diferentes regiões do país nessa época – incluindo professores(as), agentes de saúde, mulheres, estudantes, locais, estaduais ou regionais –, muitas delas eram compostas por mulheres. Essa diversidade de estruturas organizativas, no entanto, acarretava a "problemática" da existência de características distintas entre elas. É importante destacar que utilizo aspas ao mencionar a noção de "problemática", pois entendo que as variações resultantes dessa rede de organizações difusas não são, por si só, um problema, mas sim o fato de que, para a busca do reconhecimento como sujeitos políticos e de direitos - com o gênero ganhando centralidade - o processo de composição entre mulheres diversas parecia ser crucial para o estabelecimento de políticas públicas.

O que se observa, portanto, é que durante esse período, uma rede de organizações de mulheres foi se tornando mais visível e reconhecida, em parte, devido à participação das mulheres indígenas em uma série de encontros nacionais, como os mencionados pelas lideranças. Nesse sentido, a relação com a construção teórico-política de gênero assume maior relevância, pois não se trata mais de uma oposição, como parecia ser o caso no início da década de 1990, quando o CONAMI surgiu impulsionado também por uma não identificação com feministas presentes na Eco-92.

No entanto, é necessário mencionar que durante o mesmo período, houve uma intensificação dos processos de retomada territorial a partir de 2010, juntamente com um aumento da atuação da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA) em relação às demarcações de terras indígenas. Isso se deve, em parte, à tese do marco temporal, que ganha destaque nesse período. De acordo com Rauber (2021), uma das principais motivações para o maior interesse dos ruralistas em relação às demarcações de terras é a conquista de mais espaços políticos pelos movimentos indígena e quilombola, bem como a conquista de direitos por meio da criação de marcos normativos e políticas públicas voltadas para esses grupos.

Com isso, é possível identificar um segundo ciclo no processo de organização nacional das mulheres indígenas a partir dos anos 2000, especialmente na segunda metade da década. Esse ciclo é marcado por diversos acontecimentos, incluindo um aumento ainda mais significativo na criação de organizações de mulheres indígenas, a crescente ocupação de cargos e espaços em organizações indígenas e em eventos nacionais, fortalecendo o reconhecimento por parte das mulheres indígenas como sujeitos políticos e de direitos. Isso foi marcado pela realização de eventos por agentes governamentais e não governamentais voltados para mulheres/mulheres indígenas e/ou para a elaboração de políticas públicas com recorte de gênero. Diante desse conjunto de acontecimentos, houve um interesse em alinhar a mobilização nacional das mulheres indígenas, como mencionado por Cristiane, pelo entendimento de que seria benéfico reunir as iniciativas regionais em uma rede de articulação nacional. Isso facilitaria a troca de informações, comunicação e articulação entre as organizações.

É importante ressaltar que este segundo ciclo coincide com o surgimento do Acampamento Terra Livre (ATL) em 2004, bem como com a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 2005, que representam um momento significativo em termos de autonomia dos povos indígenas. A APIB é referenciada como uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, com o propósito de fortalecer a união dos povos, e se estrutura por meio de organizações regionais, tendo no ATL o seu evento deliberativo máximo. Embora o ATL não tenha incluído em sua programação um momento para trocas entre mulheres em sua primeira década, é evidente que esse evento, que conta com a presença de delegações expressivas, foi importante para fortalecer as trocas entre mulheres, mesmo que em momentos paralelos. O ATL envolve a participação de um maior contingente de mulheres indígenas em comparação a outros eventos citados anteriormente, que envolviam uma participação mais restrita a lideranças e um pequeno número de mulheres indígenas. Foi também nesse período que a própria liderança Sonia Guajajara assumiu importantes cargos, como a vice coordenação da COIAB (2009-2013) e a coordenação executiva da APIB (2013-

2017/2017-2022). No entanto, é importante considerar que a presença das mulheres no ATL ocorre de forma diferente em comparação à participação em eventos promovidos por agentes governamentais, pois no ATL, as coletividades indígenas se reúnem para uma luta que envolve assembleias, votações, tomada de decisões e lutas nas ruas, algo crucial para pensar no próximo ciclo que se desenhou em torno da articulação nacional de mulheres indígenas.

O período subsequente é marcado por acontecimentos mais recentes que ainda foram pouco explorados pela literatura. Esses eventos delineiam o processo de consolidação do terceiro ciclo de articulação nacional de mulheres, que abrange o período a partir da segunda metade da década de 2010. O ponto culminante desse ciclo é a realização da 1ª marcha em 2019 e o papel de liderança das mulheres indígenas nessa marcha. É importante destacar que atualmente, de acordo com um mapeamento realizado pelo Instituto Socioambiental (GOMES, 2020), existem 92 organizações de mulheres indígenas no Brasil, sendo 66 organizações locais, 16 regionais e 10 estaduais. Além disso, há a Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) em nível nacional, criada após o referido mapeamento.

Conforme apresentamos eu e Cristiane Pankararu na abertura da Marcha, é possível afirmar que esse terceiro ciclo é influenciado por três eventos principais. O primeiro evento é a realização do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, em parceria com a ONU Mulheres, iniciado em 2015. O segundo evento é a realização da Primeira Conferência Nacional de Política Indigenista (CNPI), também em 2015, onde conseguiram reafirmar a pauta de estabelecer uma articulação nacional. E o terceiro evento é a participação das mulheres indígenas na 4ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres, em 2016. Quanto ao projeto *Voz das Mulheres Indígenas*, identificamos que o ponto de partida foi a designação de cinco mulheres referências, incluindo Sonia Guajajara, que atuaram como multiplicadoras junto às lideranças das comunidades indígenas.

Conforme informações disponíveis no site da ONU Mulheres (2016), o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* foi uma demanda das mulheres indígenas brasileiras. A partir da iniciativa, um grupo de referência foi criado com mulheres indígenas de diferentes níveis de institucionalização, buscando contemplar a diversidade dos povos indígenas do Brasil. Esse grupo específico convocou outras 19 mulheres indígenas de diferentes regiões do país para atuarem como multiplicadoras do projeto. O papel delas era evidenciar demandas locais de mulheres indígenas, resultando no recolhimento de demandas de mulheres de 104 povos, posteriormente sistematizadas em uma "pauta comum" às mulheres indígenas.

É possível observar que o apoio do projeto contribuiu para o fortalecimento de uma rede difusa de articulação entre mulheres, inclusive na construção de um "comum", essa mediação entre mulheres diversas, a fim de solidificar um "núcleo" em torno das mulheres indígenas, para além da diferenciação entre povos. Isso se mostrou necessário para o fortalecimento das reivindicações de mulheres indígenas em nível nacional, sem se opor a outros coletivos indígenas.

Dessa forma, impulsionou-se o interesse em alinhar essa mobilização nacional, e a estratégia adotada no período parece ter se concentrado na decisão de ir "para dentro" do ATL, mencionado pelas lideranças como a maior mobilização nacional – espaço em que já participávamos, mas agora enquanto um "coletivo" de mulheres. O ATL se tornou um espaço estratégico para articular mulheres indígenas de diferentes regiões do país, inclusive de maneira mais independente de agentes não indígenas. As lideranças mencionaram a grande participação de mulheres no encontro desde seu início, sendo que o ano de 2016 foi um marco muito importante para as mulheres indígenas dentro do ATL, abalizando a realização da primeira plenária das mulheres.

De acordo com Juliana Cabral de Dutra (2019), as lideranças envolvidas com o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* conquistaram espaço no 12º ATL (2016). Na ocasião, foi aprovada a 1ª Pauta Nacional das Mulheres Indígenas, construída com base nas demandas sistematizadas pelas multiplicadoras do projeto da ONU Mulheres e nas discussões durante a plenária.

Este espaço dentro do encontro Anual do Acampamento Terra Livre (ATL) consolidou-se nos anos seguintes, pois permaneceu na programação do evento nas edições posteriores (2017, 2018, 2019), tornando a participação das mulheres cada vez mais visível e em posições de protagonismo. Na 13ª edição do ATL em 2017, foi realizada uma Plenária de mulheres indígenas, homenageando lideranças femininas que contribuíram para o movimento indígena nacional. No 14º ATL em 2018, as mulheres indígenas distribuíram a cartilha da Pauta Nacional das Mulheres Indígenas e realizaram três plenárias durante o evento. Foi uma importante vitória na edição do ATL de 2018, em que não foi necessário brigar para que a programação das mulheres fosse encaixada na programação oficial, ocorrendo a Plenária Nacional de Mulheres Indígenas dentro da programação do ATL. No 15º ATL em 2019, foi repetido esse espaço, com a Plenária Nacional de Mulheres Indígenas, que teve como objetivo o planejamento da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas realizada em agosto de 2019. Em várias ocasiões durante as marchas das mulheres, o 15º ATL de 2019 é lembrado como um momento em que foi construído um espaço orgânico de atuação e, ao mesmo tempo, um processo de formação e fortalecimento.

Com relação a essa presença e participação no 15º ATL de 2019, as descrições de Gibram (2021) indicam que, no último dia do evento, as mulheres organizaram uma Plenária de mulheres indígenas, onde foram discutidas questões e demandas das mulheres indígenas divididas por regiões e mobilizou-se um lema para a 1ª marcha, escolhido com base no que causou maior fervor no público participante. Em relação à viabilização da marcha, propôs-se a convocação de mulheres articuladoras e mobilizadoras responsáveis por cada estado, que atuariam em rede com as demais, bem como a convocação dos homens para se responsabilizarem e colaborarem com a organização da 1ª marcha, pois, conforme a fala de Nyg Kaingang, mencionada pela autora, “a violência no corpo das mulheres é também uma violência ao território” (GIBRAM, 2021, p.362). No ATL de 2019, mais de 500 mulheres indígenas estiveram presentes (GOMES, 2020).

Além disso, é relevante mencionar que a autora destaca a escolha de realizar uma marcha durante a plenária realizada no ATL de 2019. Sonia Guajajara explicou que a ideia de uma marcha havia sido apresentada dois anos antes, porém não se concretizou devido à falta de participação de mulheres de diversos povos indígenas. Decidiu-se, portanto, organizar a marcha a partir do encontro no ATL de 2019 para garantir a participação de um número expressivo de mulheres indígenas na organização do evento (GIBRAM, 2021). Gibram (2021) também menciona mudanças significativas no ATL de 2019, como a variação na composição do coletivo Nën Ga (articulação da juventude Kaingang da TI Apucarantina/PR), que anteriormente era liderado por homens e agora tinha mulheres assumindo a posição de frente na metade do percurso. Além disso, na segunda marcha desse ATL, uma comitiva de lideranças formada principalmente por mulheres indígenas acompanhou as audiências.

As observações da autora convergem com as manifestações minha e da Cristiane sobre o histórico da organização nacional das mulheres indígenas. Durante a descrição desse histórico, Cristiane destacou a significância da realização da 1ª marcha, afirmando que, com ela, as expressões que retratavam suas ancestrais foram eliminadas e sepultadas em 2019. A plenária reagiu com gritos e maracás. Cristiane também ressaltou a dimensão global do evento, que se tornou um feito histórico por ser o primeiro evento de mulheres indígenas desse porte em 500 anos. Mencionei também que o fato da marcha ter alcançado essa magnitude, combinado com a força do lema “*Território, Nosso Corpo, Nosso Espírito*”, demonstrou o quanto as mulheres eram capazes. Isso fez com que saíssemos de Brasília com muito a se fazer.

De acordo com essa afirmação, é evidente o aumento do protagonismo político das mulheres indígenas após a realização da marcha, que se estendeu não apenas aos eventos organizados por elas, mas também aos espaços do movimento indígena em geral, assim como

na política institucional, onde houve um aumento expressivo de candidaturas femininas entre as candidaturas indígenas em 2022. Cristiane mencionou que, logo após a 1ª marcha, as mulheres indígenas foram convidadas a participar da Greve Mundial pelo Clima, levando o lema da marcha, que é mais do que uma expressão, mas uma ação, um sentimento, um ato e uma ligação de pertencimento com os territórios e com cada uma das mulheres presentes. A jornada *Sangue Indígena: nenhuma gota a mais* que percorreu a Europa, e depois na Conferência das Nações Unidas sobre Mudança Climática (COP25), contou com uma participação feminina muito mais expressiva em comparação aos anos anteriores. O mesmo ocorreu na COP26, onde a participação feminina indígena foi a maior da história. É, portanto, em torno da realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas em 2019 que se consolida o terceiro ciclo do processo de organização nacional de mulheres indígenas.

Durante a pandemia, foi observada a consolidação do protagonismo feminino entre as mulheres indígenas. Isso pode ser percebido desde o primeiro ATL on-line em 2020, onde lideramos uma longa mesa de debate e também participamos expressivamente de outras mesas. Em agosto de 2020, participamos do evento internacional Cura da Terra, que contou com uma extensa programação e múltiplas participações de indígenas brasileiras. Nós, mulheres indígenas também protagonizamos a campanha *Vacina Parente* no início de 2021, para incentivar a vacinação nos territórios indígenas. Em março de 2021, durante o contexto pandêmico, foi lançada a Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), em uma live que durou 8 horas e teve um mês inteiro de programação, com encontros semanais por meio de lives.

Esse protagonismo se repetiu nos demais eventos indígenas que ocorreram em 2021, incluindo o acampamento *Levante Pela Terra* de junho de 2021, onde decidimos realizar a segunda edição da marcha, trazendo o Tema *Mulheres Originárias ReflorestandoMentes para a Cura da Terra*.

Após a 2ª marcha o protagonismo feminino continuou com o evento *8M Indígena – As primeiras brasileiras, vozes da ancestralidade*, bem como com o aumento das candidaturas femininas indígenas nas eleições, reverberando na “Bancada do Cocar”, com as candidaturas das Mulheres Indígenas em pleitos estaduais e federais, que elegeu Sonia Guajajara e Célia Xakriabá para a Câmara Federal 2022/2026. Além disso, novos eventos foram realizados, como a *Caravana Originárias da Terra*, que percorreu o país em 2022, e o “1º Seminário das Originárias da Terra”, ocorrido em outubro de 2022 em Brasília-DF, onde se reuniram lideranças femininas indígenas nacionais e internacionais, mulheres indígenas que concorreram nas eleições de 2022 e anciãs de diferentes povos.

Figura 23 – I Seminário das Originárias da Terra



Fonte: ANMIGA (2023).

É fundamental considerar o contexto em que o terceiro ciclo de marchas indígenas se consolidou, uma vez que ocorreu em um momento de fortalecimento de uma agenda anti-indígena por parte de um governo neoconservador, que se opunha explicitamente aos povos indígenas. Esse contexto incentivou ações anti-indígenas, que resultaram em um aumento de violência e conflitos pela terra. Ademais, o legislativo e o governo de extrema direita, que esteve à frente do poder executivo entre 2016 e 2022, promoveu projetos de lei que nos prejudicam e representam retrocessos aos avanços já conquistados. De acordo com Eloy Terena (2022), trata-se de um contexto extremamente adverso aos povos indígenas, no qual o então presidente Bolsonaro buscou, discursivamente, associar os direitos indígenas a obstáculos à prosperidade econômica do país, a fim de incitar conflitos entre a população e os indígenas. O governo também privilegiou o mercado e o agronegócio em detrimento dos direitos dos indígenas e da proteção ambiental, indo contra os valores estabelecidos pela Constituição e pelo direito internacional.

Na mesma perspectiva, é relevante observar que, logo no início da 1ª marcha, Sonia Guajajara declarou que as mulheres saíram de seus territórios devido ao momento político que estávamos, afirmando que as falas do então presidente, Jair Messias Bolsonaro, de que

desejavam integrar os povos indígenas à sociedade, atualizando a política ultrapassada do século XX, quando o Estado Brasileiro intencionou integrar nossos Povos e culturas à sociedade nacional, desconsiderando os nossos modos de vida, nossas línguas, culturas e tradições. Fato é que vencemos esta identidade, erroneamente titulada a nós, quando deixamos a tutela e tivemos nossos direitos garantidos na Constituição Federal de 1988 e saímos para dizer a sociedade que temos muito a contribuir para o país e o mundo.

Nesta direção, Sonia afirmou que a marcha marca o começo das mulheres indígenas ocupando espaços na política. É nesse contexto que surge um novo ciclo de mobilização das mulheres indígenas, por meio de marchas, como um modo singular de fazer política. Nós, mulheres indígenas estamos apostando na construção de um “comum” que está relacionado à teoria política de gênero³⁵, mas que também a transcende. Embora tenha havido uma construção de uma pauta nacional para mulheres indígenas nos últimos anos, há uma construção discursiva que está voltada para fora, que tem ganhado destaque recentemente. Essa construção discursiva está relacionada com a potência da presença e protagonismo das mulheres indígenas, em oposição à política de morte, com narrativas em torno de temas como reflorestamento e cura e vida.

Alguns estudos contemporâneos que visam compreender o atual período de mobilização das mulheres indígena em nível nacional destacam aspectos relevantes. Por exemplo, o estudo de Dutra (2019), reflete sobre possíveis aproximações do movimento de mulheres indígenas com pautas feministas. Em sua pesquisa, a autora aponta para a necessidade de se compreender as múltiplas narrativas, estratégias de lutas e realidades que as categorias "movimento de mulheres indígenas" e "organizações de mulheres indígenas" podem ocultar, uma vez que as posições das mulheres indígenas em relação ao feminismo são diversas. Outro estudo recente, produzido por Luma Lessa (2020), sugere que as mulheres indígenas lidam e "amansam" a noção ocidental de gênero, e, principalmente, que isso tem possibilitado o rompimento da oposição entre direitos coletivos indígenas e direitos individuais das mulheres indígenas.

³⁵ A Teoria Política de Gênero é um campo de estudo amplo, que se atualiza constantemente com novas perspectivas. De modo geral, pode-se dizer que os estudos pertencentes à área buscam analisar as complexas relações de poder e seus desdobramentos nas dinâmicas sociais, tendo como base as categorias de gênero. Estas teorias se esforçam em compreender como se constroem socialmente o masculino e o feminino na sociedade, reconhecendo que essas categorias são produtos históricos que estabelecem hierarquias de gênero, distribuições desiguais de poder e recursos. Essas desigualdades entre homens e mulheres são reforçadas por práticas sociais, culturais e estruturas políticas.

Durante as marchas, as questões relacionadas às violências sofridas pelas mulheres indígenas são consideradas intimamente ligadas às violências que acometem a terra³⁶ e a falta dela, e são vistas como uma luta que não se restringe apenas ao coletivo de 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 foram muito divulgadas durante as marchas, denotam violências que são vistas como intimamente relacionadas e que impedem a vida de acordo com os nossos modos de vida indígenas. Além disso, o potencial agregador das frases de efeito, como "território, nosso corpo, nosso espírito" e "mulheres originárias, reflorestando mentes para a cura da terra", é inegável, e 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 às quais as mulheres indígenas foram e são submetidas.

No encerramento da II Marcha das Mulheres Indígenas em 8 de setembro, Cristiane observou que, ao pensarem na retrospectiva da luta das mulheres indígenas, inicialmente acreditavam que ela havia começado oficialmente em 1500, mas na verdade suas histórias são muito anteriores. Ela enfatizou a necessidade de mulheres e homens lutarem juntos contra a misoginia, o preconceito, o patriarcado e o colonialismo, pois isso afeta a todos. Além disso, destacou que a mudança começa quando as mulheres se unem em torno de um propósito maior, buscando uma comunhão nacional para o bem-estar geral. Durante a noite cultural, a rapper Guarani e Kaiowá, Mc Anarandá, e um grupo musical indígena se apresentaram, com letras de músicas que abordavam a luta pela demarcação de terras, o combate à violência contra mulheres indígenas e os modos de vida coletivos indígenas. Djuena Tikuna ressaltou que o canto também é uma forma de luta política e uma arma poderosa.

Durante o painel que tratou do histórico da organização das indígenas, reforço e destaque nossa mobilização na construção coletiva da marcha, a primeira marcha foi construída por meio de um processo de organização que envolveu estados e territórios indígenas, lideranças locais, parceiros e até mesmo rifas e vaquinhas. Segundo o relato de Gibram (2021), a escolha de realizar a marcha foi proposta por Sonia e outras lideranças "da linha de frente", chamadas em março de 2019 para construir a proposta a ser feita durante o ATL em abril. Durante o evento da primeira marcha, também foi mencionado que a escolha de realizar uma marcha foi reforçada pelo convite recebido pelas organizações indígenas para participar da Marcha das Margaridas.

³⁶ Prefiro aqui usar "Terra" ao invés de território, compreendendo que os nossos corpos, são territórios em movimento.

Após conversas, as mulheres indígenas consideraram que além de participar do grande evento, gostariam também de realizar uma marcha que fosse "delas".

De qualquer forma, é relevante considerar a influência do formato dos Acampamentos Terra Livre (ATLs) na escolha da marcha como forma de mobilização. Isso se deve ao fato de que as marchas são os eventos de maior expressividade durante os ATLs, com participação massiva de indígenas e apoiadores, e pontos de chegada estrategicamente selecionados, tornando-as o ápice desses eventos. Além disso, a convergência entre o período de surgimento dos ATLs e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) com o processo recente de articulação de uma rede de mulheres com abrangência nacional, juntamente com a realização anual dos ATLs, tem dado expressividade às lutas indígenas e proporcionado encontros regulares entre mulheres indígenas de diferentes povos.

A realização da 1ª marcha marcou o surgimento de um novo modo de fazer política, centrado na forma Marcha como espaço de mobilização nacional de mulheres indígenas. Pode-se, então, considerar a consolidação da mobilização das mulheres em torno da forma marcha como a opção que nós mulheres indígenas fazemos pelas marchas como uma linguagem de ação coletiva e política, uma linguagem de luta e mobilização indígena. É importante destacar que a forma marcha comporta diversos eventos, como fóruns, audiências, painéis, discussões, rodas de conversa e noites culturais, consolidando-se como um espaço nacional do nosso encontro, entre mulheres indígenas de todo o país, onde ocorrem diversas manifestações discursivas.

A marcha tem se estabelecido como um espaço decisório máximo para todas nós, mulheres indígenas no Brasil, culminando após uma série de reuniões e encontros prévios. É notável que, mesmo com diferenças e divergências, a marcha não é um local de disputas, é o lugar onde somos obrigadas a criar consenso em torno de questões e temas. É um espaço onde criamos alianças e nos articulamos para confrontar o Estado, exigindo direitos, demarcação de terras, leis de proteção para mulheres indígenas, além de lidar com as mudanças climáticas e a política de morte que ameaçam nossas vidas. Conforme mencionado no início deste capítulo da tese, é interessante considerar uma aproximação com as noções de assembleia pública e levante, que derivam das reflexões de Judith Butler (2017; 2018).

Isso se deve ao fato de que a marcha é um evento que funciona também como uma grande assembleia, na qual ocorrem diversos e variados discursos, principalmente na tenda principal. Em muitos momentos, algumas mulheres dão maior ênfase em seus discursos à questão da violência de gênero, enquanto outras enfatizam a demarcação de terras indígenas. Além disso, muitas lideranças indígenas se identificam como feministas, enquanto outras não.

Há de se considerar também, que há diferenças significativas entre os próprios coletivos indígenas que compõem a marcha, incluindo as singularidades de cada um dos Povos envolvidos.

Enquanto uma forma de assembleia pública, a marcha representa a capacidade das pessoas de se reunirem em um evento político significativo, ocupando espaços públicos e reivindicando o direito de aparecer, discursar e expressar suas ações corporificadas. Essa forma de política envolve a relação entre corpos e espaço público, e é reivindicada por meio de movimentos diversos, danças, rituais e cantos, figurando um ato performativo nas ruas. O momento mais significativo da marcha é quando nós mulheres indígenas saímos às ruas de Brasília, o que se aproxima da forma de levante descrita por Judith Butler. Segundo Butler, um levante acontece quando pessoas se reúnem, se deslocam e se manifestam em público contra o causador da sujeição, identificado de maneira comum. O levante é consequência de uma sensação de que o limite foi ultrapassado e de terem sido privados por muito tempo de algo indispensável à vida digna ou livre. A partir de um levante, as pessoas extraem forças umas das outras, da aliança que se originou na recusa comum ao intolerável. No entanto, é importante observar que não há um sujeito coletivo único em levante, o que circula entre as pessoas é uma convicção compartilhada, heterogênea, mas alinhada e comum.

A participação na grande marcha das mulheres indígenas implica na ocupação do espaço público como uma união da diversidade, demonstrando a presença da nossa pluralidade de corpos e ancestralidades. Enquanto uma ação coletiva, a marcha é caracterizada por uma variedade de cantos, danças e rituais que conferem a ela um aspecto de ação cosmopolítica por meio das cosmocoreografias. Assim como o ATL descrito por Gibram, a marcha das mulheres indígenas é mais do que uma simples assembleia formal, ela é também uma grande festa indígena, que conta com a presença de cantos, danças, ornamentações, brincadeiras, grandes refeições compartilhadas e relações entre convidados e anfitriões. A importância desses elementos durante as marchas reside no fato de que eles conectam as mulheres indígenas com as suas ancestralidades, potencializando seus corpos nas lutas pelas ruas.

No contexto atual, as marchas das mulheres indígenas têm se mostrado uma forma eficaz de fazer política, tendo em vista nossa expressiva participação (de mulheres indígenas), comparável ao próprio ATL, com a presença de mais de 5 mil mulheres em 2021. A presença desses corpos, com seus movimentos, cores e sons, é um ponto de inflexão que se contrapõe às narrativas dominantes sobre nós e nossas histórias. A eficácia desse modo de fazer política tem se desenhado em torno das pautas levantadas pelas mulheres indígenas, como a educação e

saúde indígena na primeira marcha, e contra a tese do marco temporal e a violência contra mulheres indígenas na segunda marcha, além do chamado da terra e seus prolongamentos.

Durante as marchas, forma-se um caráter circunstancial em relação ao "nós" das mulheres indígenas, como mencionado já neste capítulo. Cristiane Pankararu afirmou que a similaridade entre nós vem do processo que nos impacta, sendo o mesmo para todas, mas adverte que a normalidade não representa os indígenas, e sim os não indígenas, que são tutelados por um Estado que os trata de forma uniforme. As especificidades indígenas são reforçadas pela noção de parentesco que nos conecta, e constrói "comuns" entre mundos diversos, o que nos confere um aspecto de unidade frente ao mundo dos não indígenas.

A partir do ano de 2021, a rede nacional de mulheres indígenas passou a ser gerenciada pela Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Esse é o segundo aspecto desse modo de fazer política, em relação à estrutura organizativa em nível nacional. A rede ANMIGA segue um formato semelhante ao da APIB em relação à descentralização do poder e à centralização organizacional, com a diferença de que se concentra no protagonismo das mulheres indígenas e de forma ainda mais difusa.

A ANMIGA é uma rede cuja composição envolve diferentes escalas de atuação e articulação, como mulheres raízes (articuladoras em nível local de território), mulheres sementes (articuladoras em nível estadual), mulheres terra (aquelas que estão à frente da articulação em nível de biomas brasileiros) e mulheres água (aquelas envolvidas com a articulação internacional). Como a rede é bastante difusa, é durante os encontros nacionais que as mulheres se fortalecem e fortalecem a rede.

No manifesto de lançamento da ANMIGA, ressaltamos que, devido à pandemia, foram criados espaços de conexão para a articulação nacional entre as mulheres indígenas, visto que nossas atuações foram fundamentais na articulação das redes de apoiadores do movimento indígena e na construção de estratégias de enfrentamento à pandemia.

Portanto, diante das históricas violações e violências sofridas pelas mulheres indígenas, juntamente com o contexto de emergência provocado pela pandemia de covid-19 e pela "covid sistemática do governo federal", tornou-se extremamente urgente fortalecer a nossa articulação nacional mulheres. Com isso, nós decidimos oficializar a ANMIGA como uma frente representativa de articulação nacional. Em termos organizacionais, a mobilização das mulheres em torno dessa rede ocorre através de encontros mensais on-line, que durante a pandemia passaram a ser semanais. As reuniões são abertas a qualquer mulher indígena que queira participar.

Destaco que tudo o que vem desse coletivo de mulheres (ANMIGA) é resultado do que vem das mulheres indígenas, e nada é pensado e executado sem antes passar pelas reuniões on-line, que contam com a participação de mulheres de todas as regiões do país. Desde 2020, estava prevista a *Caravana das Originárias*, projeto construído entre 6 e 8 de março, quando nos reunimos em Brasília, eu, Sonia Guajajara, Célia Xakriabá, Nyg Kaingang, Tsitsinã Xavante, Concita Xerente, Cacica Irê - Juliana Jenipapo Kanindé, Rosimere Tukano, Shirley Krenak, projetamos uma caravana de mulheres indígenas que percorreria os seis biomas brasileiros com o objetivo de mapear redes, coletivos e ouvir as mulheres em suas comunidades, especialmente, as anciãs. Esse seria um modo de ampliar a rede, valorizar e registrar os conhecimentos ancestrais dessas guardiãs do conhecimento. Devido ao contexto pandêmico, a caravana ocorreu apenas em 2022, passando por todas as regiões do país e abordando questões como violência de gênero, campanha eleitoral – já produzindo a Bancada do Cocar –, mudanças climáticas e o fortalecimento das mulheres indígenas nas bases locais, conectando-as com a rede ANMIGA.

Além disso, a rede ANMIGA não possui uma liderança executiva. Embora estejamos entendendo esta necessidade neste momento, por enquanto a organização se concentra principalmente na realização de reuniões coletivas on-line, onde as principais decisões são tomadas. Outro aspecto importante a ser notado é a identidade visual da ANMIGA em seu site e redes sociais, que também foi a identidade da 2ª marcha. A imagem apresenta uma mulher indígena gestante segurando um maracá levantado em uma das mãos, e atrás dela há inúmeras raízes, elementos que simbolizam a sua natureza coletiva. Como explicou Cristiane, o nome ANMIGA representa a potência da ancestralidade. Ainda, na Carta das Primeiras Brasileiras, um conjunto de princípios estabelecido em 2022, afirma-se que o nome ANMIGA é um ritual de passagem para fortalecer o coletivo, o que significa romper e atravessar fronteiras. No site, a ANMIGA é descrita como uma referência nacional que se conecta e ramifica com as bases locais, fortalecendo todas as mulheres que lideram organizações e situações dentro e fora do território. A rede é vista como uma continuação do movimento tradicional e ancestral que fortalece os corpos-territórios das mulheres indígenas, que se refletem em nossos biomas, águas e sementes que adornam e alimentam nossos corpos.

Além disso, há uma tendência de aproximação entre as delegações participantes da marcha e os biomas em que estão localizadas. Isso é uma forma de reconhecer a relação das mulheres com seus biomas de origem e fortalecer o sentimento de pertencimento. A ANMIGA tem se esforçado para criar bases regionais-biomas, mantendo a descentralização do poder e a centralização organizativa da própria articulação. Isso reforça a interdependência entre

mulheres e territórios, territórios e biomas, e redes locais e regionais com os biomas, em concordância com a afirmação de Shirley Krenak de que não existe um bioma sem o outro.

Durante a transmissão ao vivo em que a ANMIGA foi anunciada, Sonia Guajajara mencionou que o lançamento seria organizado por biomas. O lançamento também começou com as manifestações de anciãs, as mulheres raízes, as guerreiras da ancestralidade, que foram descritas como mantenedoras da força necessária para que as lideranças continuem lutando. No manifesto de lançamento da ANMIGA, as mulheres indígenas afirmam que estão em constante luta em defesa dos direitos e garantia de nossas existências, reforçando a ideia de que a luta é uma luta por manter viva a nossa ancestralidade.

É importante destacar que o lançamento da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) ocorreu em 8 de março de 2021. Durante a abertura da segunda marcha destaco para minhas parentas que decidimos ocupar a data do 8 de março em nossos próprios termos e que a ANMIGA é composta por todas as mulheres indígenas, que carregam em seus corpos e territórios as memórias das nossas mulheres mais velhas e anciãs. Cristiane completou, afirmando que não há um bioma sem o outro, e que todas as mulheres se complementam. A ANMIGA é descrita no seu site como uma grande articulação de mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil, e no seu manifesto reforça a multiplicidade e diversidade das mulheres indígenas, que são parteiras, benzedoras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras, médicas, antropólogas, deputadas, psicólogas, guerreiras da ancestralidade, entre outras.

A partir da leitura da carta de planejamento de 2022, percebe-se que a ANMIGA é uma articulação que se define como um movimento ancestral, tradicional e social, constituído por mulheres de todos os biomas do Brasil. Nos vemos conectadas ao corpo da Terra, portadoras de saberes e vozes ancestrais, e somos a continuidade de muitas lutas em defesa dos direitos dos Povos Indígenas, das indígenas mulheres, dos direitos ambientais e dos direitos humanos. Os valores que fundamentam a rede são valores íntegros e originários, que incluem a diversidade cultural, o respeito, a união, o afeto, a escuta, a confiança e a sabedoria.

A carta também traz a seguinte frase: "nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós, nós pelas que virão", que foi muito mencionada durante a 2ª marcha. A atuação da ANMIGA é descrita como autônoma e corajosa na defesa das guerreiras da ancestralidade, bem como na luta contra todas as formas de discriminação e violências de gênero. A consolidação da ANMIGA é reconhecida como um espaço privilegiado para as mulheres falarem sobre as mazelas da colonização e do que não concordam, tanto dentro do movimento indígena quanto em suas próprias comunidades. Braulina Baniwa, nossa coordenadora, afirma que a ANMIGA

representa um ato de luta pela continuidade dos conhecimentos das mulheres indígenas e um espaço onde as mulheres podem reivindicar seus espaços na construção coletiva.

Dessa forma, a consolidação da articulação nacional de mulheres indígenas na contemporaneidade se dá por meio de um modo singular de fazer política, as marchas, e se estrutura em rede através da ANMIGA. Tanto as marchas quanto a ANMIGA atuam em direção a descentralização de poder, reunindo mulheres de todos os biomas para discutir, tomar decisões conjuntas e se articular. A marcha das mulheres indígenas é vista como uma atualização de uma luta feminina indígena contínua, que promove um levante pela vida.

Em uma fala no painel da 2ª marcha, Cristiane afirmou que a ANMIGA é a articulação das mulheres, mas não é um movimento separado ou paralelo à APIB e outras organizações regionais. Ela argumentou que as mulheres em movimento compõem esses movimentos, como sempre fizeram. Neste sentido, é importante destacar que, embora a ANMIGA tenha coordenado os espaços da 2ª marcha, a marcha foi organizada tanto pela ANMIGA quanto pela APIB, conforme mencionado em todos os materiais de divulgação.

Apesar da busca por congregar os diversos "movimentos" em uma "frente representativa", é importante notar que ainda há um aspecto segmentar no processo de articulação nacional entre mulheres indígenas, que se mostra circunstancial conforme o contexto de relações em questão e de acordo com múltiplas estratégias.

As mulheres indígenas, ao buscar consolidar a rede de mulheres, mantêm a composição com os homens indígenas no movimento indígena, ocupando cargos como o de Sonia Guajajara, que permaneceu à frente da APIB por anos, embora tenha tecido críticas às lideranças e caciques que tentaram impedir a ida de muitas delegações à marcha, como pontuado em uma reunião de delegações na 2ª marcha.

As construções discursivas e a composição entre corpos plurais são importantes contra uma política de morte, tendo em várias bancadas do Congresso Nacional e em alguns segmentos do Estado atuam para o exercício das políticas anti-indígenas. As mulheres indígenas também se opõem ao machismo e ao patriarcado, embora isso não signifique uma completa oposição aos homens indígenas, com ao quais se somam na luta contra as políticas de morte e os convocam a compor a luta contra esta herança colonial. As mulheres indígenas também compõem com agentes ligados ao Estado, que formulam políticas públicas e leis de proteção, e se relacionam com a armação teórico-política de gênero de forma contínua de oposição e composição. O modo de fazer política das mulheres indígenas em torno das marchas e da rede ANMIGA está imerso em processos contínuos de composição e diferenciação entre coletivos indígenas, e entre estes e o Estado, bem como com outros setores/coletivos.

É comum na literatura brasileira escrita por não indígenas as tantas formas coloniais que se referem aos povos originários do Brasil, os povos indígenas. A literatura maquia a história verdadeira do genocídio e dizimação dos povos nativos que existem/existiram aqui. Nas escolas é ensinado que o Brasil foi “descoberto”, e os povos originários afirmam, há 522 anos, que as terras foram invadidas. Devemos lembrar que, antes de se chamar Brasil, este território era conhecido como Pindorama, nome dado pelos povos indígenas que aqui habitavam antes de 1500. O termo vem do tupi-guarani e significa terra/lugar/região das palmeiras. . E a literatura continua a afirmar a palavra índio em suas tantas publicações, mesmo que essa denominação seja considerada pejorativa pelos povos nativos devido à sua origem equivocada. Pois na invasão do Brasil, com a chegada das tantas caravelas, os colonizadores acharam que chegaram à Índia e dessa forma chamaram o povo de "índio". Importante destacar que os movimentos sociais, as mulheres indígenas, seguem em luta demarcando as escritas, tecendo as tantas formas/citações sobre histórias de re-existências originárias, ressaltando que somos povos nativos, povos originários, povos indígenas e não "índios e índias".

Segundo o censo do IBGE de 2010, somos 305 povos indígenas, espalhados por seis biomas além das 70 etnias vivendo em locais isolados e que ainda não foram contatadas, somando-se 0,4% da população brasileira. As dez maiores etnias indígenas somam mais de 211 mil pessoas, um pouco mais da metade da população total. São elas: Tikuna, Guarani Kaiowá, Kaingang, Macuxi, Terena, Tnentehara, Yanomami, Guajajara, Xavante e Pataxó, neste período a população indígena era de 896,9 mil, sendo a metade dela era formada por mulheres.

O dia 19 de abril ficou conhecido no Brasil todo como o "Dia do Índio", seguindo os moldes coloniais, decretada no governo de Getúlio Vargas em 1943. Em 522 anos, oito décadas depois da invasão, com iniciativa da única e primeira mulher parlamentar indígena do congresso nacional, Joenia Wapichana, foi decretado através do Projeto de Lei nº 5.466/2019 que 19 de abril passará a se chamar ‘Dia dos Povos Indígenas’, revogando o Decreto-lei nº 5.540/1943, reconhecendo dessa forma a diversidade nativa no país.

O Brasil foi/é desenhado nos moldes coloniais, machistas, misóginos e dizimadores quando se refere aos povos indígenas como um todo. Assim como a Deputada Joenia Wapichana, trouxe essa grande marca no congresso nacional, do reconhecimento da data comemorativa do Dia dos Povos Indígenas, a auto-organização dos povos nativos seguem dentro e fora dos territórios, pois os sistemas não indígenas nos obrigam a lutar para existir cotidianamente, pois em 33 anos da existência da Constituição Federal de 1988, os direitos garantidos no Art. 231, seguem sendo negados pelo Estado brasileiro.

5.2 MULHERES TERRA E TERRITÓRIOS SEGUROS

As mulheres indígenas seguem organizadas, construindo caminhos de lutas frente ao desmonte dos direitos constitucionais e originários para/e por todas que nos antecederam, por nós e pelas que virão. O Brasil é o país onde os corpos das mulheres originárias são violentados, todos os dias, há 523 anos, e elas seguem lutando contra o que é imposto sobre elas sem seus consentimentos. Na linha de frente, em luta para proteção do que nos restam, colocando o corpo, a vida para proteger os territórios e os biomas, as Mulheres têm se destacado no cenário nacional, na luta pela efetivação direitos constitucionais, e dessa forma são construídas as ações para o enfrentamento e prevenção às violências contra as mulheres indígenas e a comunidade como um todo.

Destaco aqui duas organizações de mulheres indígenas e o resultado de suas mobilizações em prol das originárias das terras. Nós organizamos a Primeira Marcha nacional das mulheres indígenas, com o tema *Território: nosso corpo, nosso espírito* na Esplanada dos Ministérios, que reuniu uma média de 2.500 mulheres de mais de 130 povos indígenas.

No final, publicamos o documento que dizia: “Não basta reconhecer nossas narrativas, é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão”. Deixando pública, dessa forma, a invisibilidade e o silenciamento das vozes das mulheres indígenas.

Em 08 de Março de 2021, como já destaquei anteriormente, lançamos a rede nacional das mulheres indígenas, a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), e como resultado, foi realizada a II Marcha das Mulheres Indígenas, com o tema *Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra*, que reuniu cerca de 5 mil líderes de mais de 150 etnias.

Em âmbito nacional temos em destaque a Articulação das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), somos mulheres líderes, que dialogam e estão conectadas e ramificadas com nossas bases/territórios, fortalecendo toda mulher que está à frente de organizações.

No estado do MS, temos como destaque a Kuñangue Aty Guasu, a Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, com sede em Dourados-MS, organizadas no Cone Sul de Mato Grosso Do Sul, Brasil. Essa organização teve seu início em 2006, quando as mulheres indígenas em coletivo, se levantaram para serem protagonistas de sua história, as porta-vozes de sua caminhada. Essa decisão histórica iniciou-se no território sagrado Nhanderu Marangatu, Município de Antônio João (MS).

Fazem parte da Kuñangue Aty Guasu as *nhandesys* e *nhanderus* (rezadeiras e rezadores tradicionais, guardiãs e guardiões de farmácias vivas e culturas ancestrais e da educação na primeira infância), *jarys* (parteiras tradicionais e guardiãs dos saberes da floresta), jovens, crianças, ativistas, universitários, pesquisadores, profissionais de diversas áreas e apoiadores. A presença de autoridades regionais, estaduais e federais, interligadas às questões indígenas, bem como das organizações indigenistas, também se faz presente na plenária, recebendo as demandas da Kuñangue Aty Guasu.

Atualmente, dentro das comunidades Kaiowá e Guarani, a Kuñangue Aty Guasu é o espaço em que se articula a intersecção entre gênero, raça/etnia, classe, geração, direitos dos povos tradicionais, questões ambientais e territoriais a um só tempo. Com o avanço do desmatamento, da intolerância religiosa e da violência contra mulheres e crianças indígenas, a Kuñangue Aty Guasu é uma das principais organizações para a proteção de anciãs indígenas, dos modos de vida tradicionais e da saúde integral da mulher indígena. Além disso, a Kuñangue Aty Guasu se articula com uma ampla rede de mulheres de outras etnias no Brasil e no mundo, artistas nacionais e internacionais, organizações multilaterais e ativistas de outros países.

Nos espaços das assembleias, que ocorreram/ocorrem anualmente (edições em 2012, 2013, 2014, 2017, 2018, 2019, 2020 e 2021), as mulheres Kaiowá e Guarani debatem/debateram pautas como as questões territoriais, que é a principal bandeira de luta Kaiowá e Guarani, discutem o cotidiano delas e fazem os encaminhamentos.

As mulheres Kaiowá e Guarani anualmente produzem todas as formas de denúncias, através de relatórios, vídeos, assembleias e buscam proteção às mulheres em situação de risco diante das violências domésticas, violência do Estado, violência nos acampamentos por conta dos ataques dos pistoleiros a comunidade. Neste sentido, são objetos de denúncia permanente questões relacionadas a alimentação/roça, soberania alimentar, consumo de alimentos sem agrotóxico e os impactos da monocultura ao entorno das aldeias Guarani e Kaiowá., queima dos espaços sagrados como as casas de rezas, além dos direitos das crianças e adolescentes, direitos das anciãs e anciões, o meio ambiente e o clima.

A Kuñague Aty Guasu é um dos únicos espaços em que as mulheres Kaiowá e Guarani constroem coletivamente meios de proteção para meninas e mulheres indígenas e para suas comunidades. Como em outras situações, as mulheres que iniciaram e dão continuidade a Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani passaram por uma exclusão no espaço de outras assembleias já existentes, onde eram silenciadas e não tinham espaço de fala, tampouco visibilidade.

A questão é que as críticas sempre vêm, e junto com as críticas surgem as ameaças, pelo fato de serem mulheres e estarem criando seu espaço de fala. Esta é uma situação recorrente nas caminhadas de mulheres de muita importância, mulheres de atitude, mulheres revolucionárias. Nestes contextos, sempre há pessoas para destruir como equipe, incriminar, perseguir e desvalorizar a caminhada dessas mulheres, desconsiderando as suas histórias criadas com tantas lutas, Isto, com certeza, as abala emocionalmente e fisicamente, ao mesmo tempo, que serve como um incentivo para dar continuidades às ações nos territórios, porque entendem o quanto estão fazendo a diferença. Elas sabem que são elas por elas e que juntas são múltiplas e suas forças são lindamente gigantes.

No período de pandemia, Kuñangue Aty Guasu com apoio de muitas mãos e forças coletivas, levantou 72 barreiras sanitárias em territórios Kaiowá e Guarani, nas quais foram levadas comidas, EPIs, e construíram ações em defesa das anciãs. A Kuñangue chegou onde o Estado não chegou e nitidamente ficou visível que as políticas públicas não foram efetivadas, quantas vidas se foram. Cabe então ressaltar o papel importante desenvolvido pela Kuñangue, que fez o possível e o impossível para dar assistência ao seu povo, num cenário pandêmico, dizimador, de fome e violência.

Diante de todas as falhas do Estado em garantir a proteção e os direitos das mulheres indígenas em situação de violência, em 2022, a Kuñangue Aty Guasu lançou o Observatório da Kuñangue Aty Guasu (OKA), uma rede composta por profissionais de diferentes áreas, que conta com apoio de antropólogos, advogadx para análise e encaminhamentos jurídicos, terapeutas e psicologxs no cuidado psicossocial, comunicadores, coletivos e educação popular, para atendimento às mulheres Kaiowá e Guarani vítimas de violência. Ação que tem tido resultado positivo no enfrentamento a violência.

As ações da Kuñangue Aty Guasu são/foram possibilitadas através do apoio e das parcerias de organizações e instituições nacionais e internacionais, como a *Fundación Internacional de Mujeres Indígenas* (FIMI) em 2016, o *Endangered Material Knowledge Programme*³⁷ (EMKP) do *British Museum* em 2020, o *Global Engagement Fund da University College London* em 2020, o *Grand Challenges da University College London* em 2021, o *International Artists Solidarity Network*, o Fundo Brasil, ONU Mulheres, *Front Line Defenders*, dentre outros. Estes apoios fomentam a infraestrutura e logística necessária para as ações da Kuñangue Aty Guasu, fortalecendo a capacitação técnica de sua equipe, encorajando

37 Programa de Conhecimentos Materiais Ameaçados, tradução própria.

a autonomia social e sustentabilidade econômica de mulheres Guarani e Kaiowá, aumentando as suas participações nos espaços de tomada de decisões;

Ainda sobre a violência praticada contra as mulheres indígenas, é possível afirmar que, não importa qual a etnia, todas sofreram ou sofrem algum tipo de violência, indiferente de estarem morando nas cidades grandes ou em seus territórios. No mês de agosto de 2021, dois casos tiveram destaque nacional. Duas meninas indígenas foram assassinadas, uma adolescente D.S., de 14 anos, da etnia Kaingang, foi morta na Terra Indígena Redentora, no Noroeste do Rio Grande do Sul e a R.S.C, uma criança Guarani Kaiowá de 11 anos, foi assassinada na Reserva Indígena de Dourados, no Sul do Mato Grosso do Sul. Em ambos os casos houve violência sexual. Esses crimes não são a única forma de violência que atinge as mulheres indígenas. De uma forma geral, todas as pessoas que são indígenas são excluídas na sociedade atual, mas é fato que as mulheres são as que mais sofrem com esse preconceito.

Existem vários tipos de violência na sociedade atual. A discriminação estrutural contribui ao estereótipo de mulheres indígenas como inferiores, sexualmente disponíveis e /ou vítimas fáceis. As violações dos direitos coletivos, civis, políticos, econômicos, sociais e culturais são uma forma de violência estrutural contra as mulheres indígenas. As inúmeras formas de discriminação contra as mulheres indígenas podem ser observadas em relação ao mercado de trabalho, ou ainda no acesso limitado ao sistema de seguridade social, nas altas taxas de analfabetismo, além da falta de acesso a alimentação e água, o desrespeito de seus direitos culturais, e a grave situação de pobreza e exclusão social que as afetam.

Quando trabalhamos com povos tradicionais, os olhares institucionais precisam ser descolonizados de acordo com as especificidades de cada povo. Cada vivência, cada vínculo se dá entre sujeitos de direito que se constituem à medida que se relacionam. Essa é uma questão que merece olhares atenciosos em várias áreas do conhecimento, como antropologia, sociologia, serviço social, direito, psicologia etc. Entender o mundo dos povos indígenas e atuar sobre ele, com um olhar diferenciado, em uma relação com o outro, que passa a dispor, por meio de uma relação das conexões originárias, uma contribuição para o coletivo. Coletivos como o *Ore Reko* (modo de viver), criado por jovens indígenas de Dourados, são relevantes formas de intervenção que promovem encontros e afetam pessoas, mobilizando e provocando transformações. Neste sentido, é importante se conectar com o contexto histórico. A resistência que percorre nossas veias por 523 anos, é uma construção de emoções/afetos, e tudo isso pode ser considerado como ferramentas das políticas sociais.

Diante de tantos fatos descritos, é importante fortalecer ações para eliminar a invisibilidade social que atinge a população excluída e criar políticas públicas e sociais que

beneficiem e incluam os diferentes grupos étnicos brasileiros, levantando bandeiras pelos movimentos que lutam pela inclusão étnica no Brasil. As preocupações com as desigualdades existentes não é uma coisa nova, é mais antiga do que podemos imaginar, como por exemplo, os grupos historicamente excluído, negros e indígenas brasileiros tem sido tema de congressos, simpósios, fóruns nas Universidades e nos movimentos sociais presentes na sociedade.

A ANMIGA, a Kuñangue Aty Guasu, e tantas outras organizações de mulheres indígenas em luta, seguem construindo caminhos de re-existências. A *Caravana das Originárias* segue fazendo histórias nos territórios. Os diálogos, as tessituras de lutas para os próximos anos, diretamente com as mulheres nos territórios, tem sido sensacional. A Kuñangue Aty Guasu realizou sua décima assembleia após as eleições de 2022, no estado onde mais se massacrou os povos indígenas, que é o Mato Grosso do Sul.

Não vamos romantizar a caminhada das mulheres indígenas na linha de frente, pois elas sofrem perseguições, discriminação, racismo, machismo etc. É preciso ações para fortalecer e amparar o acolhimento de mulheres que cuidam de mulheres em situação de violência. Somos mulheres tecendo a nossa caminhada, contando a nossa história, em luta.

5.3 MULHERES RAÍZES – ENFRENTANDO VIOLÊNCIAS PARA CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS SEGUROS

Quando pensamos nas mulheres que nos antecederam, nas nossas ancestrais, é preciso reconhecer não só a luta que travaram, mas como manejaram a vida ao longo do tempo, seja como guerreiras, mediadoras, seja no centro de disputa, como articuladoras. Estas características no meu caso, enquanto mulher Kaingang, preconiza, mesmo antes do feminismo ocidental, o empunhar de características muitas vezes desenhadas para as mulheres feministas percebidas nas mulheres Kaingang e em outros grupos ameríndios e nesse momento em nós mesmas, individualmente ou coletivamente.

As discussões sobre o papel das mulheres Kaingang observados pelos primeiros pesquisadores que estiveram entre os grupos, durante a colonização, embora não tenha merecido destaque pelos mesmos, refletem o comportamento social ainda evidenciado entre nós, seja nas elaborações da socioconvivência ou nas corresponsabilidades partilhadas na educação dos filhos da casa, seja no apoio e cuidado entre as mais jovens e mais velhas. É fundamental que entendamos os movimentos das mulheres Kaingang na atualidade como reflexos das Kaingang dos tempos antigos, em que nós compreendemos nossa herança, a partir daquelas que nos antecederam.

Do aspecto relacionado ao movimento das mulheres nas guerras Kaingang, Almeida, Fernandes e Sacchi (2001), contribuem para evidenciarmos a presença das kaingang em todos os lugares, não somente na casa/comunidade, mas nos espaços de embate físico, de planos estratégicos, o que merece atenção para pensarmos as kaingang como parte fundamental no todo da sociedade kaingang e não apenas como membro periférica. Estas questões nos permitem produzir reflexões, inclusive, sobre a importância da figura feminina enquanto parte fundamental da complementariedade da sociedade Jê Kaingang.

Segundo a bibliografia histórica podemos dividir a participação feminina nas 'guerras Kaingang' em dois aspectos: 1) como guerreiras (elas lutavam, carregavam as flechas, continham os homens, insultavam e seduziam os inimigos); 2) como motivos de disputas (objeto de raptos, adultério, responsáveis por intrigas entre grupos e mediadoras dos conflitos entre os Kaingang arredios e a sociedade nacional). É verdade que a participação política da mulher Kaingang é um tema que merece um estudo aprofundado. Entretanto, todos aqueles que conhecem os Kaingang sabem que as mulheres estão na base de muitas de suas decisões políticas. Para os fins do modelo analítico aqui proposto, é importante ressaltar que a participação política das mulheres deve ser entendida como uma extensão de seu poder sobre a constituição das Casas Kaingang e que o próprio conceito de comunidade está vinculado à mulher - Mulher: Casa: Casa: Comunidade. (FERNANDES; ALMEIDA; SACCHI, 2000).

Essa atuação das mulheres Kaingang, trazidas pelos autores e a reflexão sobre o lugar que ocuparam, reforça a identificação que observo no nosso comportamento, que está posto quando vamos à frente nas discussões, quando enfrentamos dentro e fora das nossas comunidades adversidades e somos estratégicas ao lidar com elas.

Na diversidade dos nossos povos, através da memória dos nossos, ou do que é trazido nas pesquisas acadêmicas com as quais dialogamos, podemos nos reconhecer nas vozes de outras parentas. Assim, por exemplo, Elisa Pankararu, intelectual indígena, tem ressoado seus pensamentos e evidenciado o lugar dos nossos corpos-territórios, seja na guerra, seja na cozinha ou no movimento indígena.

Ao tratarmos da trajetória do movimento indígena pouco se falou da presença das mulheres. No entanto estavam na luta e a importância delas é tão forte que seus nomes e suas ações estão gravados na história. Na atualidade as mulheres indígenas continuam a lutar, ao lado das lideranças masculinas e de suas comunidades, na conquista do direito aos nossos territórios e às políticas públicas que asseguram vida digna nas aldeias, porque se trata de séculos de desigualdades e injustiças. (RAMOS; SILVA, 2019, p.9).

Reconhecemos na narrativa da Eliza Pankararu as vozes silenciadas e corpos invisíveis das mulheres indígenas, que evidenciam as questões da presença das mulheres indígenas nos diferentes espaços sociais e de luta, que está na história dos nossos povos, mas pouco aparece

nos escritos sobre nós. Elisa também tem me desafiado a refletir com ela quando nos diz que as anciãs da aldeia ensinam que as mulheres têm o seu espaço na cultura dos povos indígenas e que este lugar “não pode ser o espaço de submissão ou escravidão”. Porque o reconhecimento dos saberes e fazeres das mulheres no dia a dia das comunidades “e da sua missão como guardiã dos costumes tradicionais colocou a necessidade de confrontar algumas práticas atuais que demonstram a lógica do patriarcado invadindo nosso mundo”. (RAMOS; SILVA, 2019, p.9).

E quando reconhecemos as práticas patriarcais sobre nossos corpos, chamamos para a discussão o enfrentamento que temos feito com relação às violências que sofremos, fora dos nossos territórios, mas dentro dele também. Como Eliza reforça: “se o protagonismo das mulheres na aldeia é exercido cotidianamente e tem importância na organização social, mas, se é imposto uma relação de desigualdade que gera a injustiça, então é mazela adquirida da colonização”. (RAMOS; SILVA, 2019, p.9).

As ações coloniais têm sido violentas com homens e mulheres indígenas, embora precisemos reconhecer o quanto os corpos femininos têm sofrido ao longo da história, desde a invasão do Brasil, com violências praticadas pelo “outro” (sujeito colonizador não indígena) no primeiro momento, e hoje também pelos nossos, quando aprenderam com o “outro” a nos subjugar, nos agredir, nos violentar, nos silenciar, e a depender do contexto e momento, não nos reconhecer mais como parte fundamental da nossa sociedade. Da mesma forma, que o sistema patriarcal faz com as mulheres não-indígenas.

Essas práticas foram sendo absorvidas ao longo do tempo, seja através dos novos sistemas sociais, que trouxeram as religiões não indígenas, com o cristianismo a noção de perverso e de pecado, seja com a força das armas e da ciência do não-indígena, subalternizando nossos povos, nossas tradições, nossa ciência, nossos valores, nossa religião, nossa língua.

Hoje conseguimos perceber que precisamos usar as armas ancestrais, para retomar o que nos foi tirado da nossa ciência, das nossas tradições, do nosso costume, mostrando que a prática usada agora com as mulheres indígenas, não é nossa, segue sendo do “outro” e precisamos retomar as nossas práticas.

O primeiro ataque violento à nossa existência foi a chegada dos não indígenas e das não indígenas dentro dos nossos territórios, não respeitando esse espaço enquanto corpo de conhecimento, de múltiplas práticas e vivências. O contato e invasão dos nossos territórios é considerado por nós como um dos ataques mais violentos sofridos contra nossos corpos territórios.

O contato com essa violência aconteceu sob diferentes formatos e pretextos, uma delas se deu com a mentira de “salvação da alma”, que nos discriminou de forma silenciosa, até

deixarmos de falar nossas línguas indígenas nesse processo. Embora sempre tenha existido resistência a essas violências, o enfrentamento mais direto aconteceu quando começamos a nos reunir na primeira e na segunda Marcha das Mulheres Indígenas, denunciando que o nosso corpo-território tem sofrido muitas formas de violências. Desde a não demarcação do nosso território, num processo que violenta nosso corpo e nossa existência, até o não acesso ao alimento em nossos territórios.

A partir da ocupação de outros espaços pelos nossos corpos, fomos alvos de outras violências na relação com não indígenas, deixando evidente o quanto não somos bem-vindas. Dos vários exemplos em espaços que poderíamos citar, destacamos as indígenas mães no espaço da universidade, que nos últimos 10 anos se desafiaram a demarcar com seus corpos territórios também o espaço das universidades. Esta presença resistiu e faz a diferença, tanto que hoje podemos ver que algumas universidades e programas se reinventaram a partir do diálogo com as mulheres nos espaços. Embora, tenhamos hoje acesso através das ações afirmativas e Lei de Cotas, a maioria dos estudantes que ingressam na universidade encontram inúmeras dificuldades, sendo que muitos não conseguem permanecer porque existe um racismo estrutural tão violento e silenciador que faz os jovens retornarem para seus territórios sem a formação buscada inicialmente.

São muitas situações violentas que atravessam a existências dos corpos territórios das indígenas mulheres, muitas delas vinculadas ao racismo e ao machismo. O simples fato de não dominar a língua portuguesa já é motivo para processos de exclusão e discriminação, a simples presença de nossos corpos em espaços diversos já nos torna alvos de olhares preconceituosos, especialmente, quando estamos com nossas pinturas de jenipapo e urucum.

No enfrentamento à violência racista, temos construído estratégias de visibilidade para nossas presenças. Temos ocupado espaços na publicidade e nas redes sociais, trazendo a diversidade de povos no Brasil e mostrando nossos rostos, corpos e vozes. Pautamos o governo para que nossas línguas sejam reconhecidas como cooficiais em muitos lugares, bem como construímos em diálogo e acompanhamos a execução de políticas públicas.

A sexualização de nossos corpos territórios também é um processo muito violento que vivenciamos, especialmente quando os não indígenas nos assediam, ou mesmo quando querem nos encaixar num mesmo padrão. Dizemos que somos diversas, assim como nossos corpos territórios e nossos biomas. Nossos corpos-territórios não estão à disposição!

Infelizmente, as violências não acontecem somente fora de nossas comunidades. As realidades mostram cenários de violências contra as indígenas, assim como outras mulheres não indígenas vivenciam em seus espaços e comunidades. Nosso esforço, com destaque para os 28

encontros realizados nos territórios pela ANMIGA, tem sido de nos aproximarmos e entendermos as dores, umas das outras. Temos falado das violências que sofremos desde a infância até virarmos anciãs. Mesmo na dor e nas lágrimas, nos acolhemos e sonhamos com o bem viver coletivo, sem violência.

Pautamos nossa atuação e nossas vidas na construção de corpos territórios livres da violência, lugares seguros para todas e todos. Queremos terra demarcada, rio sem garimpo, comidas sem agrotóxicos e ter corpos territórios respeitados em sua diversidade, sem assédio e sem violência doméstica. Esse grito é de todas nós!

Acolhemos nossas parentas quando ouvimos umas às outras, comemos juntas, cantamos juntas. Quando uma de nós é violentada, todas nós somos. Nossa percepção é coletiva, nos cuidamos em nossos grupos e também nas redes, que tem sido um espaço estratégico para estarmos, mas que também gera muitos ataques. Não aceitamos que nenhuma de nós seja atacada, pois com elas estão sendo atacados nossos biomas. Quando uma de nós morre, também morre um pouco de cada uma de nós.

Para além do acolhimento, temos nos articulado para buscar mecanismos no sistema de justiça para enfrentar a violência, mas também temos pensado em como educar os nossos filhos, como falar sobre as violências nas nossas comunidades para que esse processo seja interrompido. Falamos sobre a violência porque é a primeira coisa que precisamos fazer para enfrentar o que vivemos, seja a violência externa ou seja violência interna, e como fazer com que os nossos homens da comunidade também abracem com a gente esta luta.

Precisamos que os homens estejam lado a lado para enfrentar essa violência, pois uma mulher agredida é uma agressão ao território, ao povo. Um homem que comete uma violência precisa de um acompanhamento, precisa de uma formação, para além de responder pelo que faz e sofrer as consequências. Quando entendemos que precisamos na nossa comunidade de um conjunto harmônico, isso é ter homens-mulheres-crianças-pessoas anciãs saudáveis, nós entendemos que a violência naquele lugar é um agente externo. Agente este que prejudica e destrói, sendo mais um fruto do violento processo de colonização.

Para além da violência de gênero, temos nos articulado em rede para o enfrentamento de outras violências, com papel importante da comunicação. Quando acontece algo em um território, como um ataque de madeireiros ou a queima das casas de reza dentre várias outras situações de violência, nós rapidamente conversamos e somamos nas denúncias das situações. Nesse sentido, reforçamos o sentimento de coletividade, de que ninguém está sozinha ou sozinho. Por isso adotamos de forma tão veemente o termo “parente” entre nós, algo que vai

muito além de parentesco sanguíneo, mas sim como parente indígena, um termo que reflete o cuidado entre nós.

Temos certeza que nossa caminhada por um corpo território seguro, sem violências, ainda apresentará muitos desafios, mas é coletivamente e na nossa ancestralidade que encontraremos todos os caminhos para essa construção.

Sabemos que é um grande desafio, pois cada vez mais o colonialismo, o patriarcado se reveste com novas roupagens. Neste momento em que escrevo esta tese, ele tem a face das Igrejas Cristãs Neopentecostais, atentas e intentando estar em todos os territórios indígenas, com o incentivo aos indígenas que quiserem de, para além de membros, se tornarem pastores e pastoras, oprimindo, subjogando e silenciando mulheres indígenas. Nessa luta a parenta Jaqueline Aranduá, Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, tem feito, junto com as mulheres da organização Kuñangue Aty Guasu, o enfrentamento à violência contra as mulheres e anciãs indígenas, que têm sofrido com a violência de pastores indígenas e igrejas neopentecostais. Já houve tantas violências que a organização elaborou dois documentos escritos, a *Nota da Kunangue Aty Guasu contra patriarcado e racismo: violências medievais e extremismo religioso no MS* e o *Relatório Intolerância Religiosa, Racismo religioso e Casas de Reza Queimadas em Comunidades Kaiowá e Guarani*³⁸. Na nota as mulheres denunciam e pedem que sejam investigadas as violências praticadas,

A Kunangue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani), vem por meio desta, denunciar e exigir que sejam apuradas/investigadas de forma continuada, todas as violências em nossos territórios, contra meninas, jovens, mulheres e Nhandesys (mestras tradicionais). Nossos espaços de medicina e de reza, onde se exerce o cuidado dentro de nossa cultura está sendo sistematicamente incendiado de forma criminosa. As Igrejas neopentecostais - Assembleia de Deus e Deus é Amor, incitam o ódio à cultura e principalmente a mulher Guarani e kaiowá, através de discursos racistas contra as Nhandesy e Nhanderu. Como no período da Inquisição e de caça às bruxas, pregam que anciões e anciãs indígenas são feiticeiras e responsáveis pelas mortes e doenças que atingem as nossas aldeias, fazendo com que pessoas se sintam legitimadas a agredirem seus corpos e casas de cura e reza, gerando cenários de violências medievais e extremismo religioso, como apedrejamentos e ameaças de morte constantes. Esse discurso de ódio tem contribuído para o aumento das violências em nossos territórios, e assim a uma onda de estupros e feminicídios. É preciso urgente, que as mulheres indígenas e ativistas, defensoras de direitos humanos que lutam contra essas violências, sejam protegidas. (KUNANGUE ATY GUASU, 2022).

Nesse enfrentamento ao colonialismo nós temos reconhecido este sistema e nos colocado como defensoras das nossas pares. Cada rede organizando suas lutas e somando na coletividade com o ecoar das nossas vozes e mostrando para as nossas comunidades que as

³⁸ Os documentos citados podem ser acessados na página da organização Kuñangue Aty Guasu. Disponível em: <https://www.kunangue.com/>. Acesso em: 04 de jun. 2023.

nossas realidades dialogam com outras, seja as de opressão e violência, seja as de lutas e estratégia de enfrentamentos.

Todas as nossas ações são fortalecidas com as leis nacionais de enfrentamento a violência contra mulheres, seja a Lei Maria da Penha, seja a legislação de combate ao racismo. Como temos encampado estas discussões, pela defesa das mulheres indígenas e na busca pelo empoderamento das mesmas para enfrentar todas estas violências e violações de direitos, temos nos ligado cada vez mais com outros coletivos que também elaboram e discutem os temas relacionados à vida e aos direitos das mulheres. Muitos destes grupos são feministas, com as várias vertentes de pensamento do feminismo atual e obviamente que nos aproximamos de muitas pautas, mas também nos afastamos em determinadas compreensões sobre a luta e a vida dos povos indígenas.

Seja as características das mulheres Kaingang, a percepção de Elisa Pankararu e a luta das Guarani e Kaiowá, a partir da organização Kuñangue Aty Guasu, são envolvimento que dialogam na busca pelo reconhecimento dos nossos lugares nas nossas sociedades indígenas. Mas ainda consideramos que nos faltam mais discussões, em nossas redes e territórios para encampar o feminismo indígena, ainda não há uma definição nem no movimento das mulheres indígenas, nem entre as Kaingang sobre nosso lugar neste debate. Ainda precisamos de mais tempo para que esta discussão seja apreendida por nós, amplamente discutida e que nos enxerguemos nela, e isso pode ou não acontecer de fato. Por outro lado, já temos discutido entre nós o tema e algumas mulheres têm se identificado com algum dos feminismos presentes em nossa sociedade. Desse modo, cabe ressaltar que, enquanto parte deste movimento de mulheres não indígenas, o feminismo é uma discussão que nos toma, embora não seja pauta principal das nossas discussões.

Ainda não sentimos que as informações e a compreensão por todas nós foi equalizada, que todas as mulheres que compõem o nosso movimento compreendem o termo e se reconhecem nele. Então, o que importa dizer em relação ao feminismo, se somos ou não somos feministas, é que ainda estamos fazendo a nossa construção coletiva sobre o tema. Diante desta questão, cabe ressaltar que temos, sim, abordado no nosso tempo de debate e reflexão a temática do feminismo, reconhecendo às lutas das mulheres, nossas companheiras, por direitos e as suas conquistas, que também têm seu reflexo para nós indígenas.

Os documentos que seguem em anexo desta tese foram elaborados coletivamente, com nossos pensamentos, eles são frutos de escritas em coautorias, por isso referencio em muitas partes da tese os escritos da ANMIGA, porque entendemos que é nosso, meu e das outras Mulheres Terras.

CONCLUSÃO

Esta tese foi um desafio e, depois de 5 anos, uma pandemia e o início de uma jornada na construção do Ministério dos Povos Indígenas, é hora de colocar o ponto final para este momento. As redes das Mulheres Indígenas é um tema desafiador e de modo algum encerro qualquer dos debates feitos aqui. A ANMIGA, e as nossas redes de Mulheres Indígenas, seguem em construção e desconstrução, seguem com convicções nas nossas ancestralidades, mas em desafio com a contemporaneidade. Somos um movimento social-ancestral, com desafios, projetos e novas incorporações de corpos-territórios e redes. O que espero é que esta tese consiga entusiasmar outras pesquisadoras, indígenas e não indígenas, a se dedicarem em pesquisas com mulheres indígenas.

Nós, mulheres indígenas, seguimos em movimento, movimentando redes, alimentando as nossas e somando as redes de outras, em um processo contínuo de promover a vida, seja das filhas e filhos, seja do território, seja do ciclo vivo das redes compartilhadas, desde nossas casas e territórios até o alcance dos corpos em movimento, territorializando tantos lugares com o corpo-território-espírito.

Reconheço na escrita da tese a trajetória que me oportunizou alcançar tantas redes, biomas e movimentos e que minha rede de partida é a grande impulsionadora. A minha metade Kamé e a formação entre as mulheres Kanhru me ensinaram a fazer as escolhas e as lutas a partir dos saberes e valores ancestrais, com o cuidado e cuidando, em um grande movimento de cuidados formativos. Com minhas *m̃yñh s̃ĩ*, as Kaingang e as parentas de outros Povos, com caminhadas maiores que as que eu tenho, e também com as irmãs e filhas que fui ganhando no caminho, com todas eu aprendo e ensino, em uma soma intensa e constante.

Encontramos diferentes desafios na jornada, sempre acreditando na força resolutiva dos nossos corpos-território-espírito-biomas, desafiados e desafiando, especialmente confiando na capacidade do encantamento, da regeneração, do brotar a partir da semente da luta e da cura.

Na caminhada, retornei à minha rede de partida todas as vezes que foi necessário me realimentar da encantaria das folhas e das ervas, das palavras e do jeito de ser Kaingang, para me juntar novamente à correnteza e a outras águas na demarcação de terras, de telas, de corpos, que curam, na busca da cura da terra, demarcando os territórios do pensar, do narrar, do plantar a palavra, sempre na construção coletiva, na complementariedade ativa das nossas heranças ancestrais.

Assim, desde o nascimento, nós indígenas aprendemos/ensinamos, nutrimos, em um movimento de continuidade, espiral e circular, do centro, do útero da mãe terra, do útero-mãe

para compartilhar a vida que ganhamos com outras vidas. Nós mulheres indígenas somos originárias, porque somos deste lugar, mas também porque temos nossa vida conectada através do umbigo ancestral com a mãe terra. Como diz Célia Xakriabá, antes do Brasil ser pátria, ele é mátria, porque nasce do ventre das mulheres indígenas.

Nestas conexões que fizemos desde muito tempo, temos buscado com energia o reconhecimento das nossas vozes, porque sempre estivemos juntas com os guerreiros na resistência por nossas vidas, por nossos territórios demarcados, por nossas tradições, na garantia e reconhecimento dos nossos direitos. Mesmo com nossa presença, fomos invisibilizadas, caladas, violentadas, discriminadas e nossas vozes junto com nossos corpos territórios foram silenciados, na tentativa de exterminar nossos povos. Mas, como sementes enterradas, nós brotamos, em números cada vez maiores e nossas vozes se somaram ao som do maracá, a batida do nosso pé no chão, aos nossos cantos e ecoamos com força por todos os cantos. Nos reuníamos sempre que era possível, compartilhávamos nossas histórias, derrotas, lutas e vitórias, formamos elos de união. Em todos os biomas surgiram vozes de lideranças mulheres que foram tomando seus lugares, embora ainda tenhamos que forçar nossa presença em muitos espaços e tenhamos que nos posicionar com firmeza para que nossas opiniões sejam consideradas.

Nossa caminhada foi sendo somada a de outras e, desde a década de 1990, temos nos articulado para termos vozes das mulheres indígenas representadas nos espaços públicos e de tomadas de decisão, como trouxe nesta tese.

Importante salientar que da nossa articulação, da rede ANMIGA, das assembleias, *lives* e reuniões, nós elaboramos nossos textos, manifestos, fazendo escritas coletivas, porque somos vozes coletivas, somos palavras coletivas. Nos colocamos todas como coautoras, junto com nossas redes dos manifestos e documentos da ANMIGA e da Rede das Mulheres Indígenas na qual estou presente.

Na II Marcha das Mulheres Indígenas nós fizemos uma linha do tempo para marcar os principais momentos da construção do movimento das mulheres indígenas, como apresentado no capítulo 5.

Na II Marcha também lançamos o nosso projeto de estar nos territórios, construindo a partir da escuta e experiências, e assim levamos com a Caravana das Originárias em 2022, como expliquei anteriormente, a ANMIGA a 22 territórios indígenas para dialogar com as mulheres sobre violências, violações de direitos, sociobioeconomia, fortalecimento das parentas para a política partidária, formação de novas redes intra e extra território. Posso dizer, sem sombra de dúvidas, que todas nós que estivemos dedicadas ao projeto nos modificamos, seja na

inquietação para nos movermos, seja na tentativa de amenizar as dores, fortalecer as lutas e aumentar a fé em cada uma e em todas nós. Foram os dias de maior luto e alegria, de empatia, que estão marcados em nossos corpos. Hoje conseguimos dividir o afeto para aplacar a dor, física ou psicológica, que cada mulher verbalizou e, se não verbalizou, transmitiu no abraço buscado ou no choro compartilhado. Nossos corpos são corpos rebeldia, que brigam para existir...

Os parceiros nesta Caravana foram fundamentais para darmos o melhor e intencional plantar o sonho, regando a semente. Nesta jornada, contamos com a parceria de muitas instituições, desde a ONU Mulheres, que tem sonhado com a gente, até o comércio da aldeia, que partilhou o pão para nossa reunião. Mas há algumas instituições que foram junto com a Caravana falando das suas expertises, como a ABRASCO/FIOCRUZ com a Dra. Ana Lúcia Pontes e a Nutricionista Giovana Macuxi, e o Instituto Up Date, elevando o debate sobre política partidária a outro nível, com muita pedagogia comunitária.

Durante a Caravana, já mobilizando as mulheres, lançamos e fortalecemos a Bancada do Cocar, compondo um quadro com os seguintes nomes de mulheres indígenas candidatas aos pleitos estaduais: Simone Karipuna (AP), Vanda Witoto (AM), Leonice Tupari (RO), Cacique Irê (Juliana Jenipapo Kanindé) (CE), Eliane Xunakalo (MT), Val Eloy (MS), Chirley Pankará (SP); e Federais: Sonia Guajajara (SP), Célia Xakriabá (MG), Kerexu (SC), Vanessa Xerente (TO), Mayal Kayapó (PA), Joênia Wapichana (RR).

Desta bancada elegemos Sonia Guajajara, em São Paulo, e Célia Xakriabá, em Minas Gerais. A eleição das nossas duas Mulheres-Terra da ANMIGA nos colocaram em um lugar que nos foi negado durante muito tempo, porque precisamos superar o racismo contido em nossa ausência nos espaços de tomada de poder (poder, inclusive, sobre nossa existência). Nesta direção, a deputada Célia tem reforçado em seus discursos que precisamos mulherizar o Congresso Nacional e Indigenizar a política brasileira.

Com a eleição de Sonia e Célia, nós participamos da transição do governo pelo movimento indígena. Articuladas, conseguimos reunir em Brasília neste período várias mulheres da ANMIGA, Sonia e Célia, deputadas eleitas, Kerexu, Val Eloy, Jaqueline Aranduhá, Brulina Baniwa, que nos representaram e “brigaram” pela nossa participação nos espaços que seriam criados com a nova gestão do Governo Lula. Durante a transição, formamos e formulamos a estruturação do primeiro Ministério dos Povos Indígenas – MPI.

O Presidente Lula convidou a nossa Deputada Sonia Guajajara para assumir o cargo de Ministra no MPI em decisão anunciada em 29 de dezembro de 2022, quando ela passou a convidar as primeiras pessoas para formar o núcleo duro da pasta, anunciando Eloy Terena na

Secretaria Executiva, Kerexu M'bya Guarani, Ceiça Pitaguary e Juma Xipaia para as 3 Secretarias Nacionais e me convidou para a Chefia de gabinete do MPI. Pela primeira vez na história desse país acessamos este espaço que, logo descobrimos, é também de muitas construções e desafios, sendo uma pasta recém-criada onde se tem grandes expectativas.

Figura 24 – Anúncio de Sonia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas



Fonte: Poder360 (2022)³⁹.

A decisão da Bancada do Cocar de estar no legislativo e também no executivo não foi fácil. Foram longas conversas para a ANMIGA se posicionar e para Célia e Sonia se fortalecerem com a decisão. Nós temos trabalhado incansavelmente para que nossa luta seja bem-sucedida nos lugares que ocupamos e sabemos que são passageiros. No entanto, queremos que nossa permanência seja efetiva, como muitas que virão. É o início da nossa presença, que precisa do engajamento de toda a sociedade, pois levamos para o parlamento e para o Ministério o nosso compromisso de que “a luta pela mãe terra é a MÃE de todas as lutas”.

Experencio o ápice deste momento, junto com outras mulheres-biomas da nossa articulação, me trançando na Rede ampla, na maior, na ANMIGA que hoje está no poder executivo do Estado Brasileiro, e recebo o cuidado e as boas palavras da minha Rede Kaingang, que me fortalecem. Nessa felicidade de conexão, minhas parentas, como eu, são

39 PODER360. **Sonia Guajajara será ministra dos Indígenas de Lula**. Poder360. 29 dez. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/sonia-guajajara-sera-ministra-dos-povos-originais-de-lula/>. Acesso em: 4 jun. 2023.

retroalimentadas pelas suas, para conseguir “amansar” agora o Estado e reflorestar as mentes, indigenizar o executivo, o legislativo e o judiciário, ansiando ver o movimento ancestral e social para a cura da terra.

REFERÊNCIAS

- ABRASCO. **Bem-Viver e SUS: há uma urgência geral.** Site da ABRASCO. 7 out. 2019. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/eventos/congresso-brasileiro-de-ciencias-sociais-e-humanas-em-saude/bem-viver-e-sus-ha-uma-urgencia-geral/43029/>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- AGÊNCIA SENADO. **Aprovada MP que retoma proteção sanitária em terras indígenas.** Senado Notícias. 11 out. 2022. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2022/10/11/aprovada-mp-que-retoma-protecao-sanitaria-em-terras-indigenas>. Acesso em: 16 nov. 2022.
- ALBERT, B. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. **Povos indígenas no Brasil 1996-2000.** In: RICARDO, C.A. (Org.). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2000. p. 197-207.
- ALMEIDA, D. H. **Nós aqui cura com benzedura e raiz de pau. Experiências de cura a partir da cultura popular brasileira e portuguesa (Século XX).** Rio de Janeiro: s.n., 2018. 242 f.
- ANMIGA. Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade. **Carta das Primeiras Brasileiras.** Site da ANMIGA. 2022. Disponível em: <https://anmiga.org/carta-das-primeiras-brasileiras/>. Acesso em: 20 nov. 2022.
- ANMIGA. Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. 2023. Disponível em: <https://anmiga.org/> Acesso em: 25 abr. 2023.
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Campanha Nacional Vacina Parente.** 21 mar. 2021. Facebook: apiboficial - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <https://www.facebook.com/apiboficial/photos/a.1851616878441806/2848038765466274/?type=3&flite=scwspnss>. Acesso em: 20 nov. 2022.
- APURINÃ, M.F.N.U.; OLIVEIRA, J. E. Terra Parenta Ancestral. **Revista Diversidade e Educação**, v. 7, n. especial, p. 198-212, 2019.
- ARAÚJO, A. V. Acesso a recursos genéticos e proteção aos conhecimentos tradicionais associados. In: LIMA, André (org.). **O direito para o Brasil socioambiental.** Porto Alegre: Instituto Socioambiental, Fabris, 2002. p.85-99.
- AURORA, B. **O desafio sociocultural de mulheres Baniwa na contemporaneidade: análise e reflexão sobre as práticas de saberes indígenas, formação, educação e cuidado com o corpo.** Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- BASBAUM, C. **Parto de cócoras ou Parto das Índias.** Pró-Matrix. s.d.. Disponível em: <http://promatrix.com.br/parto-de-cocoras-ou-parto-das/>. Acesso em: 18 nov. 2021.
- BANIWA, B.; KAINGANG, J.; TREMEMBÉ, L. (org.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres.** São Paulo: Hucitec, 2020. 120 p. (Diálogos da Diáspora, Volume: 6).

BENITES, S. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

BECKER, S.; ROCHA, T. C. P. Notas sobre a "tutela indígena" no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul. *In: Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Curitiba, v. 62, n. 2, maio/ago. 2017, p. 73-105.

BENVENUTI, J.; BERGAMASCHI, M. A.; MARQUES, T. B. I. (orgs.). **Educação Indígena sob o ponto de vista de seus Protagonistas**. Porto Alegre: Evangraf, 2013.

BOURDIEU, P. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRASIL. **II CONEEI – 2ª Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena**. Documento Final. Brasília: Ministério da Educação, 2018.

BRASIL. Procuradoria da República do Rio Grande do Sul. Passo Fundo, 16 jul. 1997.

BRASIL. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CICCARONE, C. **Drama e sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC-SP. São Paulo, 2001. 352 p.

COSTA, D. C. Política indigenista e assistência à saúde Noel Nutels e o serviço de unidades sanitárias aéreas. **Cadernos de Saúde Pública** [online]. 1987, v. 3, n. 4, pp. 388-401. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1987000400003>. Acesso em: 21 nov. 2022.

CAIUSCA, A. **Biomás Brasileiros**. Educa Mais Brasil. 15 jan. 2019. Disponível em <https://www.educamaisbrasil.com.br/enem/biologia/biomass-brasileiros>. Acesso em: 03 set. 2021.

DUTRA, J. C. O. Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre Gênero e Política. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 39, p. 113-129, 2019.

FERNANDES, R. C. **Política e Parentesco entre os kaingang: uma análise etnológica**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003. 288 f.

FERNANDES, R. C.; ALMEIDA, L. K.; SACCHI, A. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. *In: NAYA Ciudad Virtual de Arqueologia e Antropologia*. Argentina: 2000. Disponível em: <https://equiponaya.com.ar/articulos/etnias03.htm>. Acesso em: 20 nov. 2022.

FERREIRA, L. O. Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras. *In*: LANGDON, E.J.; CARDOSO, M. D. (org.). **Saúde Indígena – Políticas comparadas na América Latina**. Florianópolis: EdUFSC, 2015, p.217-246.

FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz. **Povos indígenas na produção de conhecimento: por uma saúde não silenciada**. Campus Virtual Fiocruz. 25 jun. 2020. Disponível em: <https://campusvirtual.fiocruz.br/portal/?q=evento/59370>. Acesso em: 20 nov. 2022.

FNEEI – Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena. **Carta do V Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena**. Site do FNEEI. 3 nov. 2020. Disponível em: webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gcZLd20DfRMJ:fneei.org/carta-do-v-forum-nacional-de-educacao-escolar-indigena/. Acesso em: 20 nov. 2022.

GIBRAM, P. A. **Política, Parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkar**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

GIBRAM, P. A. **Cantos sem fim: formas políticas kaingang e seus movimentos**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

GOMES, M. P. O caminho brasileiro para a cidadania indígena. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime. **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2005.

GOMES, S. **Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil: resistência e protagonismo**. ISA. Instituto Socioambiental. 5 ago. 2020. Disponível em: [https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo#:~:text=Segundo%20o%20Sistema%20de%20Áreas,organizações%20\(8%2C94%25\)](https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo#:~:text=Segundo%20o%20Sistema%20de%20Áreas,organizações%20(8%2C94%25)). Acesso em: 4 jun. 2023.

HELENA, D.; FEITOSA, D. **Saberes indígenas: Produção de conhecimento desde os Territórios**. São Paulo: Hucitec, São Paulo, 2020. 189 p. (Diálogos da Diáspora, Volume: 11).

HUCITEC. **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres** | Baniwa, B. A. Kaingang, J. Tremembé, L. Loja Editora Hucitec, São Paulo, 2020a. Disponível em: <https://lojahucitec.com.br/produto/vivencias-diversas-uma-coletanea-de-indigenas-mulheres-braulina-baniwa-jozileia-kaingang-lucinha-tremembe/>. Acesso em: 17 nov. 2022.

HUCITEC. **Saberes indígenas: Produção de conhecimento desde os Territórios** | Diádiney H. Feitosa, D. Loja Editora Hucitec, São Paulo, 2020b. Disponível em: <https://lojahucitec.com.br/produto/saberes-indigenas-producao-de-conhecimento-desde-os-territorios-diadiney-helena-dandara-feitosa/>. Acesso em: 17 de nov. 2022.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Indígenas: apresentação**. Site do IBGE. 19 abr. 2012. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em: 16 nov. 2022.

INACIO, A. **Eg Rá – Nossas Marcas**. TI Serrinha: 2012, 19 min. INBRAPI.

INSTITUTO KAINGANG. **Projeto Interações Estéticas**. Site do Instituto Kaingang. 2011. Disponível em: <https://institutokaingang.org.br/projeto-interacoes-esteticas/>. Acesso em: 20 nov. 2022.

ISA. 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>. Acesso em: 25 abr. 2023.

JACODSEN, J. D. J. I. A importância do grafismo para a preservação e valorização da cultura Kaingang. In: KAINGANG. Susana Fakój (org). **Eg Rá: Nossas Marcas**. 1ª ed. São Paulo: DM projetos especiais, 2013. p. 13-44.

KAINGANG, L. F. J. **O Conhecimento Tradicional e os Povos Indígenas**. (Cadernos do INBRAPI). São Paulo: Global Editora, 2004. 64p.

KAINGANG, L. F. J. A proteção legal do patrimônio cultural dos povos indígenas do Brasil. In: ARAÚJO, Ana Valéria *et al.* **Povos Indígenas e a Lei do Branco: O direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 123-145.

KRAHÔ, C. P. Mulheres-cabaças. **Revista Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 11, 2017, p.110-117.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Nota da kunangue aty guasu contra patriarcado e racismo: violências medievais e extremismo religioso no MS**. Conselho da Kuñangue Aty Guasu - Grande Assembleia Das Mulheres Kaiowá e Guarani, Mato Grosso do Sul, 2022. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2021/10/Nota-da-Kunangue-Aty-Guasu-contra-patriarcado-e-racismo.pdf>. Acesso em: 04 de jul. 2023.

LANGDON, E. J. **Diversidade cultural e os desafios da Política Brasileira de Saúde do Índio**. Saúde e Sociedade, v. 16, n. 2, p. 7-12, 2007.

LANGDON, E. J. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004.

LAROQUE, L. F. S. Fronteiras geográficas, étnicas e cultural envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil – (1889-1930). **Instituto Anchieta de Pesquisas. Antropologia**, n.64. São Leopoldo: Unisinos, 2007. 343p.

LESSA, L.F. **Amansando o empoderamento: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indígenasando o debate sobre gênero**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

LÉVI-STRAUSS. História de Lince. São Paulo, Cia da Letras, 1993.

LIMA, S. E. S.; PEREIRA, V. P. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008.

MACHADO, J. S. *et al.* Mulheres indígenas, mulheres de luta: Terra, educação e resistência. In: WOLFF, C. S.; ZANDONÁ, J.; MELLO, S. C. (org.). **Mulheres de Luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985)** [recurso eletrônico]. Curitiba: Appris, 2019. m. Dossiê Ecologia e Feminismo. **Revista Campos**, v. 19, n. 1, 2018.

MATOS, M. H. O. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Â.; GRAMKOW, M.M. (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. p. 227-242.

MENÉNDEZ, E. La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? **Alteridades**, v. 4, n. 7, p. 71-83, 1994.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Pontos de Cultura**. <http://www.cultura.gov.br/pontos-decultura1>. Acesso em 17/08/2014.

MUNDURUKU, D. **O ato indígena de educar(se), uma conversa com Daniel Munduruku** - Palestra realizada em 5 de julho de 2016, dentro da ação de difusão da 32ª Bienal: Programa de Encontros no Masp. Disponível em: <http://www.bienal.org.br/post/3364>. Acesso em: 18 nov. 2022.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)**. São Paulo: Paulinas 2012. 224p.

NAKAMURA, E. O Método Etnográfico em Pesquisas na Área da Saúde: uma reflexão antropológica. São Paulo. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v20n1/12.pdf>. Acesso em: 16/10/2014.

NUNES NETO, R. O.; SILVA, G. M. Saúde e Qualidade de vida da Mulher Indígena: descrição de trabalhos realizados entre 2009 e 2013. **Saúde em Foco**, v. 1, p. 29-39, 2014.

OBSERVATÓRIO. **Roger Machado lança projeto “Coleção Diálogos da Diáspora” para publicar autores negros e indígenas**. Observatório da discriminação racial no futebol. 18 ago. 2020. Disponível em: <https://observatorioracialfutebol.com.br/roger-machado-lanca-projeto-colecao-dialogos-da-diaspora-para-publicar-autores-negros-e-indigenas/>. Acesso em: 17 nov. 2022.

ONU Mulheres. **Voz das Mulheres Indígenas: na construção de um diálogo nacional sobre direitos das mulheres indígenas**. Brasília: ONU Mulheres Brasil, 2020. Disponível em: https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/pdf/livro_voz_das_mulheres_indigenas.pdf. Acesso em: 20 nov. 2022.

ONU Mulheres. **Mulheres indígenas validam pauta nacional no acampamento terra livre.** 2016. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-indigenas-validam-pauta-nacional-no-acampamento-terralivre/>. Acesso em: 25 abr. 2023.

OYĚWÙMÍ, O. **Matripotência: Ìyá** nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento, do texto de OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *Matripotency: Ìyá* in philosophical concepts and sociopolitical institutions. *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, capítulo 3, p. 57-92, 2016. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oyèrónkẹ_oyèwùm%C3%AD_-_matripotência.pdf. Acesso em: 11 ago. 2023.

PAULA, L. R. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual: notas para começar a pensar. In: VERDUM, R. (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.** Brasília: Inesc, 2008.

PATTÉ, E.; SCHILD, J. D. J. I. J. Trajetória de Candida Patté – parteira indígena. In: COLETIVO VOZES INDÍGENAS NA SAÚDE COLETIVA (Orgs). **Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva.** – 1ed. São Paulo. - Hucitec: 2022. 492p.

PIOVEZANA, L. **Território Kaingang na mesorregião grande fronteira do Mercosul:** territorialidades em confronto. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional). Universidade de Santa Cruz do Sul, 2010.

PIMENTA, D. Pandemia é coisa de mulher: breve ensaio sobre o enfrentamento de uma doença a partir das vozes e silenciamentos femininos dentro das casas, hospitais e na produção acadêmica. **Tessituras, Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 8, n. 1, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/18900>. Acesso em: 15 nov. 2022.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, A. M. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. **Amazônica: Revista de Antropologia** [online], v. 11, p. 413-433, 2019.

PONTES, A. L. M.; HACON, V.; TERENA, L. E.; SANTOS, R. V. (orgs.). **Vozes indígenas na saúde:** trajetórias, memórias e protagonismos. Belo Horizonte: Piseagrama, 2022.

RAMOS, E. U. **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, E. U. Do tronco velho pankararu aos estudos sobre mulheres indígenas. In: BANIWA, B.; KAIGANG, J.; TREMEMBÉ, L. **Vivências diversas:** uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020.

RAMOS, E. U.; SILVA, Francisca B. O movimento de mulheres indígenas em Pernambuco. In: MENDONÇA, C. L.; SCHILLACI, M. (org.). **Mulheres:** indígenas da tradição. Pernambuco: Centro de Cultura Luiz Freire (Ccfl), 2019. p.5-103. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/03/livro-mulheres-indigenas-tradicao.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2022.

RAMOS, L. M. M.; **Véñh Jykré e Ke Ha Han Ke**: permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília. Brasília, 2008. 255 f.

RAUBER, M. A. **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). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

REBELO, F. P. **Kunhangue Mba'e Kua**: As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbya de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

RIBEIRO, K. Mulheres negras e a força matricomunitária. **Revista Cult**, São Paulo, edição 254, ano 23, 2020.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, C. R. J.; GUAZZELLI, C. A. B. **Ciências Humanas**: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROCHA, C. C. Agência Feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, A.; GRAMKOW, M. M. (org). **Gênero e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/Funai, 2012. p. 116-127.

ROCHA, C. C. O papel político feminino na organização social kaingang. In: **Fazendo Gênero 9** Diásporas, Diversidades e Deslocamentos. Florianópolis. 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277601188_ARQUIVO_ApresentacaoFinal_formatada30junho.pdf

ROSE, I. S. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado**: encontro entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. Tese (Doutorado em Antropologia Social). UFSC, 2010.

ROSE, Isabel S; OKENDA, Geraldo Karaí. Xamanismos guarani e tradução no Encontro de Saberes. Artigo aceito na Ilha – Revista de Antropologia, 2021.

SACCHI, A. 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.

SACCHI, A. 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, Â; GRAMKOW, M. M. (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. p. 272.

SCHILD, J. D. J. I.J. **Mulheres Kaingang**: Seus caminhos, políticas e redes na Terra Indígena Serrinha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SCHILD, J.D. Mulher Kaingang, memória e pertencimento. In: BANIWA, B.; KAIGANG, J.; TREMEMBÉ, L. (Orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec, 2020. 117 p.

SCHILD, J.D. Nós Mulheres Indígenas, somos elos fortes, que vão entrelaçando umas às outras, p. 557 a 576. ALARCON, D. F. CRUZ, F.S.M. PONTES, A.L. SANTOS, R. V. **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da COVID-19. - 1ed. - São Paulo: HUCITEC, 2022. 577p.

SEGATO, R. L. Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil. **Série Antropologia**, n. 326, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

STAVENHAGEN, R. **Los Pueblos Indígenas y sus Derechos**. México: UNESCO, 2007. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r35030.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2023.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, n. 62. Belo Horizonte: Chão da Feira, mai. 2017.

SZTUTMAN, R. **Retomar a terra ou como resistir no Antropoceno**. Lisboa: Buala, 2017.

TOMMASINO, K. Os Kaingáng e a Construção do Tempo Atual. Texto apresentado na **XX Reunião da ABA – Associação Brasileira de Antropologia**. GT interdisciplinares dos Jê do Sul. Salvador, 14 a 18 de abril, 1996.

TOMMASINO, K. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-27102016-121947/>. Acesso em: 19 nov. 2022.

TOMMASINO, K.; FERNANDES, R. C. **Kaingang**. Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. 2001. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/print>. Acesso em: 18 nov. 2022.

TSELOUIKO, S. O mundo dos projetos socioambientais visto pelas mulheres indígenas. Para repensar o ecofeminismo com o caso dos Mëbêngôkre -Xikrin da Terra Indígena Trancheira Bacajá (TITB, Pará, Brasil). **CAMPOS**, v.19, n.1, jan./jun. 2018.

VENZON, R. Caingangues reivindicam posse e ocupam terras em Ronda Alta. **Zero Hora**. Porto Alegre, 5 nov. 1993, p. 39.

VERON, V. **Tekombo'e Kunhakoty**: Modo de Viver da Mulher Kaiowa. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

WIECKO, E. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, R. (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008

XAKRIABÁ, C. N. C. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria **Xakriabá****: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

ANEXOS

MANIFESTO

A Mãe Terra está doente, nossos povos também. Estes são tempos de pandemia e emergência climática, ecocídio e genocídio. Hoje vivemos as consequências de um modelo econômico, social e espiritual que infectou nossos territórios e corpos. Um vírus que coloca o dinheiro acima da vida.

Em meio ao extermínio, nós mulheres indígenas fazemos da luta melodia, recuperamos a terra roubada, fazemos questão de celebrar a nossa existência, semeamos esperança, porque sabemos que somos a cura.

As mulheres indígenas insistem na importância de curar nossos corpos e territórios individual e coletivamente. Somos nós que semeamos o milho e semeamos a revolução, que levantamos a nossa voz na nossa língua e defendemos as florestas, lagos, montanhas, planícies, desertos e mares. Somos nós que decidimos sobre o nosso corpo e reproduzimos a vida. Somos nós que contamos histórias diante do incêndio e transformamos narrativas. Somos nós que defendemos a comunidade e habitamos as cidades porque a nossa existência é resistência. Somos nós que sonhamos e construímos um mundo onde nossas vidas importam.

Convidamos vocês a se unir aos nossos pensamentos, nossas palavras e nossas ações. Convocamos vocês para honrar a memória das nossas antepassadas e defender o futuro daqueles que ainda estão por nascer. É um chamado para curar o medo e sermos as parteiras do futuro.

Vamos construir juntas nosso planeta ELLA, onde apostamos pela conexão entre mulheres que assumem a tarefa de ressignificar o passado, se comprometer com o presente e com todas as revoluções pendentes para cultivar o futuro.

Convidamos vocês a nos encontrar, porque somos tão diversas quanto as gotas de um rio e juntas somos a cura da terra.

TERRITÓRIO

Num contexto de expansão do capital, onde o extrativismo, as invasões de terras, o desmatamento forçado pela violência, os efeitos da emergência climática e as violências estruturais exterminam a rede da vida, como curamos o território?

CORPO

Quando nossos corpos, de nossas mães e avós, foram o que sobrou da guerra, quando a institucionalização e a expansão do racismo mostram sua face mais cruel e o patriarcado responde com violência à nossa cultura, como curamos o corpo?

ESPÍRITO

Quando a monocultura do progresso e desenvolvimento coloniza nossos desejos.
Quando os fundamentalismos religiosos infestam nossas comunidades e tentam erradicar o conhecimento de nossas e nossos avós, como curamos o espírito?

Somos a Voz da resistência - Poesia de Célia Xakriabá

Dia 05 de setembro dia internacional das mulheres Indígenas,

Somos a Voz da resistência

Sementejada Por Guerreiras Como Bartolina Sisa.

Ainda tem muita luta

Contra a colonização

É conservadorismo,

Além de questionar a nossa identidade, somos vítimas do Racismo.

Não se pode curar um mal

com a mesma enfermidade,

Precisamos de outro remédio

que vem da espiritualidade.

Somos mulheres diversas e coloridas

Somos terra e somos as cores,

Lutamos e dizemos não a violência

Para manter os nossos valores.

Os valores que eu falo

É da força ancestral

Fazemos e ocupamos vários espaços respeitando a organização social.

Mulheres estudantes

E também da militância

Já dizia os nossos líderes

Diga às mulheres que avança.

Mulheres indígenas, na ciência, mulheres Indígenas dos conhecimentos tradicionais,

As que inspira a nossa luta

E as que são as forças ancestrais.

Tem mulheres parteiras benzedeiros, têm indígenas politizadas de outras ciências

Nós fazemos o enfrentamento ainda que não sejamos belas e recatadas.

Não somos recatadas

Muitas vezes não somos e nem estamos no lar,
Nós temos um pé no chão da aldeia
E o outro do lado de lá.
Para seguir firmes na missão
Lutamos juntas, com as jovens, mulheres e lideranças,
O que herdamos nesta vida
É a luta como herança.
Luta que não começou agora
e também não terminará com nós
Vamos protagonizando nossa história
Desatando todos os nós.
Não estamos aqui por causa
Estamos pela causa
Ainda que para isso fiquemos ausentes da nossa casa.
Pois consideramos a nossa casa
Não é só onde passamos a morar,
É onde temos o pertencimento
Tão sagrado é o lugar.
Nós fazemos a diferença na luta nós somos fermento,
Nós sofremos o primeiro golpe desde no ano de 1500.
A violência deixa marcas, e cicatrizes mental,
Que tenta abortar as nossas mulheres dos espaços pelo racismo estrutural.
A violência deixa traumas
E resulta em exclusão
Nos aborta dos espaços políticos
Sofrendo golpe de democratização
Resistiremos até a última indígena
pois nós mulheres somos sementes,
Convidamos a todes para a CURA que também se encontra doente.
Já foi cura para muita gente na ciência que opera, as nossas anciãs que se foram
morreram, o corpo ficou espírito, se sementeia na ciência da Terra.
Precisamos de cura não somente para o corpo, precisamos reativar o princípio de
humanidade,
É cura do corpo, cura da mente, o espírito também precisa de imunidade.

“Quem somos? Somos mulheres
Somos as que retomamos a terra roubada, as que insistem nos rituais,
Sem se esquecer que permanecemos em guerra”.

Somos mulheres coloridas
Somos um arco íris de cores,
Lutamos e dizemos não a violência
Para manter os nossos valores.
Os valores que eu falo
É a força tradicional e ancestral
Fazemos os nossos debates
Respeitando a organização social.

Mulheres estudantes
E também da militância
Já dizia as nossas líderes
Diga ao povo que avança.
Mulheres indígenas,
Mulheres tradicionais,
As que inspira a nossa luta
São as forças ancestrais.

Somos mulheres do cerrado, Amazônia, Caatinga, Mata Atlântica, Pampa e Pantanal.
Tem mulheres parteiras benzedeiros, têm indígenas politizadas
Fazemos o enfrentamento ainda que não sejamos belas e recatadas.
Não somos recatadas
Muitas vezes não somos e nem estamos no lar
Nós temos um pé no chão da aldeia e o outro do lado de lá.
Mais de 500 anos se passaram
Continuamos a resistir,
Mesmo tentando pintar Brasil de cinza
Resistimos para a colorir.
Pois não se consegue desbotar
Pele e almas coloridas,
Assim como não consegue apagar
Nossas histórias já vivida.
Não existe Brasil sem respeitar as mulheres originárias,

Não existe amor à pátria sem respeitar as mulheres MATRIA.

Ainda dá tempo de curar o Território corpo, Território espiritual,

Ainda dá tempo, o nosso marco é ancestral.

Salvar a velha é salvar a nova

Salvar a cantar e da esperança

Não é somente sobre salvar o canto, mas é também salvar quem canta.

Nosso canto é ancestral, nunca cantamos a sós.

A violência que matou as nossas ancestrais não vai matar a nossa voz.

São várias as armas, as tentativas de nos exterminar

São os projetos de leis anti_indigena, anti_vida, anti_terra no congresso a necropolítica quer nos escutar.

E a tese do marco temporal, colonial e do capital sendo cumprida, as nossas vozes precisam ecoar.

Mudam os das armas os números dos projetos de lei, mas não mudou desde e a invasão do Brasil a intenção o objetivo de nos matar.

Quer falar de marco temporal, que tal começar pelo marco das invasões.

A 521 anos atrás quando éramos 5 milhões.

São outros PLs projetos de ódio que atravessa como BRs que divide a sociedade, provocando chagas da violência.

Não se pode curar o mal se insistimos na mesma doença.

Queremos ser e estar em pé no futuro Ancestral, assim como os nossos biomas, Cerrado, Amazônia, Pampa, Caatinga, Pantanal e Mata Atlântica.

Queremos cuidar do canto mas também do corpo território de quem canta.

É na força da pintura presente no pigmento

Urucum tempera a comida

e nós mulheres Indígenas temperamos

o movimento.

Manifesto das primeiras brasileiras, as originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena

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

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, com o lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, foi pensada desde 2015 como um processo de formação e de fortalecimento com sustentada ação de articulação com diversos movimentos.

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 matriancestrais 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.

Lançamento da ANMIGA

O nosso direito de existir se soma na rede ANMIGA, desde 2021. Nos somamos às 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, desde os primeiros contatos. Nossos corpos-territórios resistem a um processo sistemático de ataques, desde a invasão. Para além de denunciar, nós indígenas mulheres também anunciamos essa nossa resistência que se dá no fazer a proteção coletiva, no cuidar do corpo território das indígenas mulheres, dialogando com a nossa educação indígena feita dentro das casas, até mesmo na hora do fazer dormir dos filhos, no preparo do alimento das famílias. Falamos da importância de **reflorestarmos**, desde nossos corações e mentes, nos cuidando e cuidando do nosso corpo território para continuarmos existindo, como corpo território de mulheres dos seis biomas.

O que é?

A Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) é uma grande articulação de Mulheres Indígenas de todos biomas do Brasil, com saberes, com tradições, com lutas que se somam e convergem que juntou mulheres mobilizadas pela garantia dos direitos indígenas e da vida dos nossos Povos.

Quem somos?

A ANMIGA é composta pelas mulheres indígenas, originárias da Terra. Sabemos que a raiz do Brasil vem de nós, do útero da Terra e de nossas ancestrais. A Mãe do Brasil é Indígena. O Brasil nunca existiu e nunca existirá sem nós. A ANMIGA é essa articulação de mulheres ramos, 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.

Nós entendemos a importância da articulação política, das mulheres-água em constante movimento nas correntezas das lutas. 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.

Nós somos porque nossas ancestrais foram. As mulheres indígenas sempre estiveram presentes nos movimentos: seja em movimentos mais locais no chão do território ou a nível nacional. Mulheres nas comunidades: parteiras, remedieiras, pajés, lideranças e cacicas. Desde a década de 80 até hoje.

II – Marcha das Mulheres Indígenas do Brasil - Mulheres originárias, reflorestando mentes para cura da terra.

De 07 a 11 de setembro.

A Marcha Nacional das Mulheres Indígenas 2021 foi um evento ao ar livre que contou com a participação de 3 a 4 mil mulheres reunidas em acampamento durante os três dias do evento realizado na Esplanada dos Ministérios e audiências com as embaixadas em busca de apoio para fortalecimento de seus trabalhos nas bases/ comunidades/ aldeia indígenas de biomas.

A mobilização das mulheres a nível do Brasil é organizada em rede de mulheres da Articulação Nacional das Mulheres Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, é parte de um resultado de um processo histórico de luta das mulheres em defesa de direitos indígenas, que no ano de 2021 se materializou no sentido de representatividade com nome e se consolida com

a participação das mulheres de todos os biomas brasileiro que reúne as indígenas mulheres em processo de mobilização, com seus saberes, fazeres e tradições.

As mulheres são uma convergência de múltiplas lutas, somando as vozes em luta pela vida de seus povos, e territórios ancestrais e pela continuidade da forma de viver e cuidar do mundo. Na qual são a continuidade de atuação em várias frentes de defesa das indígenas mulheres, sem distinção de região, biomas, dando ênfase a vozes de mulheres através de uma representação institucionalizada como ANMIGA.

Sendo assim, as que compõe a *Anmiga* são todas as guerreiras das ancestralidades, somos todas indígenas mulheres na luta permanente pela defesa dos direitos políticos, sociais, civis, econômicos e ambientais e territoriais para nossos povos, em especial, para as mulheres indígenas.

Estamos em busca da garantia de nossos territórios para as presentes e futuras gerações, defendendo o meio ambiente, este bem comum que garante a nossos modos de vida enquanto humanidade. Para além de mero recurso, físico é igualmente morada dos espíritos das florestas, dos animais e das águas da vida com um todo fonte de nossos conhecimentos ancestrais.

Neste sentido, nós mulheres indígenas afirmamos e reafirmamos nossa luta em defesa da vida. Afinal, a mãe do Brasil é Indígena.

Pelas nossas ancestrais, por nós e pelas que virão.

REFLORESTARMENTE

(<https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>).

Lançamos a plataforma REFLORESTARMENTES, porque é necessário e urgente nos reconectarmos com a Mãe Terra, pois essa é a única forma de mantermos os nossos corpos vivos - e é essencialmente sobre a vida e o bem-viver. Quando colocamos a Plataforma Reflorestarmentes ao conhecimento e ao acesso de todas e todos. Por isso convidamos a sonhar, partilhar afetos, somar na solidariedade humana, de forma ancestral, fazendo e fortalecendo a identidade coletiva das nossas histórias.

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.

MANIFESTO REFLORESTARTEMENTES: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história.

Marcha das Mulheres

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.