

PAULA FAUSTINO SAMPAIO

**INDÍGENAS MULHERES ENTRE COLONIALISMOS E
RESISTÊNCIA DE LONGA DURAÇÃO – SÉCULOS XX E XXI**

DOURADOS – MS

MARÇO, 2021

PAULA FAUSTINO SAMPAIO

**INDÍGENAS MULHERES ENTRE COLONIALISMOS E RESISTÊNCIA DE
LONGA DURAÇÃO – SÉCULOS XX E XXI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: História, Região e Identidades.

Linha de Pesquisa 1 – História Indígena e do Indigenismo.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante.

DOURADOS – MS

MARÇO, 2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S192i Sampaio, Paula Faustino

Índigenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI
[recurso eletrônico] / Paula Faustino Sampaio. -- 2021.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Thiago Leandro Vieira Cavalcante.

Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Índigenas mulheres. 2. Colonialismos. 3. Mulheres Índigenas. 4. Política. 5. Resistência. I.
Cavalcante, Thiago Leandro Vieira. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

PAULA FAUSTINO SAMPAIO

**INDÍGENAS MULHERES ENTRE COLONIALISMOS E RESISTÊNCIA DE
LONGA DURAÇÃO – SÉCULOS XX E XXI**

TES PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFMG

Aprovada em 22 de março de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Orientador e Presidente: Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (PPGH/UFMG)

Examinadora interna: Prof^a Dr^a Adriana Aparecida Pinto (PPGH/UFMG)

Examinador interno: Prof. Dr. Losandro Antonio Tedeschi (PPGH/UFMG)

Examinadora externa: Prof^a Dr^a Jane Felipe Beltrão (PPGA/UFPA)

Examinadora externa: Prof^a Dr^a Elena Nava Morales (IIS/UNAM)

Suplente: Prof. Dr. Éder da Silva Novak (PPGH/UFMG)

Suplente: Prof^a Dr^a Beatriz dos Santos de Oliveira Feitosa (UFR/PROFHISTORIA
UFMT)

Tembiapo réra: Kuñangue omombiáva kolonialismo ha ojepytaso mbaretéva hekorãre
– século XX ha XXI pukukue

Ñe'ê mbyky: Kuñangue ohai heko py hetaichagua istória ñamboaéva ko kolónia istória gui. Ko jehai pyre kóva py che ajeesareko indígena kuéra jepytasóre, yma ete guivéma oñeha'áva omopa'ũ ko kolóniagua kuéra reko. Péicha, ko tése pe che ajepovyvy kuñangue indígenava ñe'ẽnguére ha ijehai pyre istória ha antropología mba'e kuaáre, pe século vinte mbyte guive ko século vinte e um peve. Péva che ajapo aikuaa porãse gui mba'éichapa kuñangue ha kuimba'e kuéra oñemohenda pe violencia colonial mbytépy; mba'éichapa oñe'ẽ hese kuéra. Ñyypyrũrã ahechauka pe istória ojehai va'ekue pe oĩ ha heta kirirĩ , ñemokañỹ ha ñeha'ã gua'u kuñangue rekóre. Péicha oñekolonisa pe kuña rekove pe ñemombeu pe. Mokõiha, amba'apo umi indígena kuñangue rembiapóre voi, ahechaukavo hembiaapo lája, mba'éichapa ombohape hekorã polítika pe “kuña indígenacha” voi ojehechakuaa haguã ichupe pe ava kuéra ñemongo'i apytépe. Ko mba'ekuaa istória pegua rupive che ikatu ha'e kuña indígena kuéra oñepia'ã hague yma ete guive omopa'ũ haguã pe kolónia rembiapo, oipe'aséva ichugui kuéra heko ete ha ndoikuaa ukaséiva pe violència ojopýva ha'e voi kuñangue ári. Umi kuñangue mburuvicháva oĩ pe indígena kuéra ojapóva polítika ha polítika ojejapóva indígena kuéra pe guarã mbytépe. Imba'ekuaa ha heko kuaa rupive katu opu'ã peteĩ kuña aty ipyahúva, há'e kuéra opoko gui mokõi ñane retã rotyta mbaretére, estrutura racial - omboetéva ha omotenondéva kénte Europagui guarépe, iplatama guive, ha'e estrutura patriarcal, omorãvéva ha omotenondéva kuimba'épy. Péicha, umi kirirĩ kolónia ára peguare ha ko'ãngagua kuña aty ipyahúva guape, che ajejuhu ku'ápe ha ikatu ha'e kuñangue ombohape hague voínte ñe'ẽ ha heko yma ete guive, ha ombohasa hague hembiapokue ha imba'epota pe kolonia pukukue ha hupive.

Ñe'ê ruvicha: Kuñangue Indígenava; Kolonialismos; Kuñangue Indígenava Polítikape; Tekovekuaa; Ñemombarete.

Título: Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração – séculos XX e XXI

Resumo: As indígenas mulheres inscrevem histórias no processo colonialista que lhes nega existência desde a intrusão colonial. Considerando a longa história de luta dos povos indígenas no contexto colonialista, esta tese analisa diversos discursos de indígenas mulheres, historiográficos, antropológicos e indigenistas, produzidos entre a segunda metade do século XX e XXI, para compreender as representações de gênero, os modos de inscrição das indígenas e o espaço atribuído às indígenas na situação de violência colonial. Primeiro aponto os silêncios, os apagamentos e as representações sobre as *índias*, *indígenas* e *mulheres indígenas*, que compõem uma forma discursiva de colonizar as histórias das indígenas. Na sequência, abordo as ações de indígenas mulheres, observando as estratégias de construção da sujeita etnopolítica “mulheres indígenas” ao longo da trajetória de atuação por ocasião das mobilizações dos povos indígenas. A historicidade me autoriza a defender que as indígenas mulheres lutaram ante às formas de dominação e de expropriação colonial das mulheridades etnicadamente diferenciadas e marcadas por situações de violência de gênero. A politicidade das indígenas mulheres, posicionadas enquanto lideranças entre políticas indígenas e indigenistas, construiu a sujeita etnopolítica “mulheres indígenas” como uma estratégia de atuação política na estrutura racial e patriarcal do Estado brasileiro. Assim, entre os silêncios coloniais e a enunciação de indígenas mulheres, concluo que as protagonistas atravessaram os colonialismos em resistência de longa duração.

Palavras-chave: Indígenas mulheres; Colonialismos; Mulheres Indígenas; Política; Resistência.

Título: Indígenas mujeres entre los colonialismos y la resistencia a largo plazo - siglos XX y XXI

Resumen: Las indígenas mujeres inscriben historias en el proceso colonialista que les niega la existencia desde la intrusión colonial. Considerando la larga historia de lucha de los pueblos indígenas en el contexto colonialista, esta tesis analiza varios discursos de indígenas mujeres, historiográficas, antropológicas e indígenas, producidos entre la segunda mitad de los siglos XX y XXI, para comprender las representaciones de género, los modos del registro de los pueblos indígenas y el espacio asignado a las indígenas en situación de violencia colonial. En primer lugar, señalo los silencios, las tachaduras y las representaciones sobre las indígenas, las mujeres indígenas y las indígenas, que componen una forma discursiva de colonizar las historias de las mujeres indígenas. A continuación, me acerco a las acciones de las indígenas mujeres, observando las estrategias de construcción del sujeto etnopolítico “mujeres indígenas” a lo largo de la trayectoria de acción durante la movilización de los pueblos indígenas. La historicidad me autoriza a defender que las indígenas mujeres lucharon contra las formas de dominación y expropiación colonial de feminidades étnicamente diferenciadas y marcadas por situaciones de violencia de género. La politicidad de las indígenas mujeres, posicionadas como líderes entre las políticas indígenas e indigenistas, construyó el sujeto etnopolítico “mujeres indígenas” como una estrategia de acción política en la estructura racial y patriarcal del Estado brasileño. Así, entre los silencios coloniales y la enunciación de las indígenas mujeres, concluyo que las protagonistas pasaron por colonialismos en resistencia de largo plazo.

Palabras clave: Indígenas Mujeres; Colonialismos; Mujeres Indígenas; Política; Resistencia.

Title: Indigenous women between colonialisms and long-term resistance - 20th and 21st centuries

Abstract: Indigenous women inscribe stories in the colonialist process that denies them existence since the colonial intrusion. Considering the long history of struggle of indigenous peoples in the colonialist context, this thesis analyzes several speeches of women indigenous, historiographical, anthropological and indigenous, produced between the second half of the 20th and 21st centuries, to comprehend the representations of gender, the modes of registration indigenous peoples and the space allocated to indigenous peoples in the situation of colonial violence. First, I point out the silences, the erasures and the representations about the Indians, indigenous and indigenous women, who compose a discursive way of colonizing the stories of the women indigenous. In the sequel, I approach the actions of women indigenous, observing the strategies of construction of the ethno-political subject “indigenous women” along the trajectory of action during the mobilization of indigenous peoples. Historicity authorizes me to defend that women indigenous fought against the forms of domination and colonial expropriation of womenities ethnically differentiated and marked by situations of gender violence. The politicized of women indigenous, positioned as leaders between indigenous and indigenist policies, built the ethno-political subject “indigenous women” as a strategy for political action in the racial and patriarchal structure of the Brazilian State. Thus, between colonial silences and the enunciation of women indigenous, I conclude that the protagonists went through colonialisms in long-term resistance.

Keywords: Indigenous Women; Colonialisms; Indigenous Women; Politics; Resistance.

À Marinalva Kaiowá e as indígenas mulheres e homens que lutam pelos direitos dos povos indígenas

À Rilzair (mainha) e à José Laildo (painho – in memoriam)

À Márcia (titia) e José Pereira (tio)

À Marina e Maria Julia (sobrinhas) e João Miguel, Rafael e Victor Dante (sobrinhos)

AGRADECIMENTOS

A vida me presenteou com encontros afortunados ao longo da caminhada do doutorado. Eles foram vividos entre a alegria de estudar e os cansaços das viagens. Os abraços, os sorrisos, os olhos brilhantes e as palavras das(os) companheiras(os) desta jornada, assim como os alimentos, as canções, as memórias e os sonhos, nutriram meu corpo-alma nesta jornada. Sou imensamente grata.

À Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Rondonópolis, que a partir de 20 de março de 2018 passou à instituição autônoma - Universidade Federal de Rondonópolis (UFR), por ter garantido o afastamento integral com vencimentos para realizar o trabalho de cursar o doutorado em História, bem como realizar a pesquisa e a escrita da tese no período de quarenta e oito meses.

Ao Curso de Graduação em História da Universidade Federal de Rondonópolis, Instituto de Ciências Humanas e Sociais/UFR, pelo incentivo ao estudo de doutoramento e pela defesa do direito à licença capacitação, fundamental para realização deste trabalho. Em nome dos colegas e amigos recém aposentados, Prof. Ms. Ivanildo José Ferreira e Prof. Dr. Plínio José Feix, agradeço o apoio das(os) colegas e estudantes que formaram e formam o curso de História/ICHS/UFR.

Ao meu orientador Prof. Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante pela partilha de seus conhecimentos, pelo favorecimento da autonomia e dos pensamentos críticos e pela generosidade de pensar e trabalhar comigo esta tese, sou imensamente grata.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) agradeço o trabalho comprometido, bem como a acolhida humana. Meus agradecimentos aos coordenadores Prof. Dr. Thiago L. V. Cavalcante e Prof. Dr. Fernando Perli, à coordenadora Prof^a Dr^a Nauk Maria de Jesus, e ao secretário Wallace de Lima pela presteza e gentileza.

Agradeço os ensinamentos e inspirações às(aos) professoras(es) do PPGH/UFGD com quais vivenciei aulas Prof. Dr. Fabiano Coelho, Prof. Dr. João Carlos de Souza, Prof.

Dr. Leandro Baller, Dr. Levi Marques Pereira, Prof. Dr. Losandro Antônio Tedeschi, Prof^a Dr^a. Nauk Maria de Jesus e Prof Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante, bem como aos docentes convidadas(os) para ministrar disciplinas, Prof. Dr. Herib Caballero Campos, Prof. Dr. Leif Ericksson Nunes Grünewald e Prof.^a Dra. Natividad Gutierrez Chong.

Meus agradecimentos à Prof^a Dr^a Jane Felipe Beltrão pela generosidade de partilhar seus olhos de lince sobre meu escrito e doutoramento desde o encontro feliz na qualificação. Ao Prof. Dr. Losandro Antonio Tedeschi agradeço acolhida, as inspirações e a leitura perpicaz das minhas ideias desde o processo seletivo. À Prof^a Dr^a Adriana Aparecida Pinto agradeço a leitura provocativa e a afetuosidade, desdobrando os caminhos do trabalho e da vida. À Prof^a Elena Nava Morales agradeço a generosidade da leitura e dos apontamentos inspiradores. Ao Prof. Dr. Éder da Silva Novak e à Prof^a. Dr^a. Beatriz dos Santos de Oliveira Feitosa agradeço a atenção para com meu trabalho de tese e as partilhas ao longo da caminhada de construção do conhecimento histórico.

Agradeço ao corpo discente do PPGH/UFGD, especial as(os) colegas da turma 2017 pelas reflexões e poesias que tornaram os dias em Dourados-MS agradáveis. À Ary Albuquerque Jr., Marlene Ricardi, Matheus Cari, Miriam Mateu, Raysa Launa e Scheilla Guimarães, gratidão pelas sinergias.

A companhia da amiga Vivian Veiga da Silva e do amigo Danilo Leite Moreira tornou a construção do doutorado leve, fraterna e bem humorada. Sou muito grata pela afetuosidade de vocês.

Meus agradecimentos às amigas Kelen Prates, Junia Fior e Bruna Massuia pelo companherismo, pelos brindes à vida e pelos estudos partilhados. Especialmente agradeço a Kelen e a Junia as leituras que fizeram da primeira versão desta tese.

Agradeço a Ueslei Alves e a Virgínia Aires o trabalho de revisão, os diálogos fraternos e as aprendizagens. À Débora Junqueira e Silvia Barreto agradeço as escutas, as perguntas e as energias.

À *Kunangue Aty Guasu* agradeço a possibilidade de vivenciar a Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá no ano de 2019. Em especial, agradeço à Jaqueline Gonçalves, Debora Riquelme e Luzineide Brites a acolhida, as partilhas e o carinho.

À Profª Drª Graciela Chamorro, ao Casulo – Espaço de Arte e Cultura – Dourados-MS, e a turma de Língua Guarani jan./fev. de 2020, pelo curso de Língua Guarani. Em especial agradeço à Graciela pela tradução para Guarani do resumo desta tese, que me fez em lágrimas, e a Rossandra Cabreira por me permitir conhecer seu trabalho na educação escolar em Guarani.

Agradeço à Profª Beatriz dos Santos de Oliveira Feitosa a indicação de acervos digitais de documentos sobre as lutas pela terra, bem como as conversas e as lutas partilhadas. Ao Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes agradeço o incentivo para o doutorado no PPGH/UFGD e as palavras argutas sobre a ideia do projeto de doutorado.

À Fundação Nacional do Índio agradeço à presteza do atendimento das minhas demandas.

Aos arquivos digitais, em particular o Armazém Memória – Centro de Referência Virtual Indígena, o Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro, a Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional/Brasil, amplamente consultados ao longo desta pesquisa, agradeço o trabalho esmerado de digitalização, armazenamento e disponibilidade de documentos e de fontes históricas ao público.

À Rede Centro Oeste de Estudos de Gênero pelo apoio e partilhas. Em especial, agradeço os incentivos para cursar o doutorado dados por Ana Carolina Eiras Coelho Soares, Jaqueline Zabarto, Alcilene Cavalcante e Ana Maria Marques.

Em nome das(a) estudantes Boé (Bororo) e das professoras Adriana Socorro, Eliane Almeida, Izami Campos (*in memorian*), Mara Souza, Ely Narciso, Janilde Lemes e Maria José e José Cirilo, agradeço à Escola Estadual Profª Elizabeth de Freitas Magalhães, Rondonópolis-MT, pela possibilidade de vivenciar uma forma de educação crítica das práticas racistas.

Agradeço à todas as professoras(es) que dedicam seu trabalho à formação de estudantes nas escolas públicas. Em nome de minha primeira professora, Dona Maria da Luz e das professoras de História, Filomena Macêdo e Marielza Castro, agradeço à Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Alcides Bezerra, Cabaceiras-PB; em nome do Prof. Dr. Antonio Clarindo Barbosa de Souza, orientador da graduação em História, agradeço ao Curso de História da Universidade Federal de Campina Grande; e em nome do Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro, orientador do mestrado em História agradeço ao mestrado em História da Universidade Federal de Pernambuco. Sou imensamente grata às(aos) colegas das escolas pelos afetos e pela partilha da caminhada escolar.

Agradeço as companhias e afetos de Roseli Reis, Ana Sousa, Helen Knupp, Margarida Pequeno, Ana Gomes, Vânia, Liliane, Elisandra Tomacheski, Luis Fernando, Lucilene Alves, Dona Maria, Marta Araújo, Delly, Adalto Vieira, Kênia Medeiros, Cláudia Nichnig, Cátia Paranhos, Álvaro Regiani, Matehus Pacheco, Fábio Gutemberg (*in memorian*) Marciel Medeiros, Virgínia Guimarães, João Paulo Carvalho, e Maria Raquel Silva e sua/minha família. Cada uma a seu modo traduziu em gestos, palavras e poesia o bom de viver em comunidade.

À mainha Rilzair e à painho José Laildo (*in memorian*), que sonharam, trabalharam e não mediram esforços para que eu pudesse realizar o meu sonho de estudar e de trabalhar por uma vida melhor, toda minha gratidão. À mainha, a primeira escritora que conheci, ainda que sem livros escritos, gratidão por sua poética e amor.

À Izabel, Priscila e Jairo, agradeço a paciência, o respeito e a irmandade. As sobrinhas Marina Noemi e Maria Julia e aos sobrinhos João Miguel, Rafael e Victor Dante, agradeço pelo carinho dedicado em cada conversa, desenho e abraço.

À vovó Iracilda (*in memorian*), vovô Duda (*in memorian*), vovó Iracema, vovô Biu (*in memorian*), às minhas tias – Luiza, Carmem Lúcia, Lívia, Lúcia, Maria das Dores (*in memorian*), Márcia e Sandra, e aos meus tios – Luiz Carlos, Renato, Luismar, Lívio, Sílvio e Severino, agradeço pelos trabalhos, pelos cuidados, pelas bençãos que me deram e por suas histórias de vida.

À tia Marcia, tio José Pereira, primos Victor e Matheus pela acolhida em suas vidas e por partilhar as alegrias e as tristezas da construção deste estudo. Sou imensamente agradecida pelo amor de vocês. À Juliana, Daniela, tia Toninha e a família Pereira por me receber em seus afetos, alegrias e cafés.

Tia Meca [Maria das Dores] (*in memoriam*) tornou meus dias de pesquisa e escrita fluídos, bem humorados e doces por sua leveza e dignidade de viver. Que saudades de nossas conversas cotidianas! Gratidão por sua existência aqui e além.

Às minhas primas Carla, Clara, Sibelle, Mirelle, Lusmara, Luana, Lucimara, Lucimarta, Hyvana, Yasmin, Gabriela, Isabela, Sabrina e Graziely, Marcela Fernanda, e aos primos Cássio, Francisco de Assis, Lucas, Saulo, Luan, Lusmar Filho, Augusto César, Felipe, Fernando, Victor, Matheus e Igor José por inspirar formas distintas de perceber e de estar no mundo, gratidão.

À Adalto Vieira Ferreira Júnior, companheiro de vida que me apoiou antes e ao longo desta jornada, demonstrando amor, e dedicando leitura atenta e crítica a tese, agradeço imensamente. Aos nossos companheirozinhos de quatro patas agradeço as presenças graciosas.

Às mulheres que me antecederam e as contemporâneas, gratidão por suas existências e resistências.

“Há um outro histórico que não pode ser ignorado.”

Eliane Potiguara

Sumário

Sumário.....	3
INTRODUÇÃO.....	25
CAPÍTULO I.....	39
FIOS DA COLONIALIDADE DE GÊNERO NA HISTÓRIA DAS INDÍGENAS MULHERES	39
1.1 <i>Índia</i> : A mulher primeva da história do Brasil.....	41
1.2 <i>Índia, Indígenas</i> : “brasileiras célebres”.....	49
1.3 <i>Indígenas</i> : de vítimas da colonização à protagonistas da história colonial.....	53
1.4. Indígenas, narrativas etnográficas e discursos de gêneros.....	59
1.5 Indígenas, sexualidade e produção de gênero.....	67
1.6. Indígenas, silêncios e outras permanências.....	75
CAPÍTULO II.....	79
INDÍGENAS MULHERES E INSCRIÇÕES NAS NARRATIVAS DE FEMINISMOS NO BRASIL	79
2.1 Indígenas: mulheres submetidas ao projeto colonial.....	79
2.2 <i>Índias</i> aos olhos das feministas brancas.....	86
2.3 Mulheres indígenas contra o racismo.....	91
2.4 Mulheres indígenas: protagonistas do “feminismo indígena”.....	98
2.5 Mulheres indígenas: questionadoras do patriarcado e do racismo.....	105
CAPÍTULO III.....	109
INDÍGENAS MULHERES E IMAGENS “MATERNAIS” NOS IMPRESSOS DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO	109
3.1 Mãe, se preciso for, guerreira.....	111
3.2. As Lutadoras Históricas.....	121
3.3 As Caciques e as Cacicás.....	127
3.4. As indígenas nas Assembleias Indígenas.....	130
3.5 Indígena modelo de resistência.....	144
3.6 Indígenas em movimento social de mulheres indígenas.....	154
3.7 Mãe-mulher-guerreira indígena e os debates de gêneros.....	165
CAPÍTULO IV.....	171
INDÍGENAS MULHERES CONSTRUINDO A SUJEITA ETNOLÓGICA “MULHERES INDÍGENAS”: BORRANDO AS FRONTEIRAS DO SISTEMA MUNDO	171
4.1 Atuação de indígenas mulheres no Movimento Indígena.....	171

4.2 Os primeiros encontros de abrangência nacional de mulheres indígenas	186
4.3 Processo associativo de mulheres indígenas no Brasil	193
4.4 Mulheres Indígenas articulando Gênero e Etnicidade	202
CAPÍTULO V	216
POLÍTICAS PARA MULHERES INDÍGENAS E DE INDÍGENAS MULHERES NOS ENTRELAÇAMENTOS DOS COLONIALISMOS	216
5.1 A “Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas”	216
5.2 A pedagogicidade da trajetória reivindicatória de indígenas mulheres	225
5.3 Indigenismo, Gênero e Política Indígena	233
5.4 Pautas e agências dos encontros nacionais de mulheres indígenas nos anos 2000	245
5.5 A FUNAI e a agenda de gênero e geração	252
5.6 Indígenas Mulheres construindo e dando voz à pauta nacional	266
CAPÍTULO VI	274
RESISTÊNCIA DE INDÍGENAS MULHERES EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DE GÊNERO, UMA LONGA HISTÓRIA	274
6.1 A escritura da violência de gênero em Marinalva Kaiowá e Xurite Lopes	276
6.2 Verônicas, Damianas, Leilas enfrentando a violência do Estado	282
6.3 Uma longa história de violência	289
6.4 Olhando dos meus olhos	295
6.5 Linguagens da resistência indígena	303
6.6 Hoje eu analiso como começa a violência	309
6.7 “No por dentro e fora do corpo”: políticas indígenas por indígenas mulheres	317
XIII – CONCLUSÃO	331
XIV – REFERÊNCIAS	335

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Conferência de Durba na Capa do Jornal Fêmea.	93
Figura 02 – Capa nº 9, ano 1979, do jornal “Porantim”.	113
Figura 03 – Capa nº 75, ano 1985, do jornal “Porantim”.	114
Figura 04 – Capa nº 80, ano 1993, do impresso “Mensagemiro”.....	115
Figura 05 – Capa nº 236, ano 2001, do jornal “Porantim”.	116
Figura 06 – Capa nº 328, ano 2010, jornal “Porantim”.	117
Figura 07 – Capa nº 279, ano 2005, do jornal “Porantim”.	118
Figura 08 – Capa nº 130, ano 2011, revista “Mensagemiro”.	119
Figura 09 – Capa nº 246, ano 2002, do jornal “Porantim”.	120
Figura 10 – “As mulheres indígenas se fizeram presente na Assembleia”.	133
Figura 11 – “Uma mãe Pankararu durante a Assembleia”.	135
Figura 12 – Assembleia de mulheres Palikur e Karipuna em 1979.	136
Figura 13 – Participação das indígenas 14º Assembleia Indígena Nacional 1980.	137
Figura 14 – Mulheres Karipuna, Palikur e Galibi na Assembleia Indígena janeiro de 1983.	139
Figura 15 – “A palavra das mulheres índias.	141
Figura 16 – “As mulheres não falam muito, mas já é um começo”.	143
Figura 17 – Capa nº 116, ano 1989, do jornal “Porantim”.	145
Figura 18 – Capa nº 63, ano 1990, revista “Mensagemiro”.	146
Figura 19 – Capa nº 335, ano 2011, do jornal “Porantim”.	148
Figura 20 – Mário Juruna e Marta Guarani em “Mensagemiro” 1986.	150
Figura 21 – Marta Guarani no plano secundário da fotografia em “Mensagemiro” 1986.	151
Figura 22 – “Palavras de Megaron Metutire e de Marta Guarani”.	152
Figura 23 – Foto do Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas promovido pela AMARN.	156
Figura 24 – Diálogos entre mãe e filha indígenas sobre as desigualdades de gêneros.	159
Figura 25 – A participação de homens e mulheres indígenas no Movimento Indígena	161
Figura 26: Marta Guarani em reunião na Associação Kaguatoca.	175

Figura 27 – A participação de indígenas mulheres no II Encontro Nacional dos Povos Indígenas.	178
Figura 28 – I Encontro Potiguara de Luta e Resistência. I Encontro Regional Mulher-Educação Indígena.	180
Figura 29 – Capa do primeiro número do Jornal do Grumin.	182
Figura 30 – I Seminário da Mulher Indígena.	187
Figura 31 – O Grumin no I Seminário Mulher Indígena.	189
Figura 32 – Distância entre o acampamento <i>Apyka'y</i> e o <i>tekora Ñu Porã</i> localizados às margens da BR-436.	284
Figura 33 – Capa “Revista Manchete” Rio de Janeiro, RJ. 11 de março de 1989, edição nº 1.925.	304
Figura 34 – Fotografia premiada de Luiz Vasconcelos publicada originalmente em “A Crítica”, Manaus – AM.....	305
Figura 35 – Primeira Marcha das Mulheres Indígenas.	307

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ABA – Associação Brasileira de Antropologia
- ABI – Associação Brasileira de Imprensa
- ADMIR – Associação Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima
- AECID – *Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo*
- AFINCO – Administradora e Finanças para o Desenvolvimento Comunitário
- AFM – *Articculación Feministas Marcosur*
- AMA – Movimento Articulado das Mulheres da Floresta Amazônica
- AMAI – Associação das Mulheres de Assunção do Içana
- AMARN – Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
- AMATU – Associação de Mulheres Artesãs Ticunas de Bom Caminho
- AMB – Articulação de Mulheres Brasileiras
- AMICE – Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará
- AMICOP – a Associação das Mulheres Indígenas do Centro-Oeste Paulista
- AMIK – Associação das Mulheres Indígenas Kambeba
- AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé
- AMITRUIT – Associação das Mulheres Taracuí, Rio Uaupés e Tiqué
- AMITRUT – Associação das Mulheres Indígenas de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié
- AMNB – Articulação de Mulheres Negras Brasileiras
- ANAI – *Associação Nacional de Ação Indigenista*
- ANAÍ – Associação Nacional de Apoio ao Índio
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
- APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo
- Arpinsudeste – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste
- ARPINSUL – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
- Arpipan – Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal
- ATL – Acampamento Terra Livre
- Aty Guassu – Grande Encontro do povo Guarani
- BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento
- BM – Banco Mundial

BMZ – Ministério de Cooperação Econômica e Desenvolvimento – *Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung*

CAC – Compromisso de Ajustamento de Conduta

CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil

Casa de Retiro Assunção

CASAI – Casa de Saúde do Índio

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CEHILA – Comissão de Estudos da *História* da Igreja na *América Latina*

CEPIA – Cidadania, Estudo, Pesquisa Informação e Ação

CFEMEA – Centro Feminista de Estudos e Assessoria

CGDC/Funai – Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário

CGETNO/Funai – Coordenações Gerais de Etnodesenvolvimento

CGPC/Funai – Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania

CGT – Comando Geral dos Trabalhadores

CIEF – Centro de Intensificação de Educação Física

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CIMI/ANE – Conselho Indigenista Missionário/Articulação Nacional de Educação

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CLADEM – Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos das Mulheres

CM Negras – Coletivo de Mulheres Negras de MS

CMI/FUNAI – Coordenação das Mulheres Indígenas da Fundação Nacional do Índio

CMPI – Conselho Mundial dos Povos Indígenas

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNDM – Conselho Nacional de Direitos das Mulheres

CNMI – Conferência Nacional de Mulheres Indígenas

CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista

CNPM – Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

COAPIMA – Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão

COGEM/Funai – Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social

COGEN/Funai – Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social

COGER/Funai – Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COIMI – Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas

CONAMI – Conselho Nacional de Mulheres Indígenas

Conselho do Povo Terene

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

Contag – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

Coordenadora do Programa Comunidade Solidária (Ruth Cardoso)

COPAIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

COPE – Coordenação de Processos Educativos

COVID-19 – doença infecciosa causada por coronavírus descoberto recentemente.

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CREAS – Centro de Referência Especializado da Assistência Social

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DEMIJ/COIAB – Departamento de Mulheres, Infância e Juventude da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

DFID – Departamento para o Desenvolvimento Internacional do Reino Unido

DMI/APOINME – Departamento de Mulheres Indígenas da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

DMIAB/COIAB – Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

DMIRN/FOIRN – Departamento de Mulheres Indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

DPDS/Funai – Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

ECMIA – *Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas* - Rede Continental de Mulheres Indígenas

ECO 92 – Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento

Eletronorte – Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A

Embaixada do Canadá

ENMN – Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN)

FAFO – Programa Norueguês para Povos Indígenas

FEPIPA – Federação dos Povos Indígenas do Pará

FIMI – Fórum Internacional de Mulheres Indígenas

FIMI – Fórum Internacional de Mulheres Indígenas (FIMI)

FMV – Fundação Mata Virgem/Rain Forest Foundation

FOCIMP – Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

G1/MS – Portal de notícias do Grupo Globo

GAD – *Gender and Development* – Gênero e Desenvolvimento

GAPI – Grupo de Apoio aos Povos Indígenas

GATI – Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI)

GEF – *Global Environment Facility* – Fundo Mundial para o Meio Ambiente

GEF Indígena – Fundo Mundial para o Meio Ambiente voltado aos indígenas

Geledés – Instituto da Mulher Negra

GIZ – Cooperação Alemã para o Desenvolvimento Sustentável

GRUMIN – Grupo Mulher – Educação Indígena

GT – Grupo de Técnico

GTZ – Cooperação Técnica Alemã - Agência Alemã de Cooperação Técnica *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit*

Ha – Hectare

HIV – sigla em inglês de vírus da imunodeficiência humana

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

Inesc – Instituto de Estudos Sócio-Econômicos

INPA – Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia

Instituto de Pesquisa de Cultura Negra.

IR – Inspeção Regional

IR5 (SP) - 5ª Inspeção Regional / Serviço de Proteção ao Índio

IR6 (MT) - 6ª Inspeção Regional / Serviço de Proteção ao Índio

IR7 (RS) - 7ª Inspeção Regional / Serviço de Proteção ao Índio

ISA – Instituto Socioambiental

MAMA – Movimento Articulado de Mulheres da Amazônia

MEAF – Ministério de Assuntos Fundiários

MJ - Ministério da Justiça

Minter – Ministério do Interior

MMA – Ministério do Meio Ambiente
MNI – Mobilização Nacional Indígena
MPF – Ministério Público Federal
MS – Ministério da Saúde
MUN – Movimento Unificado Negro
NAX – Namunkurá Associação Xavante
Norad – Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento
Norad – The Norwegian Agency for Development Cooperation - Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento -
Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras
OAB – Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil
OIT – Organização Internacional do Trabalho – OIT
OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OMIRAM – Organização de Mulheres Indígenas de Rondônia, Sul do Amazonas e Noroeste do Mato Grosso
OMS – Organização Mundial de Saúde
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
ONU Mulheres – Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres
OPAN – Operação Amazônia Nativa
OPAS – Organização Pan-Americana de Saúde
Ovgam – Observatório da Violência de Gênero no Amazonas
Oxfam – Oxford Committee for Famine Relief (Comitê de Oxford para o Alívio da Fome)
P.I – Posto Indígena
PAISM – Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher
PDPI/MMA – Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas/Ministério do Meio Ambiente
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PFL-BA – Partido da Frente Liberal
PIBIC–AF – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica para Ações Afirmativas
PLOA - Projeto de Lei Orçamentária Anual

PNASPI – Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PNPM – Plano Nacional de Políticas para as Mulheres
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPA – Plano Plurianual
PPG7 – Programa Piloto para as Florestas Tropicais do Brasil
PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal.
PSDB – Partido Social Democrático Brasileiro
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade
PT – Partido dos Trabalhadores
PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Rede – Rede Sustentabilidade
REDEH – Rede de Desenvolvimento Humano
REJUIND – Rede de Juventude Indígena
RID – Reserva Indígena de Dourados
SASI-SUS – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SEDIM/CNDM – Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher e Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
SEGEM – Serviço de Acompanhamento das Ações de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social
SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIM – Sistema de Informações sobre Mortalidade
Sinan – Sistema de Informação de Agravos de Notificação
SISTERS – Irmandade de Mulheres na Luta pela Eliminação do Racismo e Sexismo
SITOAKORE – Organização das Mulheres Indígenas do Acre sul do Amazonas e noroeste de Rondônia
SNJ – Secretaria Nacional da Juventude
SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia
SPD – Partido Social-Democrata
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
SPM – Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República

STF – Supremo Tribunal Federal

SUS – Sistema Único de Saúde

Takiná – Comissão de Mulheres Indígenas de Mato Grosso

THEMIS – Themis Assessoria Jurídica

TI – Terra Indígena

TNC – *The Nature Conservancy*

TSE – Tribunal Superior Eleitoral (TSE).

TVP – Organização Indígena Tronco Velho Pankararu

UDR – União Democrática Ruralista

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

UFMT-Rondonópolis – Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Rondonópolis

UFR – Universidade Federal de Rondonópolis

UFRJ-Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRR – Universidade Federal de Roraima

UMIAB - União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

UNAIDS – Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS

UNAMI – União Nacional de Mulheres Indígenas

Unb – Universidade de Brasília

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

USAID – United States Agency for International Development

UNFPA - United Nations Population Fund (Fundo de População das Nações Unidas)

UNI – União das Nações Indígenas

Unicef – Fundo das Nações Unidas para a Infância

Unifem – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

UNV – Programa de Voluntários das Nações Unidas (UNV)

USP – Universidade de São Paulo (USP)

WED – *Women, Environment and Development* - Mulheres, Meio Ambiente e Desenvolvimento

WID – *Women in Development* – Mulheres no Desenvolvimento

INTRODUÇÃO

Desde a leitura da notícia do assassinato de Marinalva Kaiowá me propus a realizar pesquisas e escritas focalizadas em sujeitas indígenas. Ela atuava na luta dos povos Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Antes daquela tarde de 06 de novembro de 2014, quando acessei a “Folha de S. Paulo” (Digital), percorri outros textos, várias conversações e perguntas sobre história das mulheres e povos indígenas, nas quais possibilitaram construir este resultado agora apresentado em formato de tese.

Em 2011, quando migrei do estado da Paraíba para o estado de Mato Grosso, trabalhei em escolas do ensino fundamental, médio e na modalidade de Jovens e Adultos, na rede estadual pública de ensino. Numa aula na educação de jovens e adultos li com os(as) estudantes um texto sobre os silenciados ao longo da história, neste momento um estudante localizado no fundo da sala disse: “Eu e meu povo somos estes silenciados”. Nos quarenta minutos de aulas restantes, o jovem autodeclarado Boe, refletiu sobre a negação da história dos povos indígenas estabelecendo diálogo com os(as) demais estudantes e comigo.

No ano seguinte, em companhias das profissionais da escola e pesquisadores da Universidade Federal de Mato Grosso, propus à comunidade escolar e, com isso, pude vivenciar a criação do “Projeto Intercultural *Boe&Baraedu*: eu amo e respeito a diferença”. Construído com o intuito de minimizar a evasão escolar dos(as) estudantes indígenas, e de promover a reflexão sobre o racismo contra os povos indígenas e a eliminação de práticas racistas no ambiente escolar, o projeto desvelou que o racismo é insidioso, com largo percurso e várias associações, portanto, denota desigualdades sociais.

Ao vivenciar a coordenação deste projeto tive acesso às inúmeras indagações e o quão estávamos distantes do currículo preconizado pela Lei nº 11.645, de março de 2008, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e que incluiu também no currículo oficial de ensino, a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Foi ainda neste projeto que comecei a ser indagada por minhas colegas e pelas(os) estudantes sobre informações históricas acerca das mulheres indígenas. Sabendo de minha formação acadêmica em história das mulheres e estudos de gênero, iniciada na graduação em História – Universidade Federal de Campina

Grande – no ano de 2002, e dos meus posicionamentos feministas, cujas conversações sobre teologia feminista e ecofeminismo¹ partiram das reflexões da teóloga, freira, filósofa e feminista Ivone Gebara (1997) na formação católica para leigas foram fundamentais, minhas colegas perguntavam o que e como abordar sobre mulheres indígenas em suas aulas relativas às várias disciplinas curriculares. As(os) estudantes indagavam sobre os modos de vida indígenas e descreviam sujeitas indígenas que conheciam em seus cotidianos na cidade de Rondonópolis, e, por não ter respostas ao alcance da profundidade das perguntas, unia-me a colegas e estudantes nesses questionamentos e desconhecimentos.

Neste contexto de projeto pedagógico e de ensino de história, iniciei as pesquisas de bibliografias, de notícias da imprensa, de músicas, de documentários, de filmes, de desenhos, enfim, de produções culturais a serem interpretadas ao longo do projeto e das aulas sobre povos indígenas. Paralelamente, tentava compreender as representações sobre os indígenas e as indígenas na literatura didática e nos romances indianistas e as questões sobre a história das indígenas permeavam as leituras destas produções.

Durante esse percurso passei a vivenciar a docência no ensino superior na Universidade Federal de Mato Grosso, Campus Rondonópolis (UFMT-Rondonópolis), atualmente Universidade Federal de Rondonópolis (UFR). Nas disciplinas de Estágio Supervisionado em História sugeri às(aos) estudantes que elaborassem aulas e outras metodologias voltadas ao cumprimento da Lei nº 11.645/08, sugestão acatada pelos(as) discentes. Foi com estas(es) estudantes, hoje professoras(es) da rede estadual de Mato Grosso, que passei a ler as obras de Eliane Potiguara, Daniel Munduruku e Ailton Krenak, tive a possibilidade de identificar as representações dos povos indígenas na imprensa local e na comunidade escolar. Com elas(es) dei meus primeiros passos na formação de professoras(es) de História em discussões étnico-raciais.

A esta vivência se somaram os desafios da orientação de Iniciação Científica Ação Afirmativa (PIBIC-AF), à época uma ação nova na instituição e na política científica do Brasil, voltada a estudantes indígenas e quilombolas. As estudantes realizaram investigações sobre a produção acadêmica relativa às indígenas Bororo e Bakairi. Sobretudo, me oportunizaram aprendizados sobre estudar a problemática dos

1 De forma holística, a Teologia Ecofeminista defende a compreensão ampla do mundo e do mundo em nós humanas. O termo ecofeminismo surgiu na França nos anos 1970 no contexto da problematização por mulheres brancas sobre a destruição dos recursos naturais naquele país. No contexto da América Latina, considerando o sistema de exploração e dominação imposto com a conquista, o termo passou a ser pensado pela prática de resistência dos povos espoliados e para além do ordenamento patriarcal.

povos indígenas. Tais experiências me instigam observar, tomando de empréstimo a afirmação de Paulo Freire (1996, p. 77), que “há perguntas a serem feitas insistentemente por todos[as] nós e que nos fazem ver a impossibilidade de estudar por estudar”.

Este percurso profissional, na escola da educação básica e na educação universitária, deu-se em diálogo constante com os conhecimentos do campo de pesquisa e estudo “História das Mulheres e Gênero”. No Brasil, produzida ao longo dos últimos quarenta (40) anos, a história das mulheres e das relações de gênero ressignifica as várias ausências em relação às mulheres, bem como questiona as categorias biológicas, homogêneas e binárias da produção historiográfica, denunciando a dominância masculina e patriarcal na construção do conhecimento histórico. Igualmente, analisa e apresenta fontes históricas e abordagens diversas, problematizando o suposto da historiografia tradicional de ausência de documentos e fontes históricas para historiar as trajetórias de mulheres. De modo geral, defendem a premência dos estudos sobre as mulheres e relações de gênero.

Para Diva Gontijo Muniz (2015, p. 319), a constituição da “História das Mulheres” na área de História se deu em “um campo em litígio, tensionado pelas disputas em torno do controle da leitura do passado de modo a controlar a visão do presente”. Ao concordar com este entendimento, penso os estudos históricos das mulheres e de gênero como pesquisas posicionadas e comprometidas com a problematização das bases epistemológicas da ciência histórica. Trata-se, em grande medida, de produção de conhecimentos focalizada na desconstrução dos discursos e das práticas de negação, inferiorização e silenciamento das mulheres.

Vale ressaltar que o campo história das mulheres, a partir dos anos 1990, passou a criticar a essencialização em torno da categoria mulher e propôs a inclusão da categoria de análise gênero, mormente na acepção da historiadora Joan Scott. Importa nas reflexões históricas considerar, nos discursos sobre as mulheres e as relações de gênero, a historicidade, a pluralidade e os significados. Além disso, anos antes, na década de 1970, a universalidade do sujeito feminista em torno das mulheres brancas, heterossexuais e de classe média do norte global, mas também nos países do sul da geopolítica e suas pautas generalizadoras, fora apontada por feministas negras como um problema na formação do movimento feminista e da sua epistemologia.

No entanto, percebo o diminuto número de estudos abordando sujeitas históricas indígenas na história das mulheres e de gênero produzidos no Brasil. A literatura

acadêmica do campo história das mulheres e gênero sobre as indígenas lança olhar sobretudo para as “índias” durante a colonização portuguesa do Brasil. Por outro lado, a partir dos anos 1970, as reflexões da Antropologia em diálogo com epistemologias feministas focalizam as indígenas em contextos etnográficos. Neste diapasão, a partir dos anos 2000, as organizações de mulheres indígenas passaram a receber atenção desta abordagem antropológica. Assim, enquanto a pesquisa histórica focaliza as mulheres indígenas no passado, compulsando as fontes históricas relativas ao período colonial, a pesquisa antropológica observa as “índigenas” e seus processos organizativos nos momentos de realização das etnografias.

Ressalto, conforme o historiador Michel de Certeau (2015), que é característica da pesquisa histórica o trabalho de escolher, relacionar e interpretar a produção social e cultural, transformando em fontes históricas. A história das mulheres e relações de gênero realiza este trabalho de modo profícuo, enfrentando a premissa da historiografia positivista de ausência das mulheres na História devido à falta de documentos. Atualmente, concordando com a avaliação da historiadora Maria Izilda P. de Matos (2000), entendo que a dificuldade está mais na fragmentação da documentação do que propriamente na ausência de fontes históricas. No campo da “História Indígena”, desde a década de 1990, também se debate a respeito da ausência das fontes históricas sobre os povos indígenas. Esta discussão aponta para a necessidade de outras formas de interpretação da documentação disponível e da incorporada, conforme ressaltam os estudos de Jonh Monteiro (1994), Maria Regina Celestino de Almeida (2010), Thiago Leandro Vieira Cavalcante (2011) e Jorge Eremites de Oliveira (2012).

Tendo em vista as vivências anteriormente mencionadas com a história das mulheres e a temática povos indígenas, registrei depoimentos e entrevistas de mulheres indígenas concedidos à imprensa, indigenistas e pesquisadores(as), autobiografias e literatura de mulheres indígenas; produção acadêmica em livros, artigos científicos, monografias, dissertações e teses; audiovisuais e fotografias; jornais alternativos feministas e matérias sobre mulheres indígenas na grande imprensa e na imprensa institucional do órgão indigenista oficial.

Por focar a construção de um projeto de pesquisa e um possível doutorado, passei a ler os jornais do Conselho Indigenista Missionário. Ao mesmo tempo cataloguei relatórios e notícias dos campos dos indigenismos oficial e alternativo e informações acerca da atuação de lideranças indígenas e suas organizações nas redes sociais na *World Wide Web*. São objetos socioculturais produzidos entre as décadas de

1960 e 2020, que neste trabalho constituem em documentos e fontes históricas. Se o pressuposto da ausência de fontes históricas inicialmente interpôs a construção do objeto de estudo, a localização, a seleção e a análise das fontes históricas que me permitem compor este resultado de pesquisa, faculta afirmar que não é necessariamente em razão da ausência de fontes históricas o reduzido número de estudos históricos focado em mulheres indígenas. Ao longo desta tese apresento trechos deste *corpus* documental, que avalio relevante para as discussões em tela, por demonstrarem a presença de mulheres indígenas na política indígena, na política indigenista e na política feminista. O questionamento da invisibilidade das indígenas na história pela suposta ausência de fontes históricas permeia esta evidenciação.

Ressalto também que é fundamental neste estudo interpelar a construção da história enquanto um conhecimento científico marcado por ideologias, teorias e metodologias. Assim, em que medida o conhecimento histórico sobre mulheres e gênero que fazemos por meio de nossas pesquisas abordam ou não sujeitos(as) indígenas? Considerando a existência de campos disciplinares constituídos em torno das categorias mulheres e povos indígenas, críticos do tratamento marginal dado pela historiografia brasileira às mulheres e aos povos indígenas. Deste modo, não é pela ausência de campos disciplinares a baixa incidência de estudos voltados às sujeitas femininas indígenas. Tampouco é viável explicar a rarefeita atenção às políticas das mulheres indígenas no campo “História das Mulheres e Gênero”, pela inexistência de atuações políticas das indígenas no campo da política nacional.

Em 2018, Joênia Wapichana, da Rede Sustentabilidade, foi eleita para a Câmara dos Deputados do Brasil. A atuação destacada desta deputada torna visível, nos dias atuais, as pautas dos povos indígenas. Sua ação política tem lastro na luta das indígenas em nome dos povos indígenas no Estado colonialista do Brasil. Sua contemporânea nas lutas indígenas, Sônia Guajajara, em discurso introdutório à entrega da Carta dos Povos Indígenas à Presidenta da República, Dilma Vana Rousseff, em 5 de junho de 2012, posicionou-se “enquanto liderança mulher indígena na condição de autoridade de meu povo e dos povos indígenas do Brasil”.

Anos antes, em 2002, em reflexão sobre a participação dos povos indígenas, em especial das mulheres indígenas, na Conferência de Durban, Eliane Potiguara, presente no Movimento Indígena desde os anos 1980, contou à “Revista Estudos Feministas” sobre a situação de violência contra os povos indígenas pelo prisma das indígenas, denunciando o apagamento destas sujeitas na história tradicional contada no Brasil.

Retomando a narrativa sobre Marinalva Kaiowá, é preciso contar que, dias antes de ser assassinada, ela esteve em Brasília participando das manifestações de indígenas Kaiowá e Guarani. O objetivo do ato era alterar a decisão da Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal (STF) que anulou em 2014 a portaria declaratória da Terra Indígena Guyraroka. Sem ouvir os indígenas, o STF utilizou argumento do “marco temporal”, segundo o qual, os povos indígenas têm que provar posse das terras ou ação de resistência à expropriação na data de 5 de outubro de 1988, quando foi promulgada a Constituição do Brasil em vigência, para ter direito à demarcação do território tradicionalmente pertencente a estes povos.

Apesar de ser notável nas duas primeiras décadas do século XXI a atuação destas mulheres no movimento indígena, enunciando-se lideranças indígenas, e constatada a existência de fontes históricas que perfazem o período entre as décadas de 1960 e 2020, por que são poucos os estudos históricos sobre as indígenas no Brasil? Percebo que há uma possibilidade de reflexão sobre esta indagação na perspectiva dos estudos pós-coloniais relacionada à crítica decolonial. Apesar de considerar a relação entre raça e gênero na estrutura colonial de modo distinto, o que implica na compreensão do lugar do(a) sujeito(a) colonizado(a) na narrativa colonial, estes aportes favorecem uma compreensão sobre as atuações políticas de mulheres indígenas.

Na perspectiva dos estudos pós-coloniais Gayatri Chakravorty Spivak (2010), em escrito publicado originalmente em 1976, defende que os sujeitos coloniais marcados pelas diferenças de raça, de gênero e de classe são objetos de estudo da historiografia colonialista, dentro da ordem ideológica racial e de gênero de dominação branca masculina, a qual oblitera a palavra das mulheres colonizadas. Quem fala no texto colonial são os(as) intelectuais informados(as) pelos(as) colonizados(as), o que Spivak (2010) problematiza amplamente propondo ruptura.

Por sua vez, na perspectiva dos estudos feministas decoloniais, María Lugones (2014) ao discutir as representações e os posicionamentos das sujeitas marcadas pela imposição categorial de assimetria de poder, estruturada em gênero e raça, propõe compreender “a resistência à colonialidade do gênero a partir da perspectiva da diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 940).

Estas críticas apontam o caráter racial e colonial do pensamento ocidental, em especial do feminismo, que se coloca em posição hegemônica, ocultando as conexões entre gênero, raça, classe e heterossexualidade que lhes são estruturantes. Nos pensamentos de Lélia Gonzalez, Julieta Paredes, María Lugones, Rita Laura Segato,

Karina Bidaseca, para citar apenas estas teóricas do campo feminista situadas na América Latina, é central compreender o processo de dominação e de exploração imposto aos povos indígenas devido a colonização europeia como violência que marca a História da América Latina. Conquanto as divergências sobre as designações de gênero nas sociedades indígenas antes e depois da imposição colonial, aos estudos destas teóricas, cabe mostrar a configuração do sistema de poder colonial ordenado em termos de raça e de sistema de gênero, que alterou sobremaneira a organização social nos territórios indígenas.

Com relação à crítica pós-colonial, na acepção de Spivak (2010), ao abordar as representações sobre a produção do conhecimento e as sujeitas coloniais, percebo nestes estudos um potencial analítico para desvelar as interdições narrativas aos(às) colonizados(as) pelos(as) colonizadores(as). Por sua vez, na esteira de Lugones (2014), a crítica decolonial, ao desmontar as imagens, as identidades geoculturais, a negação de história aos(às) sujeitos(as) colonizados(as) impostas pelos(as) colonizadores(as) e evidenciar a resistência destes sujeitos favorece compreender a atuação das indígenas na situação colonialista.

Ao situar esta pesquisa entre os pensamentos pós-coloniais e os estudos decoloniais, visou apontar e problematizar os silêncios, as representações e os projetos pautados nas colonialidades, em sequência abordar a atuação das *índias*, *indígenas*, *mulheres indígenas* e *indígenas mulheres* nas lutas de resistência dos povos indígenas travadas ao longo do processo histórico colonial no Brasil.

Com esta proposição em tela, lanço mão da metodologia da etno-história como método interdisciplinar, tal como aludida por Cavalcante (2011). Tendo em vista a reflexão historiográfica, a etno-história se mostra como caminho metodológico útil para compreensão acerca dos povos de culturas não ocidentais. Para o historiador, este método contribui para a escrita de “uma história indígena mais holística” (CAVALCANTE, 2011, p. 350). Para José Luis de Rojas (2008), ao discutir a abrangência do método etno-história e sua aplicação, considerando a formação dos pesquisadores, é o problema de pesquisa que direciona a seleção de fontes ou o método, não o contrário.

Observando estas proposições, entendo a metodologia da etno-história como um caminho no qual viabiliza o “aprender “o que é tecido junto”, isto é, o “complexo” (MORIN, 2003, p. 14), no caso, compreender a atuação política de mulheres indígenas e

sua visibilidade e invisibilidade nos estudos históricos sobre mulheres e gênero tendo em vista o processo histórico dos povos indígenas.

Nesta pesquisa importa identificar o léxico do discurso colonial/moderno quanto às indígenas (SEGATO, 2012), o que vai ao encontro de uma das proposições da etno-história envolvendo povos indígenas, ou seja, a de promover a crítica contumaz às bases coloniais do discurso histórico (CAVALCANTE, 2011).

As leituras críticas das fontes históricas devem primar também por identificar nos discursos indígenas e indigenistas as formas de atuação das indígenas na luta dos povos indígenas e no movimento das mulheres indígenas, e suas relações com a geopolítica global. Ao partir desta forma de pesquisar e de interpretar, organizei as fontes históricas localizadas em diversos acervos digitais e distintos suportes materiais por aproximação tipológica. No entanto, a utilização na narrativa da histórica se dá por meio dos entrelaçamentos das informações coligidas.

A produção historiográfica sobre História das Mulheres, Estudos de Gênero, História do Feminismo publicada em livros, dicionários, dissertações, teses e artigos acadêmicos, além de constituir referencial temático, é analisada como discurso do campo disciplinar que produz presença e ausência das mulheres indígenas, bem como representações. Também os estudos etnográficos que focalizam as indígenas e o processo de formação de suas organizações foram compulsados pelo prisma da atuação organizativa das indígenas no Brasil, a partir da década de 1980. O momento histórico e o lugar social e epistemológico de elaboração e publicação das obras, igualmente a importância, maior ou menor, atribuída a elas no campo historiográfico, foram considerados na seleção que perfazem o período entre 1978 e 2020.

Especificamente os artigos científicos dizem respeito à produção periódica acadêmica feminista e os estudos de gênero em perspectiva interdisciplinar, correspondente ao período entre 1992, ano do primeiro número da “Revista Estudos Feministas”, inaugurando o campo dos impressos acadêmicos feministas, e 2018, ano das últimas publicações por mim consultadas para este estudo. Coligi artigos publicados nas revistas científicas: “Revista Estudos Feministas” (1992-2018), “Cadernos Espaço Feminino” (1994), “Cadernos Pagu” (1998-2018), “Revista Gênero” (2000-2018), “Revista Labrys” (2002-2018), “Revistas Ártemis” (2004-2018), “Revista Gênero na Amazônia” (2012-2018) e “Revista Feminismos” (2013-2018).

Para Scott (1998, p. 304), “precisamos nos referir aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências”. Deste modo,

importa perceber, na produção historiográfica das mulheres e de gênero, quais os significados sobre as indígenas, e de qual maneira a relação entre gênero e etnicidade fora abordada.

Enquanto produtos da epistemologia feminista e dos aportes da História, esta produção acadêmica possibilita perceber as operações historiográficas, orientadas por ideologias e suas teorias e metodologias, produtoras de representações sobre o sujeito mulher indígena, e discutir em que medida as bases coloniais da geopolítica do conhecimento obliteram a visibilidade étnico-racial na história das mulheres e gênero.

Cabe destacar que, no fazer da história das mulheres, conforme explicita Losandro Antonio Tedeschi (2012), é fundamental perceber o controle e a distribuição da palavra escrita pelo patriarcado enquanto dispositivo que ora limita, ora elimina memórias sobre as mulheres. Neste sentido, à historiadora e ao historiador devemos considerar as hierarquias e assimetrias de poder calcadas em raça, gênero, classe e sexualidade na produção da ciência histórica, tendo em vista que “somos permeados[as] pela realidade na qual estamos inseridos[as] e somos resultado dela” (TEDESCHI, 2012, p. 13).

Os jornais são tomados como meios de comunicação que interferiram na vida política e social, não sendo instrumentos imparciais e neutros acerca da narrativa dos fatos. Segundo os estudos de Maria Helena R. Capelato (1980, 1988) e Bernardo Kucinski (1991), os jornais construíram por meio de seus discursos representações sobre o que abordaram, mas também do que deixaram de abordar.

Considerando fulcral a imprensa periódica alternativa neste estudo, analiso os jornais e revistas “Brasil Mulher” (1975-1980), “Nós Mulheres” (1976-1978), “Mulherio” (1981-1988), “Nzinga Informativo” (1985-1989) e “Jornal Fêmea” (1992-2014); os jornais “Porantim” (1978-2020) e “Mensagem” (1979-2012), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) voltados à temática Povos Indígenas, e o jornal do Grupo Mulher – Educação Indígena (GRUMIN) “Jornal do Grumin” (1989-1995). Além destes, foram utilizadas notícias da grande imprensa, das mídias regionais e da Fundação Nacional do Índio. Em seu conjunto, estes periódicos abarcam o período que vai de 1975 a 2020.

Enquanto os periódicos alternativos feministas vêm sendo analisados mediante diversas abordagens, o mesmo não é possível dizer sobre os impressos voltados à temática indígena, embora o jornal “Porantim” seja recorrentemente mencionado em estudos acadêmicos acerca dos povos indígenas. Esta imprensa atribuiu espaço e

representações distintas às mulheres indígenas. Por meio da crítica de textos e imagens, bem como dos silêncios, é possível identificar representações sobre as mulheres indígenas. Assim, na análise relativa aos discursos dos jornais e das representações é necessário considerar a orientação ideológica, a estruturação do impresso e as estratégias de (in)visibilidades empregadas.

Na análise do discurso importa compreender a “política do silêncio” (ORLANDI, 2008, p. 57). Segundo Eni Orlandi (2008), há duas formas de significação na política do silêncio, uma é o silêncio constitutivo calcado no apagamento, que também serve para resistência, pois contém o que o outro não pode expressar, e a outra maneira diz respeito ao silêncio local, a exemplo da proibição de circulação de sentidos. No caso do exame dos discursos sobre o Brasil, o silêncio surge como nuclear na determinação histórica dos processos de significação.

Orlandi (2008, p. 61) propõe, então, perguntar sempre: “O que o colonizador *não* está dizendo quando está dizendo ‘x’?”, contribuindo para a “historicidade do texto”. O silêncio é identificado nos mecanismos de funcionamentos dos diferentes processos de significação, assim, “há história no silêncio porque há sentido no silêncio” (ORLANDI, 2008, p. 58).

É possível dizer que as autobiografias, literatura indígena e entrevistas/depoimentos/discursos de mulheres indígenas concedidos à imprensa, órgão oficial e organizações indigenistas, constituem em estratégias das indígenas de resistência à “política do silêncio”. Este conjunto de fontes históricas tem por característica fundamental se constituir em uma narrativa de mulheres indígenas, as quais analiso, tendo em vista as ponderações de Claudia de Lima Costa (1993) sobre textos autobiográficos de mulheres do Terceiro Mundo, e Oscar Calavía Saez (2006) sobre autobiografias indígenas.

Considerado como um gênero narrativo ocidental, o relato de si vem sendo utilizado por sujeitos indígenas. Saez (2006, p. 190), tratando sobre a autobiografia “*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*”, entende que “é provável que a constituição de sujeitos individuais representativos esteja cada vez mais a reforçar as ações políticas dos movimentos étnicos no mundo “latino””. Deste modo, as denúncias contidas na autobiografia de Rigoberta Menchú imbricam sujeito individual e sujeito coletivo.

Esta autobiografia e correlatas, a exemplo do relato autobiográfico de Eliane Potiguara e de Sônia Guajajara, provocam os olhares coloniais a perceber as ações das

indígenas mulheres frente aos colonialismos na América Latina como uma luta de longa duração praticada e vivida por sujeitas marcadas pelo padrão colonial de gênero como não importantes. Assim, a compreensão da longa duração emerge da tenacidade das indígenas mulheres nos contextos colonialistas a partir do século XV.

Para o contexto sócio-histórico do Terceiro Mundo, Costa (1993, p. 306) defende que “os textos autobiográficos escritos por mulheres se tornaram parte integrante da batalha intelectual, ideológica, política e até mesmo armada que a população oprimida e silenciada trava contra as forças de Estados repressores e grupos hegemônicos.”

Partindo destas questões, as narrativas autobiográficas, as entrevistas e a literatura de mulheres indígenas do Brasil, constituem testemunhos políticos das próprias experiências na luta dos povos indígenas e no movimento das mulheres indígenas. Em diálogo com Margareth Rago (2013), entendo que analisar estas narrativas é cartografar “um lugar no mapa político das chamadas minorias”.

São narrativas que dão a conhecer aspectos das atuações de mulheres indígenas como líderes indígenas, as representações da indianidade, os agenciamentos em torno de gênero, raça e etnicidade, e interpelam “a história única”, pegando de empréstimo a expressão de Chimamanda Ngozi Adichie (2009).

Este estudo histórico compulsa a tipologia documental produzida pelo Estado, notadamente os relatórios de gestão da Fundação Nacional do Índio, relativos aos exercícios de 2006 a 2018, as leis e as portarias concernentes aos projetos do Estado visando as questões de gênero, geração e povos indígenas, e trechos do Relatório Figueiredo (BRASIL, 1968). Esta documentação possibilita identificar a ação do órgão indigenista oficial em relação às questões de gênero na interface com as demandas das indígenas por políticas públicas, mas também as violações impostas às indígenas por ações indigenistas.

Por último, compõe as fontes históricas compulsadas os relatórios de encontros de mulheres indígenas e informativos correlatos às atividades do Movimento de Mulheres Indígenas. Estas fontes são fundamentais para identificar o processo reivindicatório de mulheres indígenas, bem como a sagacidade dos coletivos indígenas na construção das políticas indígenas entrelaçada as políticas de gêneros.

Além disso, os relatórios do Conselho Indigenista Missionário que denunciam a violência contra os povos indígenas, perfazendo o período de 1993 a 2019, apresentam dados relevantes para compreender o processo de violência que atinge os povos

indígenas nas últimas décadas, especialmente para mostrar o funcionamento da hierarquia de gênero nos casos de violência vitimando as mulheres. Estes relatórios constituem denúncias da cruza com que os povos indígenas são tratados pelo Estado brasileiro, e, por outro lado, são narrativas da luta dos povos indígenas contra os danos do projeto colonial imposto e praticado na América desde a conquista dos territórios indígenas pelos europeus.

A introdução das conceituações de gênero e de raça, situadas criticamente em relação ao feminismo ocidental, possibilita perceber construções de políticas indígenas e indigenistas ante as transformações impostas pela ordem colonial moderna, bem como as estratégias construídas para sobreviver nesta estrutura.

Para Segato (2006), a condição de possibilidade do processo de reorientar a história no sentido de uma “ética de insatisfação” dá-se por um esforço permanente de crítica e estado de luta no sentido de nos humanizar pela existência dos outros e suas vontades dissidentes. Neste sentido, penso que cabe à reflexão histórica desmontar projetos e políticas por meio da compreensão do paradigma a que pertencem, bem como buscar brechas construídas por mulheres indígenas em um território abarcado totalmente pelo modelo binário calcado em raça, gênero, classe e sexualidade como instrumento de poder.

Pautei a leitura destas fontes históricas no entendimento de que o discurso é histórico por sua construção em contextos determinados, por projetar-se para o porvir, por criar tradição e passado e influenciar os novos acontecimentos (ORLANDI, 2009). Dadas estas características, a análise do discurso visa a apreender a historicidade do discurso em meio aos conflitos de sentidos, “atua sobre a linguagem e opera no plano da ideologia, que não é assim mera percepção do mundo ou representação do real” (ORLANDI, 2009, p. 42).

Esta pesquisa, iniciada na aula em que o jovem estudante Boe fez-me pensar sobre a violência do silêncio histórico sobre os povos indígenas, decidida na leitura do obituário de Marinalva Kaiowá, e praticada entre cansaços, contentamentos e encontros inspiradores, a partir do ingresso no Programa de Pós-Graduação em História – Linha História Indígena e do Indigenismo – na Universidade Federal da Grande Dourados, permite-me defender a tese de que as colonialidades criaram diversas estratégias para obliterar as “índias”, as “indígenas” e as “mulheres indígenas”, que, não obstante, ao reconhecerem as trapaças coloniais, construíram a sujeita etnopolítica inerente à luta dos povos indígenas, com a qual vem atuando nas estruturas colonialistas. Trata-se da

politicidade das indígenas mulheres na longa duração da luta de resistência e a peculiar forma de enfrentar os colonialismos.

Isto posto, esta tese está organizada em seis capítulos. De modo geral, nos capítulos 1, 2 e 3 abordo as representações sobre as índias e mulheres indígenas. Com este objetivo, no primeiro capítulo mostro as representações e o espaço atribuído às sujeitas indígenas na narrativa histórica das mulheres e de gênero; no segundo capítulo apresento as imagens e os modos de inscrição das indígenas nos feminismos; e no terceiro capítulo abordo o processo de construção da representação sobre as mulheres indígenas pelo indigenismo ligado à Igreja Católica.

Nos capítulos 4, 5 e 6 foco na atuação política de mulheres indígenas e indígenas mulheres entre o movimento indígena, o movimento de mulheres indígenas e as políticas públicas. Assim, no quarto capítulo, refiro-me ao processo de construção da categoria “mulheres indígenas”, aludindo às lutas indígenas ante o impedimento colonial de ser e estar indígenas; no quinto capítulo discorro a respeito das proposições de políticas públicas como parte do processo de atuação de indígenas mulheres em torno da sujeita política “mulheres indígenas” nos colonialismos; e, por fim, no sexto capítulo, ao mostrar aspectos da violência de gênero que marcam cruelmente a experiência histórica dos povos indígenas em quinhentos e vinte e um anos de colonialidade, escrevo sobre as resistências de indígenas mulheres à colonialidade de gênero.

Notas

Sobre as flexões de gêneros nos substantivos

Escrevo no gênero da língua portuguesa que expressa a minha mulheridade. Compreendo que o poder patriarcal reforçou e segue reforçando comportamentos socioculturais, inclusive sobre no campo linguístico. Conquanto, pondero que o masculino universal e o feminino universal, da língua portuguesa, não comportam as diferenças dos gêneros dos grupos etnicamente diferenciados e atravessados pelo processo de colonização da América pelos europeus.

Sobre a grafia dos nomes indígenas

A referência aos grupos étnicos fundamenta-se na convenção para a grafia de nomes indígenas assinada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em janeiro de

1953. De acordo com as orientações desta convenção, categorizou-se a escrita dos nomes dos grupos étnicos com iniciais maiúsculas, porém, ficou conciliado a não flexão de gênero ou de número. Em contrapartida, nesta tese, nos casos em que os nomes são usados como substantivos e adjetivo ocorre a flexão de gênero. No entanto, para grafar os adjetivos faço uso de iniciais minúsculas. Ressalto que mantenho os etnônimos conforme utilizados nas fontes históricas analisadas, consciente, com isso, de que os grupos etnicamente diferenciados possuem autodenominações distintas dos etnônimos atribuídos pela sociedade colonial.

Sobre a referência aos termos índia, mulheres indígenas e indígenas mulheres

Quando utilizo o termo *índia*, em itálico, o objetivo é destacar as representações coloniais sobre os gêneros etnicamente diferenciadas. Ao empregar o termo *mulheres indígenas*, em itálico, visio ressaltar a precedência de gênero à etnicidade nas representações feministas, indigenistas e indígenas, sobretudo no Brasil. E, ao usar, o termo indígenas seguida da palavra “mulheres”, ambos em itálico, procuro enfatizar a atuação das lideranças pertencentes às coletividades, etnicamente diferenciadas, e seus discursos situados na diferença colonial. Com isso, inverte-se os termos do feminismo hegemônico, portanto, enunciam-se como *indígenas mulheres*.

Sobre a apresentação do texto

Mantenho as citações, tal qual, o seu original. Todavia, não menciono os equívocos gramaticais relativos à língua portuguesa, e, por essa razão, não utilizo a expressão *sic*. Quanto às obras com mais de uma edição, menciono-as entre colchetes e com a datação da primeira edição. Utilizo itálico para termos em línguas estrangeiras ou indígenas. Para os títulos de livros, periódicos, documentários, entre outros citados no texto, e para destacar ou relativar termos eu emprego aspas. Uso aspas duplas no início e no final de uma citação literal que não ultrapasse três linhas.

CAPÍTULO I

FIOS DA COLONIALIDADE DE GÊNERO NA HISTÓRIA DAS INDÍGENAS MULHERES

Questionar a historiografia foi fundante para a emergência da História da(s) Mulher(es) e dos Estudos de Gênero. A historiadora francesa Michelle Perrot (2005 [1987], p. 33) concluiu que “[n]o teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra.” Quando em 1976 a historiadora estadunidense June E. Hahner publicou “*Women in Brazil*”, traduzido para língua portuguesa em 1978 pela editora “Civilização Brasileira” sob o título “A mulher no Brasil”, “A História da mulher no Brasil, tal como a das mulheres em vários outros países está [estava] por ser escrita.” (HAHNER, 1978, p. 9).

Nos idos da década de 1970, Hahner dedicou seus estudos à História do Brasil e História da Mulher orientada pela percepção de que “Os estudiosos têm dado muito pouca atenção à mulher nas diversas regiões do mundo, o que inclui a América Latina.” (HUHNER, 1978, p. 9).

Naquele momento, segundo a historiadora estadunidense Joan Scott, a produção historiográfica nos Estados Unidos construía “*el nuevo conimientto acerca de las mujeres.*” (SCOTT, 2008, p.33). Na França, ao indagar se “as mulheres têm uma história” e se era possível fazer uma história das mulheres, historiadoras começaram “a escrever e concluímos que sim, que poderíamos fazer história das mulheres” (PERROT in REIS DE ARAÚJO, 1993, p. 126-127).

Em 1988, a historiadora brasileira Mary Del Priore publicou o livro “A mulher na história do Brasil” mediante a defesa de que o lugar de mulher é na história. A organizadora creditou a obra à ampliação dos estudos sobre a mulher, ao movimento das mulheres de apropriação dos espaços, ao acompanhamento da bibliografia internacional e à paixão pelo passado desconhecido das mulheres. Priore (1988) entende “A mulher na história do Brasil” como uma contribuição para repensar tanto a história do Brasil quanto a própria história da mulher ante os rótulos e as penchas impostas à mulher.

Na década seguinte, esta historiadora organizou uma das mais importantes obras relativas ao campo História das Mulheres. Trata-se de “História das Mulheres no Brasil”, cuja primeira edição foi publicada em 1997.

O projeto editorial da Editora Contexto objetivou criar uma “obra de referência como já existente em outras partes do mundo.”² (PRIORE, 2012 [1997], p. 7). Composta por vinte capítulos, escritos por especialistas nas temáticas abordadas, “História das Mulheres no Brasil” explicitou o entendimento no campo História das Mulheres no final da década de 1990 de que “a história das mulheres é fundamental para se compreender a história geral: a do Brasil, ou mesmo aquela do Ocidente cristão.” (PRIORE, 2012 [1997], p. 8).

No elenco de livros sínteses da História da(s) Mulher(es) no Brasil, visando o público amplo, “Nova História das mulheres no Brasil”, publicada em 2012 pela Editora Contexto e organizada pelas historiadoras Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro, é uma das mais recentes referências nos estudos históricos sobre mulheres e relações de gênero. A obra reúne vinte e dois capítulos, escritos por estudiosas das ciências humanas e sociais e militantes de diversos movimentos sociais do campo progressista, a exemplo do Movimento de Mulheres Negras, do movimento indígena e dos movimentos feministas.

Este conjunto bibliográfico perfaz quarenta anos de estudos sobre história das mulheres e relações de gênero no Brasil. Diz respeito a produção historiográfica que vem sendo construída por historiadoras e demais cientistas sociais desde os anos 1980. Inicialmente sob o nome de “História da Mulher”, nos anos 1990, este conjunto mudou a nomenclatura passando a se chamar “História das Mulheres”, sobretudo, dada as discussões acerca das categorias sociais e analíticas operativas de uma história generalizadora. No final daquela década ampliou as problematizações com os debates entorno da categoria analítica gênero em grande medida na acepção de Scott (1995 [1986]), emergindo os Estudos de Gênero.

Neste primeiro capítulo, interrogo a historiografia da(s) mulher(es) e das relações de gênero sobre o espaço atribuído às *mulheres indígenas*; pergunto à profícua produção dos campos História da(s) Mulher(es) e Estudos de Gênero quais as construções de gênero considerando o sujeito povos indígenas; e, discuto as razões para

2 Provavelmente, trata-se de uma referência a obra **História das Mulheres no Ocidente**. DUBY, Georges. PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Vols. 1 a 5. Porto, PT: Edições Afrontamentos. 1995.

presença e ausência das *mulheres indígenas* na narrativa histórica da História das Mulheres no Brasil.

1.1 Índia: A mulher primeva da história do Brasil

Para Hahner (1978), uma síntese histórica sobre as *indígenas* constituiu-se tarefa difícil dada a complexidade, a diversificação, a estratificação racial, a negação da miscigenação, a insuficiência de fontes históricas, restritas aos relatos de viajantes no século XVI e às investigações antropológicas dos séculos XIX e XX. Mesmo assim, o livro “A mulher no Brasil” inicia-se com o capítulo intitulado “Período Colonial – As Indígenas”, no qual analisou trechos de relatos de viajantes, em especial a narrativa do viajante Hans Staden, prisioneiro dos(as) Tupinambás. A historiadora priorizou descrições sobre a ornamentação das mulheres, o sistema de nomeação, o parto, as atividades após parto, o modo de tratar as crianças, o relacionamento poligâmico, a coabitação, a prática do marido presentear suas esposas e filhas a outros homens, os noivados e o ritual de comer os inimigos. Deste modo, construiu uma história acerca das experiências das mulheres indígenas restrita a um único momento histórico, o período colonial.

Como mostrei em outro escrito (SAMPAIO, 2020b), embora Hahner (1978) reconheça a diversidade de grupos étnicos no Brasil e os diversos papéis das indígenas na formação da sociedade brasileira, opôs a representação da indígena do grupo étnico Tupinambá à representação sobre as indígenas alocadas pelo discurso colonial ao tronco Jê. E, ambas imagens, foram representadas como opostas a ideia homogeneizadora sobre as mulheres ocidentais.

O que separava a representação sobre as indígenas da imagem acerca das mulheres ocidentais era condição das primeiras no matrimônio. Se escravas, companheiras ou líderes importava também na representação Hahner (1978) o modo de relacionamento entre homens e mulheres, se monogâmico ou se poligâmico, a posse ou não da propriedade, o trabalho e a cor da pele. Este último elemento consta nos trechos da documentação coligida e citada por Hahner (1978), na qual, as Tupinambás foram identificadas como “mulheres negras da terra”, “índias da terra” e “mulheres de cor”.

A imagem das indígenas Tupi privilegiada por Hahner (1978) atende a uma lógica da historiografia brasileira tradicional relativa aos povos indígenas, segundo a qual, a construção historiográfica opera dentro da dicotomia dos troncos macro-

linguístico Jê *versus* Tupi. O historiador Jonh Manuel Monteiro (2011), que identificou este padrão escriturário, afirma a prevalência do tronco Tupi como representante positivo da matriz da nação brasileira, enquanto em torno do tronco macro-linguístico Jê ficava a representação negativa. Em Hahner (1978) a mulher Tupi é o modelo da mulher primeva da história do Brasil.

Dez anos após a obra de Hahner, foi publicada “A mulher na história do Brasil” (1988), pela historiadora Mary Del Priore. Anos depois, em 1994, a Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA) publicou o livro “A história da mulher pobre na Igreja da América.” Seja no livro fruto da historiografia das mulheres, seja no capítulo de livro advindo do trabalho de historiadoras(es) católicas(os), cuja chave de leitura foi a situação social de pobreza, as representações sobre as indígenas ficaram restritas ao período colonial.

Na história da colonização, pelo viés da assimilação e da miscigenação, pano de fundo da ação das mulheres brancas e negras, conforme Priore (1988), e na história da exploração escravista da mulher indígena na colonização na interpretação de José Oscar Beozzo (1984) as mulheres dos grupos etnicamente diferenciados não passaram de figurantes das histórias das mulheres narradas. As *índias* enquanto categoria genérica subsumiram à miscigenação e à escravidão.

Em “A mulher na história do Brasil” Priore (1988) elencou três práticas de *índias/indígenas* como contraponto as representações hegemônicas sobre o corpo e sexualidade das indígenas. A primeira prática mencionada diz respeito a relação sexual entre padres e indígenas; a segunda prática aborda o parto e o aborto entre as indígenas; e a terceira prática trata sobre concubinato interétnicos. Na leitura de Priore (1988), pelo modo como vivenciaram a sexualidade, como dispuseram de seus corpos, a mulher indígena foi um sujeito desviante e resistente ao modelo de comportamento impostos às mulheres pelos discursos cristão católico. É o caso da “mulher de cor” (PRIORE, 1988, p. 31). Marta Vasquez, “índia solteira”, acusada de concubinato com o Cabo Joaquim de Almeida Pereira, na paróquia de São Luiz de Vila Maria do Paraguay, Mato Grosso, 1785; das “mulheres de bom parecer e nuas e limpas para serem desejadas”, (PRIORE, 1988, p. 40); e das indígenas que tomavam “beberagens” ou apertavam suas barrigas para abortar a criança.

Em uma crítica a esta abordagem historiografia, o historiador João Azevedo Fernandes (2016 [2003]) no livro “De cunhã a Mameluca – A mulher Tupinambá e o

nascimento do Brasil”, uma versão da dissertação defendida em 1997 no Mestrado em Antropologia Cultural da Universidade Federal de Pernambuco, reafirma a importância da mulher Tupinambá para pensar o “nascimento do Brasil”. Em diálogo com a antropologia das mulheres, mas afastando leituras feministas, como expressou no primeiro capítulo ao enfatizar a produção tupinológica e o método da etnografia de documentos históricos, Fernandes (2016 [2003]) visa compreender a identidade da sociedade brasileira tendo as mulheres Tupinambá como protagonistas. O autor propõe que a história da colonização nos documentos dos padres da Companhia de Jesus, notadamente em Anchieta e Nóbrega,

Revela-nos um ponto dos mais importantes, mas muito pouco, ou nada, percebido por aqueles estudiosos que se debruçaram sobre este período crítico na formação do Brasil. Refiro-me ao papel desempenhado pelas mulheres naquelas sociedades nativas que receberam, em primeiro lugar, o impacto da invasão e da expansão dos europeus. Foram as mulheres que debateram o destino do prisioneiro, foi a uma facção feminina que desencadeou e comandou o ritual antropofágico, e foi outra facção feminina que admoestou os índios a respeito do que havia sido feito (FERNANDES, 2016 [2003], p. 31).

Fernandes (2016 [2003]) pergunta como se coaduna este papel das mulheres com o lugar reduzido das mulheres Tupinambá na etnogênese brasileira. Para o autor, importa refletir sobre o modo de escapar da visão tradicional que colocou os índios no papel de coadjuvantes da miscigenação, e como abordar sobre “mulheres já desaparecidas”, no entanto, “sem vê-las como simples emanações do imaginário daqueles homens que as descreveram.” (FERNANDES, 2016 [2003], p. 31).

Considerando os estudos sobre indígenas do Tronco linguístico Tupi e na documentação colonial, a interpretação de Fernandes (2016 [2003]) propõe uma etnogênese da mulher Tupinambá como meio para estudar o papel da mulher indígena na formação social do Brasil. Assim, faz críticas ao modo como a mulher Tupinambá foi pensada pelo viés centrado no homem como representação universal.

Fernandes (2016 [2003]), entre os aspectos do viver da mulher na sociedade Tupinambá e os lugares das indígenas Tupinambá e das mamelucas nas relações interétnicas no contexto da colonização, destaca a singularidade destas experiências, o historiador entende que “o papel desempenhado por mulheres indígenas e mamelucas no processo de contato desencadeado pela invasão europeia do Brasil é a imagem que resume em si boa parte dessa complexidade.” (FERNANDES, 2016 [2003], p. 32).

Para o autor, o *status* da mulher Tupinambá era elevado e tinha papel de conferir poder dentro do sistema de casamento Tupinambá, por isso, a mulher Tupinambá “parece resumir em si boa parte desta complexidade, na medida em que se apresenta como um elemento privilegiado de intermediação entre aqueles mundos díspares”. (FERNANDES, 2016 [2003], p. 23).

Por meio da antropologia das mulheres, notamos a continuidade da construção da representação da *índia Tupinambá* como a *índia modelo* da formação da sociedade brasileira. Em termos críticos dos silêncios e dos estereótipos, lemos uma história do desaparecimento das mulheres nativas com o avanço da colonização. Para Fernandes (2016 [2003]),

A importância da mulher no espaço doméstico Tupinambá foi “transferida” – em novas bases, por certo para a sociedade pós-contato; assim a grande “riqueza” para aqueles homens que vinham se instalar no Brasil, mais do que o açúcar – que beneficiava a poucos – ou o ouro, era a própria mulher nativa, seja enquanto esposa ou enquanto cativa” (FERNANDES, 2016 [2003], p. 360-361, grifos no original).

Ao propor uma interpretação calcada em uma crítica da etnogênese e da historiografia, Fernandes (2016 [2003]) fez uma etnografia histórica sobre as mulheres Tupinambá no âmbito da colonização.

Para Fernandes (2016 [2003]),

[...] resistência das mulheres índias e mamelucas à frequente violência e escravidão que estavam associadas aos europeus não tinha grande possibilidades de êxito. (...) Muitíssimo mais comum foi a aceitação do fato consumado da dominação europeia, e a partir desta aceitação uma série de possibilidades se abria para a ação feminina, possibilidades dependentes de características individuais como a beleza física e a capacidade de organização doméstica (FERNANDES, 2016 [2003], p. 318).

Temos uma história da situação da mulher Tupinambá dentro de sua sociedade, da transformação do trabalho das mulheres e dos úteros em objetos do projeto colonial português. Lemos uma narrativa histórica construída perante a defesa do rompimento da tradição androcêntrica pelo viés da alteridade, porém contém uma história segundo uma ordem colonial mais fina, a da inclusão da alteridade na narrativa pela subjugação das ações das sujeitas indígenas e seus coletivos de pertença étnica.

Fechando a década de 1990, o campo de estudos História das Mulheres na historiografia do Brasil recebeu a obra “História das Mulheres no Brasil” (1997)³, organizada pela historiadora Mary Del Priore. O primeiro dos vinte capítulos que compõem a obra intitula-se “Eva Tupinambá”. Escrito pelo historiador Ronald Raminelli, o capítulo mostra as razões para a mulher Tupinambá ser considerada modelo da mulher *índia* do Brasil. O escrito abre a narrativa de uma história das mulheres no Brasil pautada pela visibilidade das mulheres e seus protagonismos em diferentes tempos e contextos, bem como pela superação das representações misóginas. Uma história que se quer no plural.

Raminelli (2012 [1997]) mostra como os cronistas, os viajantes, entre eles Hans Staden e os padres da Companhia de Jesus, que escreveram sobre o Brasil e sua gente ao longo dos séculos XVI e XVII apresentaram a mulher indígena na condição de selvagem, feiticeira, lasciva e luxuriosa. No âmbito destas representações coloniais, a mulher Tupinambá foi vista pelos cronistas como a mulher primordial da América, a nossa Eva, a representante da mulher indígena do Brasil colonial.

Contrariando a tese da mulher *índia* submissa aos desejos do colonizador e ventre da nação mestiça, conforme tese do sociólogo Gilberto Freyre (2006 [1933]) na obra “Casa Grande e Senzala”, e as representações dos cronistas do século XVI, Raminelli (2012 [1997]) defende que diante da colonização e da conversão ao cristianismo, a manutenção do cotidiano pelas mulheres Tupinambá, em especial pelas velhas *índias*, pode ser compreendida como resistência indígena ao projeto colonial europeu. Contudo, para o historiador, as resistências das mulheres foram estereotipadas duplamente. Destarte, Raminelli (2012 [1997]) concluiu:

As velhas índias, portanto, encarnam esse estado avançado da decrepitude, ressaltado em seu pendor para os prazeres da carne. Os *desvios* da sexualidade e o gosto pelo repasto canibal constituem indícios inegáveis da degeneração. Os homens, por sua vez, foram poupados pelos missionários e viajantes e não eram vistos dessa mesma forma. Em relação às representações do sexo masculino, as das velhas receberam uma dupla carga estereotipada: primeiro, por serem mulheres; segundo, por suas idades avançadas. Em suma, elas simbolizavam o afastamento das comunidades ameríndias da cristandade e, sobretudo, a inviabilidade de se prosseguir com os trabalhos de catequese e colonização. Esses seres degenerados eram incapazes de participar da nova comunidade que se inaugurava no Novo Mundo. A irreversibilidade dos costumes e de sua moral tornava-as um entrave aos avanços da colonização (RAMINELLI, 2012 [1997], p. 43).

³ Em 1998 História das Mulheres no Brasil recebeu os Prêmios Casa-Grande e Senzala, Fundação Gilberto Freyre, e Prêmio Jabuti em Ciências Humanas, Câmara Brasileira de Livros.

Sua interpretação histórica foi construída em sintonia com as discussões sobre a polissemia da imagem do indígena nos projetos coloniais, problematizando as visões dos colonizadores sobre o índio. Neste ínterim, Raminelli construiu a obra “Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira” (1996), originalmente tese de doutorado, na qual, o capítulo três: “Mulheres Canibais” aborda as representações pictóricas e as textuais sobre as *mulheres índias* e antropofagia nas sociedades Tupi e Tapuia por artistas, a exemplo das pinturas de Albert Eckhout entre 1641 e 1643 e Théodore de Bry, e dos relatos de viagens de Hans Staden e Jean de Léry. O modo usado para representar as mulheres Tupis e Tapuias como canibais estava inscrito na mentalidade europeia dos séculos XVI e XVII. Raminelli (1996, p. 104) afirma que “os relatos, os depoimentos e a farta publicação contra as mulheres provam que os artistas holandeses e alemães estavam inseridos em uma atmosfera profundamente misógina.”

Igualmente a Hahner (1978), Raminelli (2012 [1997]) analisou e interpretou o conjunto documental formado por escritos de viajantes, cronistas e padres da Companhia de Jesus que participaram da colonização do Brasil. Inovando, o historiador analisou a produção pictórica dos séculos XVI e XVII sobre *índias* e *índios*. No capítulo *Eva Tupinambá*, Raminelli (2012 [1997]) apresentou *Índia Tupi*, do artista holandês Alberto Eckhout (1641), e cinco gravuras de Théodor de Bry, obra *Le théâtre du nouveau monde: les grands voyages de Théodore de Bry* (1992). São representações do modo como os artistas viam as *índias* e o canibalismo como sinônimo da estranheza, do barbarismo e dos seres decaídos, em associação à visão sobre as bruxas, perseguidas, julgadas e muitas levadas à fogueira na Europa seiscentista.

A diferença entre a interpretação da documentação deste historiador e sua colega está no fato dele alçar a mulher Tupinambá, notadamente a mulher velha, à condição de protagonista da história. Outra distinção diz respeito a discussão feita por Raminelli (2012 [1997]) acerca dos estereótipos contidos nas obras produzidas por diferentes colonizadores sobre mulher *índia* como irremediavelmente antropofágicas. Em comum, Hahner (1978) e Raminelli (2012 [1997]) compreendem a mulher Tupi como representante da mulher indígena do Brasil no contexto da colonização.

Raminelli (2012) buscou superar as visões estereotipadas acerca do sujeito mulher e do sujeito indígena. Fez isso de modo pouco usual, relacionando duas categorias de análise e de identidade, *Mulheres* e *Indígenas*, à categoria de análise *Protagonismo*. Nesta operação, temos em “Eva Tupinambá” a proposição da alteração

da representação da mulher Tupinambá como canibal para a representação “[d]as velhas de seios caídos personificam, nesta perspectiva, a resistência indígena contra os empreendimentos coloniais europeus.” (RAMINELLI, 2012 [1997], p. 43).

Ao contestar a ideia de mulher indígena priápica (FREYRE, 2006 [1933]), Raminelli (2012 [1997]) mantém a concepção freyreana de que a mulher indígena foi fundamental na fundação do Brasil, não por ser ventre da nação mestiça como defendeu Freyre (2006 [1933]), mas por constituir-se expressão contundente da resistência indígena à colonização por meio da manutenção de práticas como a antropofagia.

Em que pese a profícua ênfase na resistência das mulheres Tupinambá, a riqueza da descrição de um dos modos de viver das mulheres indígenas enquanto protagonistas (RAMINELLI, 2012 [1997]), a participação das mulheres indígenas na “História das Mulheres no Brasil” dá-se pela história da colonização, da conquista e do domínio. Trata-se de uma história do homem como o conquistador, portanto, uma história centrada no homem como sujeito universal (SAMPAIO, 2020b).

Esta história escrita com as letras do masculino-branco-europeu também fica evidente nas demais referências às mulheres indígenas em “História das Mulheres no Brasil”. As *índias* Vitória e Margarida são coadjuvantes da história da sexualidade feminina. As narrativas sobre sexualidade abordam o controle e o adestramento exercidos pela Igreja Católica e pelo *patrio* (marital) *poder* sobre a sexualidade das mulheres brancas e negras, e por outro lado, os desvios de regras como o adultério, práticas mágicas e homossexualidade (ARAÚJO, 2012 [1997]). Elas discutem as produções de visões sobre o corpo das mulheres no âmbito dos debates sobre saber científico e saber mágico ao longo da colonização do Brasil (PRIORE, 2012 [1997]). Também apresentam, na expressão de Ronaldo Vainfas (2012 [1997], p. 116), as “*lesbos brasílicas*”, mulheres cujas práticas homossexuais foram rastreadas nos inquisitórios do Santo Ofício nos idos dos seiscentos, dentro do esforço de contar outra história marginal, a da homossexualidade feminina branca.

A medida que o contexto da colonização e das imposições da Igreja Católica sobre a sexualidade não constituem pano de fundo em “História das Mulheres no Brasil” – as mulheres indígenas passam a ser representadas como as esposas e mães dos filhos dos primeiros portugueses no povoamento (FIGUEREDO, 2012 [1997]). Também são mostradas como escravas e caboclas no contexto dos apresamentos e descimentos do sertão para o litoral, causando o “vazio territorial” (FALCI, 2012

[1997]), e “escravas a serviço das religiosas professoras” nos conventos de mulheres (NUNES, 2012 [1997]). Outra imagem diz respeito as representações da literatura indianista da construção da nação na obra do escritor José de Alencar e do conto “Gupeva” da escritora Maria Firmina dos Reis. Uma das primeiras brasileiras a escrever e publicar romance no século XIX, Maria Firmino dos Reis, distanciando do cânone literário idealizador do *índio* como bom selvagem, enfatizou em sua obra o “embate violento entre as raças” (TELLES, 2012 [1997], p. 417).

Discutindo a afirmação de que não havia mulheres nos seringais, a historiadora Cristina Scheibe Wolf (1999) mostra a presença de mulheres *índias* no processo de formação dos seringais entre 1890 e 1945, no Alto Juruá, Acre. No “Mulheres da Floresta”, especialmente no capítulo “Índias e Seringueiros: gênero e povo”, a historiadora defende a utilização das categorias gênero e povo por suas dimensões relacionais e pela possibilidade de perceber as relações de poder e as hierarquias. São proposições inovadoras nos estudos de História das Mulheres na década de 1990.

A historiadora mostra ideias recorrentes sobre as mulheres indígenas “capturadas e amansadas” para casar-se com seringueiros e o funcionamento dos preconceitos e dos estereótipos sexistas e racistas e do padrão duplo de confronto e assimilação na sociedade do Alto Juruá do final do século XIX a meado do século XX. Wolf (1999) propõe ir além da imagem de mulher indígena vítima, pois segundo a interpretação dos relatos das filhas de “índias pegas na mata” e seringueiros nordestinos houve naquela parte da Amazônia relações interétnicas que sintetizam os confrontos de gênero e povo daquele momento e lugar. Deste modo,

imprevisões e resistências das mulheres “caboclas pegas na mata” do Alto Juruá, foram parte da configuração dos modos de vida dos seringais. Elas resistiram ao “amansamento”, reagiram muitas vezes à violência, trouxeram costumes, ideias e técnicas indígenas para os grupos familiares a que se integraram a partir da captura; cortaram seringa, plantaram, caçaram fizeram toda sorte de serviços e artesanatos. Perderam o contato com sua parentela e estabeleceram outras ligações. Não passaram a seus filhos a sua língua, mas passaram o estigma de “caboclos”. E, junto com os cearenses, nesta relação de confrontos, raivas, amores e amizades, construíram uma maneira de viver que mescla elementos das culturas indígenas com elementos nordestinos, bem como novas criações culturais, improvisações no cotidiano de convivência com a floresta (WOLF, 1999, p. 193).

Em grande medida, uma história do desaparecimento da “cunhã” ou das “índias pegas na mata” em favor do nascimento da “mameluca” ou da “cabocla”. Em outras palavras, uma história da construção do sujeito colonial como objeto do pensamento

colonialista, que para Gayatri C. Spivak (2010 [1985]) dá-se nos jogos entre o patriarcado e o imperialismo. Nestes jogos, a inclusão das alteridades na narrativa histórica visa promover a representação colonialista dos(as) colonizados(as) ao mesmo tempo em que elide da história a violência colonialista.

1.2 Índia, Indígenas: “brasileiras célebres”

A história das mulheres indígenas é contada dentro dos objetivos do projeto colonial interno. Os dicionários biográficos de mulheres no Brasil são exemplos desta narrativa colonial. De autoria do escritor e historiador Joaquim Norberto de Sousa Silva, o dicionário “Brasileiras Célebres, publicado em 1862, assim apresentou o projeto colonialista para os povos indígenas: “chamá-los ao grêmio do cristianismo, tornando-os de rudes e selvagens homens civilizados e laboriosos” (SOUSA SILVA, 2004 [1862], p. 22).

No rastro da exaltação à nação do século XIX e da criação da imagem romântica do *índio* e da *índia*, a exemplo das obras *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), do escritor José de Alencar, Sousa Silva (2004 [1862], p. 14) escolheu as “patricias merecedoras das páginas da história [...] mais célebres compatriotas das quais muitas se tornaram exceção de seu sexo”. Vale a pena conhecer, nas palavras do historiador, os valores ordenadores da escolha de mulheres para o panteão “Brasileiras célebres”:

Entre as páginas votadas^{sic} às Brasileiras pelas suas ações magnânimas, pelos seus feitos de valor, pelas suas provas de amor da pátria, pelos seus rasgos de desinteresse, pelos seus exemplos de virtude, pelos seus atos de piedade e religião, pelas suas produções artísticas, literárias ou científicas, **consagremos também uma página a uma modesta mameluca** (SOUSA SILVA, 2004 [1862], p. 53. Grifo meu).

A representação sobre as *índias* revela a urgência do historiador da nação de afastar delas a imagem de “selvagens decaídas”:

O CRISTIANISMO deve o Brasil os nomes que nos transmitiram as gerações passadas dessas mulheres que, **arrancadas às brenhas, vieram à luz da civilização ostentar as virtudes**, cujo germen tinha a divindade depositado em seus generosos corações; estranha contrariedade das mulheres criadas no seio do catolicismo, educadas nas máximas do Evangelho e que **despenhadas pelos degraus do vício às últimas classes sociais tornam-se o labéu e o escárnio da própria humanidade.**

Paraguaçu ou Catarina Álvares, a bela e virtuosa esposa de Caramuru; Maria Bárbara, a mártir do amor conjugal; dona Clara Camarão, a guerreira, e Damiana da Cunha, a mulher missionária, **são as dignas representantes por parte de seu sexo, dessa raça desgraçada e infeliz, cuja autonomia vamos absorvendo ou aniquilando todos os dias, até a sua completa extinção** (SOUSA SILVA, 2004 [1862], p. 47, grifos meus.)

Sob o olhar, a pena e os paradigmas teológicos cristãos do historiador Joaquim Norberto de Sousa Silva (2004 [1862], Paraguaçu, Maria Bárbara, Clara Camarão e Damiana da Cunha foram convertidas de “mulheres despenhadas pelos degraus do vício”, “o labéu e o escárnio da própria humanidade”, em “mães da nação” e “pacificadoras”, *índias* a serviço da nação.

Estratégia narrativa congruente ao projeto colonial de “completa extinção” dos povos indígenas, apesar das vozes dissonantes. Uma destas vozes foi a escritora Maria Firmino dos Reis, mulher negra e primeira autora de romance no século XIX. Escreveu o conto Gupeva, que trata da violência do processo colonial centrado no batizado de Paraguaçu (TELLES, 2012).

Em 2000 foi publicado o “Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade”, organizado por Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil. O dicionário contém uma narrativa histórica biográfica orientada pela epistemologia feminista. Foi produzido no âmbito do Projeto Mulher – 500 anos atrás dos panos, em parceria da “Rede de Desenvolvimento Humano” (REDEH) com “Arte Sem Fronteira” e apoiado pela “Fundação Ford”. Com “cerca de 900 verbetes biográficos e temáticos”⁴, o “Dicionário Mulheres do Brasil” dedicou, ao menos, cinquenta e dois destes verbetes à categoria “mulher indígena”; além disso, há o verbete temático sobre as Amazonas e outro sobre a categoria “índia”. O espaço dedicado às indígenas mulheres no dicionário corresponde a aproximadamente 6% do total. Neste diminuto espaço, as indígenas mulheres foram representadas no âmbito da dicotomia composto por heroínas da colonização e da mestiçagem *versus* vítimas da “violência do processo de colonização. Vítimas da exploração sexual dos colonizadores e mão de obra escrava que os portugueses empregaram à exaustão muito além da abolição legal da escravidão indígena” (SCHUMACHER; BRAZIL, 2000, p. 12).

4 Vale ressaltar que o “Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade” utilizou diversos dicionários biográficos, bem como pesquisa em bancos de estudos acadêmicos, como base de dados. Além disso, houve consultas à estudiosas(os) reconhecidas(os) por seu conhecimento na área em tela dos verbetes, a exemplo da participação da antropóloga Cristiane Lasmar com o verbete sobre as indígenas. Em especial, os verbetes sobre indígenas fazem referência à produção do campo de pesquisa e estudo História Indígena, notadamente aos trabalhos de Jonh Manuel Monteiro.

Os nomes das indígenas mulheres selecionados dizem respeito a três critérios enunciados pelo “Dicionário Mulheres do Brasil”:

o de terem representado o elo de ligação entre os interesses dos colonizadores brancos e o seu povo; depois, o de terem sido apropriadas, em termos simbólicos, pela cultura branca europeia. Por fim, em virtude da escassez de fontes, levamos em conta índias que expressam a condição de mulheres nativas em meio à sociedade luso-brasileira. Em outros termos, elegeram-se alguns casos comprovados de mulheres submetidas ao cativo, sob formas explícitas e outras, disfarçadas, a fim de resgatar a condição das mulheres indígenas no Brasil no período anterior ao século XX (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000, p. 12).

Não identifiquei nenhum nome de indígenas mulheres em relação ao pioneirismo e à transgressão da ordem do poder patriarcal, ou como vítimas da violência, no recorte temporal do século XX.

Mesmo as notas biográficas dedicadas à Vanuíre, acunhada “a pacificadora” Kaingang, e à Diacuí Canualo Aiute, povo Kalapalo, que remetem a trajetórias de indígenas mulheres no século XX, mostram sobretudo o papel delas na integração dos indígenas à sociedade e consecutivo desaparecimento.

Assim, é possível afirmar que as indígenas mulheres foram excluídas da história das mulheres do Brasil relativa ao século XX e do pioneirismo feminista porque suas trajetórias de vidas, transcorridas neste recorte temporal, não foram vistas como relevantes para a história das mulheres no Brasil nem como representativas dos grupos etnicamente diferenciados.

Sobre a contemporaneidade das indígenas mulheres, fotografias capturadas pela Comissão Rondon e pelo SPI, a ilustrar a capa e a contracapa, e a presença de Eliane Potiguara, “coordenadora do Grupo Mulher Educação Indígena/RJ”, mulher indígena e escritora, no comitê consultivo do “Projeto Mulher – 500 anos atrás dos panos”, que subsidiou a obra (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000, p. 5).

Foram abordadas as trajetórias de indígenas mulheres referentes ao período de 1500 a 1890. Para o dicionário, “do ponto de vista da diversidade social, desapareceu no recorte temporal entre 1890 e 1975 a rígida separação entre povos, necessária no período anterior” (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000, p. 14). Mediante este argumento foram registradas mulheres brancas e mulheres negras pioneiras em vários campos de atuação social; em contrapartida, mulheres indígenas não foram registradas.

O dicionário empregou para as indígenas mulheres o procedimento colonial de homogeneização das diferenças raciais no âmbito da ideologia da democracia racial brasileira. Esta ideologia e seu funcionamento por meio da relação entre racismo e sexismo foi amplamente criticada por Lélia Gonzalez (2019 [1992]).

Tratando sobre duas formas de racismo, o racismo aberto e o racismo disfarçado, a autora localiza o segundo na América Latina, e o primeiro nos países de colonização anglo-saxônica, germânica e holandesa. Sobre o racismo disfarçado, também nomeado pela autora “racismo por denegação”, ponderou: “prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo do racismo por denegação” (GONZALEZ, 2019 [1992], p. 344. Grifo no original).

Este racismo estruturou a ideologia que defende inexistência do racismo no Brasil. “O racismo latino-americano é bastante sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (GONZALEZ, 2019 [1992], p. 345).

É destacável a ideologia do branqueamento subjacente nos dicionários biográficos volta a contar história das mulheres no Brasil, seja o dicionário “Brasileiras Célebres” (2004 [1862]), seja “Dicionário Mulheres do Brasil” (2000), para apagar as trajetórias das mulheres indígenas.

No segundo dicionário biográfico percebo também que a linguagem maniqueísta sobre indígenas mulheres recebeu a roupagem da dicotomia em categorias de vítima e heroína. Spivak (2010 [1985], p. 65) assevera que: “O ‘sujeito’, inferido pelos textos de insurgência, pode servir apenas como uma contra possibilidade para sanções narrativas conferidas ao sujeito colonial nos grupos dominantes”.

Neste sentido, os sujeitos coloniais marcados pelas diferenças de raça, de gênero e de classe são objetos de estudo da historiografia colonialista, e também são considerados sujeitos insurgentes, contudo compõe a lógica racial e de gênero de dominação branca masculina. “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010 [1985], p. 67).

Em que pese a relevância do trabalho de construção de uma história das mulheres do Brasil em verbetes biográficos de inspiração feminista crítica, tomando emprestado as palavras de Spivak, entendo que

a pressuposição e a construção de uma consciência ou de um sujeito sustentam tal trabalho e irá, a longo prazo, se unir ao trabalho de constituição do sujeito imperialista, mesclando a violência epistêmica com o avanço do conhecimento e da civilização. E a mulher subalterna continuará tão muda como sempre esteve. (SPIVAK, 2010 [1985], p. 86).

Neste sentido, a condição de subalternidade atribuída às indígenas mulheres, atrelada ao entendimento corrente acerca da “escassez de fontes” sobre povos indígenas, em especial sobre as indígenas mulheres, funcionaram com subterfúgio para o diminuto espaço atribuído às indígenas mulheres na história do Brasil.

É possível afirmar que as diferenças de raça, étnica e de gênero, bem como a desigualdade social, entre/das as indígenas mulheres foram englobadas no emprego ora da categoria genérica “índia”, ora da categoria “mulher indígena”. As críticas formuladas pela antropóloga Cristiane Lasmar (2000), no verbete temático “Índias” da própria obra, apontam o essencialismo da categoria genérica “índio” e a generalização do pensamento ocidental que vê as sociedades indígenas como sem transformações históricas, subjacentes à expressão “a mulher indígena”.

Lasmar (2000, p. 272), ao argumentar que “uma história não se escreve só com personagens”, propôs o uso do termo no plural, “mulheres indígenas”. Seu objetivo foi indicar a diversidade sociocultural indígena e suas atividades sociais, as trajetórias de resistência às violências por meio de luta coletiva os povos indígenas do Brasil, o processo de organização política de mulheres indígenas da Amazônia, e denúncias das violências contra mulheres indígenas. Visava “um passo importante no longo caminho a ser percorrido para que a história do Brasil seja reescrita de forma mais equilibrada”.

Apesar destas críticas, as biografias enquanto lugares de “visibilidades e oclusões”, na acepção da historiadora Suely Gomes Costa (2003), os dicionários biográficos em tela ensejaram o apagamento da diferença colonial e de negação da história das indígenas mulheres nos marcos temporais da história ocidental e colonialista das mulheres.

1.3 Indígenas: de vítimas da colonização à protagonistas da história colonial

Recentemente uma história das mulheres vem sendo pensada mediante a crítica das representações atribuídas às mulheres indígenas no projeto colonial. Evidenciando a raridade de estudos sobre mulheres indígenas aliando os dois campos, a historiadora Bárbara Lustoza da Silva Borba (2018) defende uma história das mulheres indígenas construída na interface entre História das Mulheres e História Indígena, sobretudo nos registros coloniais.

Segundo a historiadora Suellen Siqueira Julio (2015), Damiana da Cunha, índia caiapó atuou na política de Goiás, c. 1780-1831, como mediadora da política de aldeamento entre os caiapós, o que, para a autora, mostra que a vida das mulheres indígenas não se restringia aos estereótipos de submissão, de objeto sexual e de confinamento.

No contexto da política indigenista imperial na Província de Mato Grosso entre os anos de 1845 e 1887, segundo a historiadora Marli Auxiliadora de Almeida (2002), Cibaé Modojobádo, *índia* Bororo, apresentada nos discursos coloniais com o nome Rosa Bororo, foi alçada à condição de heroína da pacificação dos Coroados.

Almeida (2002) conta que, por um lado, a divulgação do resultado da expedição de 1886 no Rio de Janeiro por meio da crônica de Maria do Carmo de Mello Rego (1895) na Revista Brasileira deu início à criação e divulgação de uma representação em torno dessa *índia* como personagem fundamental à pacificação dos Coroado. Por outro lado, Rosa Bororo também foi vista como traidora das ações pacificadoras, notadamente nos relatórios enviados pelo Alferes Antonio José Duarte ao Presidente de Província.

Almeida (2002) contou que Cibaé foi aprisionada junto a oito indígenas Coroados na expedição de 1880 pelo Diretor-Geral dos Índios Thomaz Antonio de Miranda. A prisioneira Cibáe foi transformada pelo batismo cristão católico em Rosa de Miranda, a intérprete do Diretor-Geral e da política indigenista imperial para os(as) Coroados(as). Pela pena da cronista Rego (1895) e pela narrativa histórica, Rosa Bororo foi representada mais como heroína da pacificação que traidora desta.

Mesmo que suas ações não tenham sido totalmente de acordo com o ideal colonizador nem com o ideal do seu grupo étnico, conforme mostram os trabalhos de Almeida (2002) e Julio (2015), a imagem das indígenas Kayapó e Bororo que permanece na narrativa histórica é da *índia pacificadora* de seus povos em nome dos projetos indigenistas imperiais.

Os estudos de Almeida (2002), Julio (2015) e Borba (2018), este último sobre as representações de *índias* e mamelucas na documentação colonial do século XVI, são exemplos da tentativa de ruptura com a história oficial e com o lugar atribuído por esta historiografia às mulheres indígenas.

A estes estudos se une o capítulo dezoito do livro “Nova História das Mulheres no Brasil” organizado pelas historiadoras Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro, publicado em 2012 pela editora Contexto. O capítulo intitulado “Indígenas – Depoimento de uma militante”, foi escrito pela socióloga Azelene Kaingáng, povo Kaingáng.

“Nova História das Mulheres no Brasil” objetivou contar uma história das Mulheres nos séculos XX e XXI por meio das pesquisas de diversas autoras, sendo um livro escrito por especialistas, feito para todos os públicos, valendo-se dos avanços das pesquisas desde a década de 1980. O livro “Destina-se a homens e mulheres que acreditam que compreender as relações sociais por meio da História contribui para melhorar o entendimento entre as pessoas” (PINSKY; PEDRO, 2012, p. 10).

Diferentemente das (os) autoras(es) mencionadas (os), cuja formação acadêmica é em História, Azelene Kaingáng é formada em Ciências Sociais. Enquanto as (os) autoras (es) anteriormente apresentadas estão ligadas(os) à pesquisa e ao ensino nas universidades do Brasil e dos Estados Unidos da América, Azelene Kaingáng atua na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e em organizações não-governamentais sobre políticas indigenistas e indígena.

Azelene Kaingáng foi convidada a contar sua história de vida em “Nova História das Mulheres no Brasil”. Apresentando-se como indígena Kaingáng, atuante em organizações ligadas ao tema indígena, Azelene Kaingáng compôs o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI), sobre o qual abordarei no capítulo 4. Ela também foi agraciada com o Prêmio Nacional de Direitos Humanos em 2006.

Em sua narrativa abordou sobre os lugares das mulheres e dos homens na organização social e política do povo Kaingang, com ênfase no processo de construção dos espaços políticos dos indígenas e na luta cotidiana das mulheres indígenas dentro das comunidades e nas organizações indígenas, refletindo que

Nunca pensei que fosse tão difícil falar de nós mesmas, escancarar os nossos medos e fragilidades, mostrar os nossos limites e fraquezas, mas, ao mesmo tempo, revelar a nossa capacidade incontestável de suportar barreiras, romper

paradigmas e continuar fortes, guerreiras e imbatíveis (KAINGANG, 2012, p. 410).

A narrativa evidencia uma história contada em primeira pessoa do plural. Azelene Kaingang contou sobre militância dos(as) indígenas por meio da trajetória das mulheres indígenas no movimento indígena, incluindo sua atuação enquanto mulher indígena do povo Kaingang no Brasil contemporâneo.

Conforme o argumento das organizadoras de “Nova História das Mulheres no Brasil”, “as indígenas são capazes de falar sobre si mesmas, sem intermediários, a respeito de papéis sexuais, espaços políticos, tradições, mudanças de comportamento e sua luta por reconhecimento social.” (PINSKY; PEDRO, 2012, p. 13).

Ao apresentar os papéis dos homens e das mulheres na sociedade Kaingang (2012) afirmou que

Mesmo com toda a responsabilidade que têm dentro grupo, só recentemente as mulheres indígenas passaram a atuar como militantes no movimento indígena. Atuação ainda muito restrita e complicada. Quando nós chegamos a ocupar espaços políticos e de representação é como se isso se desse porque contamos com a chancela dos homens – uma espécie de “ela está lá porque os homens permitiram” –, pois os espaços de protagonismo são uma exclusividade masculina (KAINGANG, 2012, p. 412).

Segundo Kaingang (2012, p. 418), apesar das mulheres terem formas próprias de fazer política e, por outro lado, das crescentes reivindicações das mulheres indígenas por participação no movimento indígena e nos conselhos nacionais, a exemplo do Conselho Nacional de Direitos das Mulheres, entre as pessoas Kaingang a liderança é sempre masculina. Para ela, é uma evidência do “machismo existente no movimento indígena” e na estrutura de poder vigente no Brasil.

Nesta conjuntura, a autora destacou a luta política das mulheres que “abriram seus próprios espaços ancoradas em um novo argumento: a qualificação técnica e profissional para a defesa qualitativa dos seus direitos.” (KAINGANG, 2012, p. 417.). Apesar disso, afirmou:

A negação dos espaços e a disputa política com os homens são ainda difíceis de ser superados. No povo Kaingang, que conheço bem, talvez essa questão seja uma das mais complicadas. Estendo essa observação para a maioria dos grupos indígenas, onde os homens ainda não admitem que as mulheres ocupem papéis políticos de destaque, relegando a elas sempre um lugar secundário, como forma de reforçar sua autoridade. Isso continua a ocorrer mesmo que as mulheres se revelem grandes líderes e detentoras de conhecimentos técnicos com que, não raras vezes, elas elaboram documentos

e projetos para serem assinados pelos homens. Ou seja, as mulheres são os degraus nos quais eles pisam para chegar aonde desejam (KAINGANG, 2012, p. 418).

Em “Nova História das Mulheres no Brasil, as mulheres Kaingang são as sujeitas representativas da indianidade na história das mulheres; elas possuem voz, militância, protagonismo, portanto, história das mulheres nos séculos XX e XXI.

Para a historiadora Paula Caleffi (2003, p. 21), que reflete sobre o que significa ser índio no final do século XX e começo do XXI, ser índio neste momento “é ser portador de um *status* jurídico, que lhe garante uma série de direitos.” Acresce, na esteira de João Pacheco de Oliveira, que ser índio é fazer parte de uma coletividade distinta da sociedade nacional. É fazer parte de uma coletividade. Trata-se de um entendimento fundamentado na autoidentificação dos grupos étnico, pondera a autora.

Esta compreensão é distinta de duas outras definições: Uma diz respeito “a pessoas integrantes de diferentes grupos étnicos com um longo histórico de luta contra a marginalização imposta pelas políticas coloniais e depois nacionais, e pelos próprios integrantes da cultura ocidental” (CALEFFI, 2003, p. 21); outra definição apresentada pela autora refere-se a “identidade atribuída” por Cristóvão Colombo aos habitantes da América, englobando em uma única categoria identitária culturas diferentes, assim índio torna-se uma classificação homogeneizante.

Caleffi (2003) esclarece que os termos índio e/ou indígena de identidade atribuída pelo colonizador passou a constituir-se categoria de luta e identidade política, contudo, sem abrir mão das identidades específicas. Assim, notamos a constituição de um sujeito jurídico e político que reivindica o coletivo “povos indígenas” em nome da autodeterminação e autonomia dentro do Estado Nacional.

Na narrativa histórica de “Nova História das Mulheres no Brasil”, *Indígenas* são, junto as mulheres negras e as mulheres brancas, protagonistas das lutas das mulheres, feministas ou não, por cidadania plena. Em especial, a mulher indígena do povo Kaingang foi apresentada como um sujeito (re)nascido na luta e na defesa dos direitos indígenas e das mulheres indígenas, agente da história mesmo quando em situação social e política de desigualdade.

Fúlvia Rosemberg (2012), no capítulo “Mulheres Educadas e a Educação de Mulheres”, ao abordar o difícil caminho percorrido pelas mulheres negras e indígenas na educação afirmou que

somente em 2006, Maria das Dores de Oliveira, do povo pankararu, foi reconhecida como a primeira mulher indígena a obter o título de doutor, tendo defendido a tese *Ofayé, língua do povo do mel: fonologia e gramática*, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Alagoas (ROSEMBERG, 2012 [1997], p. 337).

Sob o pano de fundo do surgimento e fortalecimento das organizações indígenas desde meados dos anos 1970 e das transformações nos modos de viver dos grupos indígenas no Brasil ao longo do século XX, Kaingáng (2012) falou sobre os papéis de homens e mulheres Kaingang, o controle de natalidade e aborto, os casamentos, a violência, a importância da língua e a busca por escolarização e os conflitos advindos das relações interétnicas. As mulheres indígenas foram apresentadas como protagonistas da história das mulheres, dos indígenas e, sobretudo, do Brasil, no tempo presente, afastando-se da representação de mulher indígena coadjuvante do colonialismo português implantado no Brasil.

Nesse distanciamento, Kaingáng (2012) também contou sua história por meio de duas fotografias nas quais registra sua presença na “5ª Cúpula dos Estados Americanos”, realizada em Trinidad e Tobago, no ano de 2009, e seus sinais diacríticos com a seguinte legenda: “Sou kamé, filha do povo kaingáng, em minhas veias corre o sangue macro-jê”^{sic} (KAINGÁNG, 2012, p. 413).

Na narrativa historiográfica de “Nova História das Mulheres no Brasil”, mulheres indígenas estão presentes no contexto das mudanças e das organizações políticas recentes da sociedade brasileira; elas têm lugar na história recente enquanto militante das causas indígenas. No entanto, não são sujeitas nas demais temáticas abordadas na obra, a exemplo, de família, trabalho, educação, lazer, corpo, beleza, migrações, política, feminismo, legislação, violência, aborto, contracepção, conflitos bélicos, imprensa e modos de representação, cujas sujeitas femininas brancas predominam.

Enquanto “História das Mulheres no Brasil” (1997), “A mulher na história do Brasil” (1988) e “A mulher no Brasil” (1979) operaram história das mulheres indígenas na Matriz Tupi e no recorte temporal colonial, “Nova História das Mulheres” (2012) operou sua narrativa na Jê, e no tempo presente.

Nesta dicotomia, é válido destacar que na historiografia brasileira das mulheres a oposição tupi *versus* tapuia não necessariamente operou em torno do tronco macro-Jê a representação negativa sobre os povos indígenas.

Na escrita historiográfica entorno das mulheres Tupi, a mulher Tupinambá está para a história colonial como modelo de mulher indígena. Na historiografia do trono macrolingüístico Jê, as indígenas são tidas na história da nação brasileira ora como pacificadoras a serviço do projeto colonialista, ora como protagonista da política indígena.

1.4. Indígenas, narrativas etnográficas e discursos de gêneros

A incorporação da categoria analítica gênero nos estudos históricos sobre mulheres permitiu pensar a história das mulheres no Brasil. A sexualização dos discursos historiográficos, a sexualidade, as relações de gênero, a constituição do sujeito, entre outras problemáticas, foram e são discutidas em reflexões que articulam centralmente a categoria de análise gênero.

Para a historiadora Margareth Rago, a ênfase na categoria gênero deve ocorrer porque “[...] atende à necessidade de ampliação de nosso vocabulário para darmos conta da multiplicidade das dimensões constitutivas das práticas sociais e individuais.” (RAGO, 2012, p. 58). Também, contribui para o redirecionamento das discussões das mulheres sob o ponto de vista da diferença e para a constituição de um novo campo de estudo e pesquisa sem prescindir a categoria mulheres, dentre outras.

No âmbito da incorporação das definições de gênero na produção acadêmica feminista no Brasil, foram criadas revistas interdisciplinares na área de Ciências Humanas e Sociais. Pesquisadoras almejavam visibilizar, legitimar e fortalecer a produção sobre “Feminismo”, “Mulheres” e “Gênero”, que, às margens das produções acadêmicas nas disciplinas História, Antropologia, Sociologia, Ciências Políticas, não tinham espaços em suas publicações. Buscavam construir espaços de interlocução do saber científico de orientação política feminista, mas em conformidade com as características principais dos periódicos científicos da área Ciências Sociais.

As publicações acadêmicas de viés feminista assumem os pensamentos feministas, das teorias sociológicas, antropologias, históricas e políticas e das metodologias científicas. Discutem os modos de produção do saber científico e, principalmente, colocam em evidência as fraturas, as dificuldades e os ganhos dentro e fora dos saberes que articulam nas publicações.

Desde os primeiros números na década de 1990 às mais recentes publicações em 2020, estes periódicos constroem significados de gênero. Na acepção de Joan Scott (2008 [1999], p. 29) “*a história opera un tipo particular de institución cultural que aprueba y anuncia las construcciones de género.*”

Ao mesmo tempo em que produzem conhecimento acadêmico feminista em diversas perspectivas da categoria de análise gênero, “Revista Estudos Feministas” (1992), “Cadernos Espaço Feminino” (1994), “Cadernos Pagu” (1998), “Revista Gênero” (2000), “Revista Labrys” (2002), “Revistas Ártemis” (2004) e “Revista Gênero na Amazônia” (2012) e “Revista Feminismos” (2013) elaboraram significados sobre as sujeitas, as situações, os tempos, os espaços e os saberes científicos.

Para Maria Margareth Lopes e Adriana Piscitelli (2004), estas revistas acadêmicas constituem espaços de produção e de publicização do conhecimento feminista e estudos de gênero em perspectiva interdisciplinar. Trata-se de produção intelectual fundamental da comunicação acadêmica comprometida com a epistemologia feminista e as atividades políticas orientadas por várias orientações feministas.

Em grande medida, estas revistas foram criadas considerando os interesses políticos e acadêmicos de pesquisadoras em visibilizar, legitimar e fortalecer a produção sobre Feminismo, Mulheres e Gênero, que não tinham espaços nas publicações nas ciências História, Antropologia, Sociologia, Ciências Políticas (FERREIRA e BORGES (2004). Os trabalhos têm se dado no sentido de construir espaços de interlocução do saber científico de orientação política feminista, mas em conformidade com as características principais dos periódicos científicos da área Ciências Sociais e Humanas.

Nestas revistas localizei alguns significados os povos indígenas do Brasil operados em torno da dicotomia Tupi *versus* Tapuia, mas em outros termos. Vale destacar a baixa incidência de artigos sobre povos indígenas e gênero nestas revistas, cujos artigos analiso neste tópico e nos subsequentes.

Quanto aos estudos sobre grupos ligados ao tronco Macro-Jê na etnologia brasileira, a antropóloga Vanessa Lea (1999) afirmou que

Inicialmente, os Jê foram caracterizados como caçadores e coletores seminômades, com pouco desenvolvimento tecnológico se comparados aos povos típicos da floresta (de língua Tupi, Aruak, Caribe etc) - faltando cerâmica, redes, canoas, alucinógenos e bebidas fermentadas (alcoólicas). Consequentemente, **foram rotulados como ‘marginais’ à cultura da floresta amazônica**, o que trouxe repercussões nefastas nos processos judiciais que visam tirar deles as terras que lhes restam (LEA, 1999, p. 176, grifos meus).

Segundo contou Lea (1999) o “Projeto Harvard-Brasil Central”, coordenado por David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard, integrado por brasileiras(os) como o antropólogo Roberto da Matta, entre outros; e os estudos realizados sobre as sociedades Jê a partir da década de 1960, alguns sobre inspiração do antropólogo Claude Lévi-Strauss e sua caracterização dos Bororo, contribuiriam para o desenvolvimento de etnografias sobre os povos Jê.

As etnografias sobre as sociedades Mebengokre (LEA, 2007[1994]; 1999), Javaé (RODRIGUES, 1995; 1999) nos periódicos “Cadernos Pagu” e “Revista Estudos Feministas”, a etno-histórica sobre a sociedade Botocudo (MATTOS, 2003), as análises sobre a sociedade Xerente (MILHOMEN, 2011) em “Cadernos Espaço Feminino” e de sobre Sataré-mawé (ANDRADE, 2012) na “Revista Gênero na Amazônia”, procuram compreender diferentes aspectos destas sociedades sobre a perspectiva de gênero e agência feminina indígena no âmbito dos estudos sobre sociedades do tronco Macro-Jê.

Estes estudos foram produzidos em diferentes momentos entre os anos 1970 e 2014 como um registro do momento vivido, das situações presenciadas pelas pesquisadoras, dos diálogos estabelecidos, das observações e da autocrítica e das reflexões das estudiosas em perspectivas feministas. São estudos que consideraram a própria constituição do campo de estudos sobre a mulher e estudos de gênero, sobretudo, na Antropologia.

Em especial, a construção de um olhar na perspectiva de gênero sob parentesco e organização social das sociedades Mebengokre (Kayapó), Javaé, Xerente, Sataré-Mawé e Botocudos refutam a ideia de povos indígenas estagnados no tempo. São estudos que focalizam as modificações na configuração das relações de gênero nestes grupos étnicos.

Entendo que o artigo “Gênero Feminino: Mebengokre (Kayapó): Desvelando representações desgastadas”, da antropóloga Vanessa Lea, na edição nº 3 do “Cadernos Pagu” (1994), contém os traços principais de uma linha descontínua da discussão sobre estudos de gênero e povos indígenas no viés teórico feminista na produção científica feminista do Brasil a partir da década de 1990.

Sua relevância dá-se por ser o primeiro artigo dos periódicos em tela. Também se destaca pela articulação das categorias empíricas e de análise gênero e povos

indígenas. E, de maneira especial, por propor a desconstrução feminista das representações como caminho teórico e metodológico mediante o emprego dos conceitos de “agency”, de “englobamento” e de “complementaridade entre os sexos”.

Lea (1994) problematizou o jogo entre a representação sobre a mulher Mebengokre, presente na literatura antropológica produzida até então, que atribuía a essa mulher a imagem de sujeita subordinada, e a representação oposta, ou seja, a que atribuía à mulher Mebengokre a imagem de protagonismo. O episódio no qual Tuíra encostou o facão no rosto do diretor da Eletronorte durante audiência pública em Altamira, estado Pará, ano de 1989, no âmbito das contestações à construção da Usina de Belo Monte, localizada no Rio Xingu, foi apresentada como síntese do protagonismo das mulheres do povo Kayapó.

De vítima da assimetria entre homens e mulheres na sociedade Mebengokre, à agente da resistência desta sociedade à política energética neoliberal, temos representações divergentes acerca das relações de gênero e das mulheres neste grupo étnico povo construído pela Antropologia. Sair do jogo representacional é fundamental para realizar objetivo proposto pela autora. Reconciliar as duas imagens visando mostrar que “a mulher Mebengokre é muito mais do que aquele rosto tímido e submisso que contempla o forasteiro inicialmente”. (LEA, 1994, p. 113).

Para Lea (1994), ler a sociedade Mebengokre e destacar a “ideologia uterina subjacente às Casas” – base da organização social – permite detectar o papel das mulheres controposto ao papel dos homens. Esta oposição foi observada na violência dos homens contra as mulheres e no fato de serem eles os porta-vozes oficiais da sociedade para o mundo dos brancos.

Este viés interpretativo, segundo Lea (1994), consensual na literatura antropológica sobre os povos Jê Setentrionais, relegou as mulheres à esfera doméstica, enquanto os homens ficam à esfera pública. Leitura que projeta categorias ocidentais de público e privado, de homens e mulheres, às realidades indígenas. Assim, a mudança no olhar da pesquisadora sobre a diferença sexual, ao problematizar a ideia de sexo como naturalmente dado, coloca em dúvida a caracterização globalizante dos gêneros Mebengokre construída como única verdade pela Antropologia e mostra a construção social de gênero neste grupo étnico.

Em Lea (1994), assim como no estudo da antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues (1995; 1999), esta em relação ao grupo étnico Javaé, a compreensão dos

significados construídos nas cosmologias sobre gênero possibilita as autoras pensar as construções de gênero enquanto categorias empíricas de cada sociedade, e não como atribuição do pensamento antropológico de gênero da dicotomia dominador *versus* subordinada. Deste modo, a entender a cosmologia enquanto estrutura social é fundamental nos estudos sobre gênero e povos indígenas.

Para Rodrigues (1999), as mulheres têm papel central da sociedade Karajá, da qual os Javaé são um subgrupo. Elas são frequentemente consultadas pelos homens sobre decisões políticas, o que é diretamente proporcional ao medo imposto a elas pela casa dos homens. O poder masculino é explicado em mitos, sob o ponto de vista masculino, por meio da transformação do tempo mítico quando os homens tiveram que controlar as mulheres após considerar comportamento destas como imoral e antissocial.

“As mulheres são descritas nos mitos como seres exageradamente sexuais e famintos, altamente impulsivos e cujos desejos vêm em primeiro lugar, egoisticamente.” (RODRIGUES, 1999, p. 98). Nos anos 1990, este é um tipo de justificação para a ideia de dominação dos homens sobre as mulheres, uma vez que estas são vistas como as que têm um poder destrutivo.

Assim, segundo Rodrigues (1999, p. 199), a essência da vida dos homens Javaé “não é apenas reconhecer a existência de um poder anti-social feminino, mas também construir a habilidade de controlá-lo”. Neste sentido, a atribuição de imenso poder às mulheres é correlata ao poder de controle dos homens sobre a perpetuação da sociedade.

Na interpretação de Rodrigues (1999), a produção do “outro” dentro da cosmologia Javaé envolve compreender que o antigo produz o novo, e a tradição é a base para interpretar os novos fatos. O outro é visto como mulheres. Nesse sentido,

Consequentemente, as relações políticas com a sociedade nacional envolvem a habilidade de ser flexível diante da ambiguidade do 'outro'. As mulheres são os outros distantes e difíceis de controlar, mas são, ao mesmo tempo, a parte intrínseca sem a qual a sociedade não pode existir. Como resultado, viver em sociedade é ter a habilidade de viver com os mais estranhos 'outros' lado a lado, na vida cotidiana. O outro é, ambíguo e simultaneamente, o mais distante e o mais próximo, não se podendo estabelecer uma ruptura radical entre o eu e o outro, homens e mulheres, os Karajá como um todo e a sociedade envolvente (RODRIGUES, 1999, p. 204).

As interpretações das cosmologias e os dados etnográficos foram analisadas sob o prisma da categoria de *agency*. Para Lea (1994; 1999), nos termos da antropóloga Marilyn Strathern, e para Rodrigues (1999) na acepção do antropólogo Marshall Sahlins,

esta categoria de análise contribui para a saída da armadilha etnocêntrica de mensurar o valor dos dois sexos em uma escala ideológica da diferença calcada em valores ocidentais.

As antropólogas defendem que sexo e gênero devem ser entendidos a partir das narrativas etnográficas, o que permite questionar as imagens de mulheres indígenas como “presas dos homens”. Deste modo, Lea (1994) defende que a valorização Mebengokre do conhecimento das mulheres e de sua agência evidencia que o rótulo de subordinada, expresso na humilhação ritual das mulheres, é inapropriado. Se as mulheres não dominam, tampouco são vítimas passivas de agentes masculinos, especialmente porque “as velhas são tidas como tão mais sábias quando os homens” (LEA, 1994, p. 99).

De modo próximo, Izabel Missagia Mattos (2003) entende que os estudos de gênero e os relatos sobre diferenças observadas nas experiências das mulheres indígenas, especialmente quanto às formas de organização política, econômica e cultural, propiciaram análise das teorias de parentesco. São objetivos da análise transcender o parentesco do nível biológico, e questionar a díade mãe-filho, bem como o pressuposto da autoridade masculina.

O caso do trânsito de mulheres entre subgrupos Botocudos rivais parece evidenciar. Diz Mattos (2003, p. 202), “exatamente que a possibilidade de ultrapassagem de lugares socialmente definidos na esfera do parentesco esteja inscrita nos cálculos referentes à agência feminina nativa, ampliando seu poder de negociação política.”

Mattos (2003) pondera que a agência de mulheres da política Botocudo,

parece residir em sua possibilidade de transitar entre grupos de parentesco, “trocando” de parceiro ou sendo por ele “trocada” – o que a “moral” que pautou o indigenismo imperial na situação oficial de aldeamento sob o Regulamento das Missões de 1845 não poderia permitir, assim como as demais práticas matrimoniais consideradas “imorais” e “selvagens”. A resistência para o aldeamento dos Pojichá, atribuída pelos missionários à liderança das mulheres velhas – que exerciam maior ascendência sobre seu grupo de parentesco – faz sentido ao ser examinada dentro desta chave (MATTOS, 2003, p. 197).

Em direção oposta aos estudos anteriormente apresentados, Maria Santana F. dos Santos Milhomem (2011) interpreta as diferenças na situação, na condição e na função de homens e mulheres associando as mulheres ao espaço privado/subordinado e

os homens ao espaço público/dominador. Em seu entendimento o contato com sociedade envolvente foi o responsável pelas transformações internas, em especial nas funções das mulheres Xerentes.

Para Milhomem (2011) o trabalho das mulheres Xerentes é parte fundamental da estruturação da subjetividade. Neste sentido, afirma que

As mulheres indígenas Xerente empreendem esforços cotidianos para conquistar espaços importantes tanto nas comunidades/aldeias, quanto na sociedade nacional, em um contexto no qual constroem as representações sociais de gênero para a efetivação de sua identidade, no jogo entre situações de dominação e de libertação em um movimento de imposição de poder de indivíduos, principalmente, a figura masculina, por vezes, o pai, o irmão, um filho, o marido; e de grupos, levando-as a estruturarem resistências simbólicas diárias contra tais imposições (MILHOMEM, 2011, p. 113-114).

Nos estudos de gênero e povos indígenas publicados em revistas acadêmicas há mais espaço para as indígenas e as configurações de gênero em sociedades do grupo linguístico Macro-Jê. De modo amplo, são estudos etnográficos que dão a ver as relações de gênero ao longo do tempo da etnográfica sob as lentes de intelectuais que não perderam de vista a diacronia.

Em que pese as perspectivas divergentes, a crítica ao olhar colonizador e centrado na superioridade dos homens lançado sobre as indígenas por uma Antropologia que desconsidera os aportes feministas são centrais na construção de interpretações antropológicas de aceção feminista acerca das indígenas Xerente, Botocudo, Mebengokre, Javaé e Sataré-mawé. Elas são apresentadas como agentes do seu tempo e suas sociedades, como sujeitas plurais e em movimento, cujos modos de ser e fazer mulheres são parte macrossociológica de cada grupo étnico.

Por sua vez, os estudos sobre as mulheres Potiguara, Guarani, Mbyá-Guarani e Sataré-Mawé foram construídos mediante o argumento do protagonismo das mulheres na resistência às violências da colonização e do colonialismo, e nas transformações sócio-históricas dos grupos étnicos. São estudos que discutem a representação das mulheres indígenas como irremediavelmente vítima, submissa e subordinada aos homens, aos padrões de comportamento de seu grupo e ao olhar do colonizador.

No começo do século XX, o relato de vida da liderança indígena, educadora e escritora Eliane Potiguara (2002), sobre a participação dos povos indígenas na Conferência em Durban, publicado em “Revista Estudos Feministas”, é característico do discurso de resistência dos povos indígenas aos colonialismos. Eliane Potiguara (2002),

conta a história dos(as) Potiguara e dos povos indígenas do Brasil na mesma proporção que narra a própria história enquanto mulher indígena Potiguara. Neste trançado discursivo, a história das mulheres indígenas é a história do enfrentamento do “racismo e [d]a intolerância da sociedade machista e preconceituosa.” (POTIGUARA, 2002, p. 220).

Na esteira das reflexões sobre as representações acerca dos povos indígenas, nos escritos dos padres das Reduções Jesuíticas Guarani, séc. XVIII, a historiadora Eliane Cristina Deckmann Fleck (2006) identificou as representações acerca de as indígenas guarani ora como mancebas auxiliares do demônio e provocadoras da lascívia e da luxúria, ora como mulheres devotas e congregantes. Na perspectiva de Fleck (2006), o modo dicotômico de representar, por um lado, mostra as estratégias missionais de catequização e a imposição dos valores cristãos; por outro, deixa ver as condutas em transformação das mulheres guaranis. Nesta interpretação, temos a história da mulher indígena guarani conformada à representação binominal santa *versus* pecadora da moral cristã na acepção da ordem religiosa Companhia de Jesus.

Considerando a alteração do princípio de reciprocidade, base cosmológica das sociedades indígenas no Brasil, pelo contato com a sociedade envolvente, pela dependência alimentar do mercado regional, pela necessidade de recursos monetários e pela venda da força de trabalho dos Mbyá-Guarani, antropólogo Martín César Tempass (2008) abordou a distribuição alimentar dos Mbyá-Guarani pelo viés da distinção entre comida de homens e comidas de mulheres.

Tempass (2008) argumenta que as mulheres estão inseridas na prática alimentar Mbyá-Guarani de modo democrático. O autor problematiza a representação de que o trabalho destas mulheres na alimentação parece divertimento e contrapôs à imagem generalizante sobre os grupos indígenas, no qual os homens comem primeiro e as mulheres e as crianças comem depois, ou comem a sobra.

No entender deste antropólogo, as mulheres Mbyá-Guarani são protagonistas das práticas alimentares, suas vozes são ativas nas decisões do plantar ao cozinhar e constituem a “unidade de comida” – grupos com relações de parentesco, organizados para a produção e consumo de alimentos, sendo que cada unidade equivale a um “fogo” e uma roça. “É neste fogo (tatarendý) – e em torno dele – que as mulheres da “unidade de comida” preparam as refeições do grupo. Entre os Mbyá-Guarani o ato de cozinhar é

uma tarefa exclusivamente feminina. [...] Os homens da sociedade Mbyá-Guarani não cozinham nem em situação de emergência” (TEMPASS, 2008, p. 292).

Por sua vez, Milena Fernandes Barroso (2014) trata sobre as percepções das mulheres indígenas Satere-Mawé acerca de a violência incidente sobre as mulheres. Tendo em vista o processo de superação das situações de violência, a autora considera a complexidade da questão da violência contra a mulher no contexto indígena e os significados “associado[s] a situações de incômodo e sofrimento vivenciadas no cotidiano da comunidade.”

Barroso (2014, p. 146) mostrou que a “violência doméstica tem trazido sofrimento e restrições para as mulheres sateré-mawé”, e que “os tipos de violências vividos pelas mulheres sateré-mawé não são diferentes daquelas apresentadas pelos demais grupos de mulheres indígenas no Brasil.” Trata-se de uma leitura de processos individuais e coletivos de mulheres Sateré-Mawé mediante a problematização da representação de mulher indígena passiva às violências internas.

Pelas publicações de Potiguara (2002), Fleck (2006), Tempass (2008), e Barroso (2012), no campo estudos de gênero, a Matriz Tupi é evidenciada sob o argumento de sociedades resistentes, cujas mulheres são protagonistas das resistências indígenas ao colonialismo, e não vítima, subordinadas e submissas da história.

1.5 Indígenas, sexualidade e produção de gênero

Entre discussões das representações sobre as mulheres indígenas de grupos étnicos ligados à Matriz Tupi ou à Matriz Macro-Jê, pesquisadoras abordaram acerca de mulheres de grupos étnicos ligados às famílias linguísticas Tikuna (Tikuna), Pano (Kaxinawá), Arawá (Jarawara), Karib (Galibi, Kuikuro) e Arúak (Palikur).

“Mulheres entre os Kuikúro”, publicado em 1996 na “Revista Estudos Feministas”, foi o primeiro artigo sobre mulheres indígenas no Brasil neste periódico. Assinado pela antropóloga Bruna Franchetto, o artigo discute a presença da antropóloga entre as(os) Kuikuro, Alto Xingu, Estado de Mato Grosso, em 1976 e em 1982. Visando estudar etnolinguística, a estudiosa se viu impelida a pensar sobre mulheres, gênero e sexualidade.

Franchetto (1999, p. 35) diz que, como ser estrangeiro e andrógino, foi “arrastado para uma identidade feminina construída no contraditório entre a mulher do lado de cá e a mulher que se experimenta do lado de lá.”. E vai além nas suas reflexões,

A necessidade de sobrevivência emocional impulsiona, uma vez lá, a uma feminilização aparentemente arcaica convivendo com a recusa ou reação diante de um ser mulher que de novo, aparentemente, revela cruamente algo que nós do lado de cá identificamos como marginalização, inferiorização, uma condição sofrida (FRANCHETTO, 1999, p. 35).

Ponderando sobre a condição de sujeita que lhe foi atribuída e experienciada na situação etnográfica, Franchetto (1999) apresenta elementos etnográficos e de reflexão para a discussão da antropologia sobre gênero. A autora propõe uma leitura que considerou como “alternativa” por incluir a voz das mulheres Kuikuro na compreensão do complexo mítico/ritual das Jamurikumalu – as Hiper-Mulheres – e por discutir sobre diferenças da hierarquia da complementaridade entre os sexos.

Segundo Franchetto (1996)

As mulheres kuikuro falam a contento do que as distinguem dos homens, da diferença, e ao mesmo tempo discorrem a contento sobre a sua posição desigual numa relação hierárquica que elas não interpretam como dominação ou opressão, conceitos e sentimentos de uma condição feminina e de um discurso feminista que são produtos históricos e culturais específicos ocidentais e modernos”. Falei em imperativos biológicos que redundam em hierarquia e disso que falam as mulheres kuikuro. Nisso nós nos reconhecemos próximas. Mencionei o sentido específico que para elas têm a experiência do prazer sexual. Nisso nós nos reconhecemos diferentes e próximas ao mesmo tempo. Ressaltaria sim os momentos e os espaços de poder feminino (o mercado, a fofoca, os amantes) a fabulação feminina, a construção de um coletivo feminino que se opõe ao masculino em verdadeiras guerras de gênero (expressão feliz de Gregor). E nisso que as Kuikuro sentem prazer e conseguem rir plenamente (FRANCHETTO, 1996, p. 53).

Na concepção de Franchetto (1996) o mito das Jamurikumalu tematiza o encontro e o desencontro de homens e mulheres enquanto coletivos distintos e opostos. A força da oposição homens/mulheres é operativa na sociedade e produtiva. O que o mito das Jamurikumalu trabalha ao limite é a diferença, baseada na homogeneidade feminina. A complementaridade força a sujeição aos imperativos biológicos – redundando em hierarquia sexual. Destarte, “a invenção da única ordem igualitária possível para as mulheres fantasia antiga e frequentemente tematizada. E a criatividade coletiva

(feminina) a serviço da ideação de um paraíso de uma terra sem males” (FRANCHETTO, 1996, p. 54).

Igualmente, na leitura de Franchetto (1996, p. 54), o mito das Jamurikumalu tematiza a possibilidade de uma ordem social exclusivamente feminina. Neste sentido, “As Jamunkumalu continuam nos limites do mundo, senhoras de suas aldeias perigosas e fascinantes (fascínio que é perigo sonho e desejo)”.

A percepção da diferença entre homens e mulheres como constitutiva das experiências de gênero na sociedade Kuikuro contribuiu para Franchetto (1996) ir além das dicotomias essencialistas e normativas. Neste sentido, afirma:

Penso nas consequências do uso nesse contexto do classificador hiper a distância e a capacidade gerativa cognitivamente, falando de uma categoria hiper, fazem com que seja possível pensar num mundo virtual feminino de densidade máxima e na decantação daquele até o mundo real adequado, mas empobrecido; existente, mas apenas suficiente. Este é o mundo real em que existem homens, não só mulheres, diferença pênis e vaginas, divisão sexual do trabalho, espaços proibições e medos destinados exclusivamente as mulheres o destino familiar. Quantas mulheres já sonharam com essa viagem? Entre os Kuikuro aprendi a gostar da diferença (FRANCHETTO, 1996, p. 54).

Segundo a antropóloga Cecília McCallum (1999, p. 158), no artigo intitulado “Aquisição de gênero e habilidade produtivas: o caso Kaxinawá”, entre os Kaxinawá ao longo da vida adquire-se diferenças de gênero. Assim, “construir o corpo envolve inscrever diferenças em forma de gênero”, pois as crianças são consideradas sexuadas, mas não generizadas. A cerimônia da nomeação marca a constituição formal da diferença de gênero entre meninos e meninas, sendo “a produção cultural do gênero está intimamente ligada ao processo econômico, de modo que somente adultos produtivos são totalmente generizados, e somente adultos generizados são pessoas completas” (MCCALLUM, 1999, p. 160-161).

A agência de mulheres e a agência de homens são para os Kaxinawá agências humanas complementares dentro dos processos econômicos e sociais (MCCALLUM, 1999). Neste sentido,

Cozinhar alimentos (bava) é análogo a fazer bebês. Do mesmo modo, potes e panelas são análogos a úteros. As mulheres são responsáveis, assim, por transformar a matéria crua (carne, peixe, vegetais) em matéria cozida e comestível; e também por transformar o sangue humano cru em bebês, 'cozidos' em' seus úteros. Nenhum desses processos, como mostrarei, é possível sem a ajuda dos homens e da agência complementar masculina (MCCALLUM, 1999, p. 166).

Isso reflete no modo como a agência é adquirida, por exemplo, “as mulheres aprendem num estado mental predominantemente consciente, enquanto os homens aprendem tanto em estado consciente quanto, por meio de alucinógenos, numa situação em que seus corpos se tornam alheios ao mundo cotidiano” (MCCALLUM, 1999, p. 161). Os homens aprendem afastando-se da aldeia, as mulheres aprendem com relativa imobilidade.

As avós maternas também produzem diferenciação de gênero em corpos que os pais das crianças produziram através do sexo repetido e pela alimentação, assim, “a produção corpórea deve correr paralelamente à produção da memória e do conhecimento na pessoa” (MCCALLUM, 1999, p. 161). Esta aquisição de gênero entre os Kaxinawá dá-se, na visão de McCallum (1999), mediante as agências feminina e masculina enquanto naturezas opostas, mas construções sociais complementares.

No entender McCallum (1999, p. 157), “levar o gênero a sério” nas etnografias significa “mais do que uma simples questão de coleta de dados. É também uma questão de ênfase no momento da reflexão teórica e no processo de construção do texto etnográfico”. A análise de gênero reordena o entendimento sobre a construção das pessoas e da organização social no grupo étnico pesquisado, mas não centrada no masculino, como foram construídas outras etnografias amazônicas. Esta análise permite pensar a produção de pessoas generizadas enquanto “aquisição do conhecimento específico do gênero” (MCCALLUM, 1999, p. 160).

A antropóloga Fabiana Maizza (2017) reflete sobre a festa de saída das meninas em reclusão, chamada de Mariná, entre os Jarawara, e seus efeitos na composição um agente “levável”. O objetivo da antropóloga foi pensar a noção de agência das mulheres jarawara vinculada à atividade onírica e ao conhecimento xamânico. Na sociedade jarawara a agência feminina vincula-se à ideia de “levem” e “carreguem” e pelo fato de mulheres incorporarem qualidades de “serem leváveis”.

Maizza (2017) afirma que, no mundo ameríndio, sonhar é uma importante forma de aprendizado. Segundo a autora, embora na tradição ocidental as qualidades de “serem leváveis” possa ser vista como passividade, não o é se não tomarmos a categoria de mulher como dada a priori.

Após acompanhar o mariná de Dyimamirira em maio de 2014, cuja família Maizza manteve interlocução desde 2004, a antropóloga descreve a festa do mariná, relata o que está em desuso na festa, as transformações e as permanências. Também

analisa em que medida o ritual das sete meninas remete às histórias-mito daquela sociedade e, ainda, sobre a condição de “ser levada”, na qual foi colocada Dyimamirira durante todos os momentos em que saiu do seu wawasa.

Maizza (2017) afirma que inicialmente pensou a reclusão e a festa da menina jarawara como uma forma de torná-las “mulheres queixadas” ou, seja, – presas dos caçadores (Taylor, 2000). Contudo, após participar da festa de Dyimamirina, passou a refletir sobre a ideia de que o mariná não coloca as mulheres em posição de presa. Porém, a reclusão e as festas revelam o fato de que as mulheres têm qualidades análogas às qualidades das presas, “ter peso” e poder “ser levada”. Estas qualidades também são atribuídas aos Xamãs.

A interpretação aponta para uma forma de agência que habilita as mulheres a viajar, a sair, a adquirir conhecimento através de seus sonhos. Elas aproximam as mulheres dos conhecimentos xamânicos e das redes de relações cosmopolíticas em que os pajés se inserem. Conclui que “a agência feminina “levável” (towara), “carregável” (weye), projeta as mulheres mais para um possível “fora” do que para um possível “dentro”” (MAIZZA, 2017, p. 28).

A agência feminina foi entendida por McCallum (1999) como oposta, porém complementar à agência masculina. Franchetto (1999) compreendeu a agência feminina como uma ordem e uma invenção das mulheres, como possibilidades de sonhar além das fronteiras de gênero. Por sua vez, Maizza (2017) torceu os entendimentos sobre *ser presa* e *ser levada* para pensar a projeção das mulheres para fora do seu universo. Assim, agência feminina mais que complementar a dos homens, ou uma invenção de mundo de mulheres, é um processo de ir para outros mundos.

Em outra perspectiva, a agência de mulheres indígenas foi pensada no âmbito das atividades de geração de renda. Neste diapasão, gênero é uma categoria analítica possível de relacionar-se com a categoria povo, ainda mais, no esforço de afastar ideias e estereótipos que fazem da biologia o determinante de relações sociais.

A antropóloga Edneia Corrêa de Assis (2012) refletiu sobre seus primeiros estudos de campo entre os grupos Karipúna, Galibi e Palikúr, região do Rio Uacã, município de Oiapoque, Amapá, no início dos anos 1970, enquanto iniciante da Antropologia e a serviço do Governo do Amapá. Descreveu sua visão inicial sobre as mulheres indígenas, registrou falas de algumas mulheres relativas às atividades na roça, nas casas e nas festas. Ponderou, ainda, a respeito da própria condição de mulher,

branca, jovem e solteira, “descobrimo as mulheres indígenas no Uaçá-Oiapoque”, título o artigo em Revista Gênero na Amazônia.

Assis (2013, p. 177) entende que “o poder e autoridade das mulheres eram sutis.” A autora contou que observou entre as Palikur os olhares de aprovação e de reprovação sobre a venda de artesanato realizada por seus maridos. “A negociação era feita pelo marido, mas se algo a desagradava, um olhar era suficiente para que a transação não se realizasse.”

Para a Cientista Social Iraíldes Torres (2007) o cenário mudou, uma vez que é possível abordar “A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia” como elemento ordenador da economia doméstica no povo Ticuna, dentro da divisão sexual do trabalho fato que atribui, às mulheres, a responsabilidade pela manutenção da família.

Torres (2007) realizou a análise sobre a produção de artesanato a partir do processo de consultoria para o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) no estado do Amazonas, ano 2004. Na esteira do antropólogo Claude Lévi-Strauss (1985), a socióloga destaca que no povo Ticuna a mulher é preparada para realizar o trabalho de artesão, iniciado como o noviciado moçanol – uma reclusão por trinta dias e seguido pelo ritual da menina-moça. É fundamental que a mulher saiba tratar o peixe, cozinhar e cuidar da casa, além de realizar os trabalhos artísticos, nos quais estão o simbolismo da feminilidade entre a mulher e a olaria, como fator de maturação e desenvolvimento social para as mulheres.

Em seguida, aborda a Associação de Mulheres Artesãs Ticunas de Bom Caminho (AMATU) – entidade social criada em 1999 – que organiza e encaminha os produtos fabricados pelas mulheres para o mercado consumidor, orientada pelo Sebrae, que antes da associação eram vendidos nas cidades vizinhas com dificuldade e preços irrisórios, como destacam as falas das mulheres entrevistadas. “As mulheres mostrar-se-iam capazes de fabricar peças de reconhecida habilidade e criação artística” (TORRES, 2007, p. 471), dentro da divisão sexual do trabalho que comportam construções culturais e históricas interdependentes e complementares.

A AMATU beneficia diretamente 35 associados, indiretamente 61 famílias. Para Torres (2007, p. 473) ficou “patente o fato de serem as mulheres os sujeitos centrais na organização da economia doméstica do povo ticuna.” Tudo isso é fundamental para

desmistificar as ideias que diminuem e discriminam as mulheres no universo indígena, diz Torres (2007).

Conforme discutiu Lasmar (1999), a representação da *índia genérica* invisibilizou as mulheres indígenas nos estudos etnológicos da Amazônia. No único dossiê sobre mulheres indígena, intitulado “Mulheres Indígenas”, na “Revista Estudos Feministas”, organizado pela antropóloga Bruna Franchetto, em um dos quatro artigos, Lasmar (1999) afirmou

não é surpreendente que as distorções contidas na visão corrente que se tem do índio assumam uma especificidade digna de nota quando incidem sobre as mulheres. A imagem que delas se veiculou e a forma como foi pensada sua contribuição para a formação histórica da sociedade brasileira, por exemplo, são casos bastante reveladores da pregnância do estereótipo modelando a figura da *índia genérica*. [...] Examinei uma das representações das mulheres indígenas mais difundidas na história do Brasil, aquela que as reduz a seres de sexualidade priápica. Como desdobramento inescapável desse tipo de aproximação, a experiência humana e social dessas mulheres foi obscurecida em detrimento de uma idealização insensível à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas da América do Sul (LASMAR, 1999, p. 144).

Lasmar (1999) entende que a imagem de mulher sexualmente promíscua e disponível para o sexo com o invasor (FREYRE, 2006 [1933]) contribuiu na construção da representação da categoria genérica, vazia, a-histórica, estereotipada *Índia*. Outra imagem contributiva atrela-se ao trabalho das mulheres indígenas como superior ao dos homens indígenas.

A *índia* priápica e a *índia* culturalmente superior aos homens indígenas formam a representação *índia genérica* de Gilberto Freyre que, na visão de Lasmar (1999), reduziu e simplificou um processo histórico de interação complexo. Esta representação essencializou a realidade social e congelou a identidade indígena, devendo ser desconstruída nos estudos sobre mulheres indígenas (LASMAR, 1999).

Segundo Lasmar (1999), estas ideias marcaram, não somente o senso comum, como a etnografia sul-americano e contribuíram para a invisibilidade das mulheres indígenas em função, primeiro, do olhar masculino das Ciências Sociais; segundo, da estrutura social das sociedades ameríndias, com a segregação sexual do espaço e das atividades; terceiro, os poucos estudos nas décadas de 1970 e 1980 sobre gênero na Antropologia. E nos anos 1990, apesar de o cenário promissor de estudos na visibilidade das mulheres indígenas e relações de gênero, é “importante notar quão pouco se

avançou no sentido de revelar, parafraseando Rosaldo (1980), a vida que as mulheres levam nas sociedades ameríndias.” (LASMAR, 1999, p. 153).

Anos depois, McCallum (2013), Patrícia Carvalho Rosa (2013) e Martinho Tota Filho Rocha de Araújo (2017), em “Cadernos Pagu”, e Sandra Nara da Silva Novais e Aginaldo Rodrigues Gomes (2013), em “Cadernos Espaço Feminino”, apontam a visão estereotipada sobre a sexualidade indígenas, os silêncios das discussões acerca da sexualidade dos povos indígenas, bem como no fortalecimento da visão genérica sobre a sexualidade das mulheres e dos homens dos grupos indígenas do Brasil.

Por exemplo, na compreensão de McCallum (2013) abordar sexualidades indígenas na dicotomia modernidade *versus* tradição representa uma violência epistemológica maior que a resultante do uso da categoria analítica gênero. A autora deixa explícita sua crítica às leituras reducionistas, polarizadas e pouco afeitas às transformações dos indígenas como agentes sociais. Assim, pensar a construção social de gênero como numa linha evolutiva que vai do tradicional à degradação como os arranjos modernos e ocidental obscurece a interpretação.

A autora refuta leituras enviesadas de “cultura indígena” como tipo exótico de “cultura tradicional”. McCallum (2013, p. 56) defende que os regimes de socialidades indígenas se constituem sobre os corpos e os processos corporais – cuja existência e evolução dependem das agências humanas, o que vai além das distinções desgastadas entre sexo e gênero. Aproximando dos estudos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, para quem o perspectivismo ameríndio instiga modos de viver e de pensar pautados na ideia de que os corpos são múltiplos e a cultura única, McCallum (2013) é categórica ao afirmar que, quanto a gênero e sexualidade indígena,

em vez de supor que esses conceitos são fadados a reduzir a discussão à velha fórmula de construção cultural ou social, a partir de uma epistemologia da representação, é necessário seguir a trilha aberta pelos extensos e profundos diálogos dos etnógrafos com as pessoas indígenas como quem dialogam, para nos aproximarmos aos corpos e às imbricações e criações corporais que chamamos de sexualidade e reprodução, da forma mais honesta possível (MCCALLUM, 2013, p. 56).

Apesar das divergências sobre o que é gênero e o que é sexo, nos e para os povos indígenas, os estudos em tela defendem a crítica à generalidade e ao essencialismo da categoria *mulher indígena* como fundamental para a emergência dos estudos de gênero sobre mulheres das sociedades dos troncos macrolinguísticos Tupi,

Macro-jê e outras famílias linguísticas. Nestes estudos, as mulheres indígenas são apresentadas como sujeitas constituídas por meio das relações étnicas.

Deste modo, os estudos de gêneros sobre povos indígenas nas revistas acadêmicas feministas sugerem a ruptura das dicotomias de categorias identitárias e analíticas, a desconstrução das representações estereotipadas e da ideia de dominação masculina e submissão feminina, e a revisão das bases teóricas e metodológicas de estudos no campo, ampliando para as reflexões sobre agência feminina e gênero por meio do trabalho etnográfico.

1.6. Índigenas, silêncios e outras permanências

A afirmação “De taes povos na infancia não ha historia: ha só ethnographia.”^{sic} do historiador Francisco Adolfo Varnhagem (1877 [1854], p. 22-23), na obra “História Geral do Brazil”, uma das obras da fundação da historiografia no Brasil no século XIX pelo Instituto Histórico e Geográfico (IHGB), marcou a produção dos campos história das mulheres e estudos de gênero.

A antropóloga Rita Laura Segato (2003) propõe desmontar, desgastar e tensionar o projeto colonialista enquanto estrutura disseminadora de violências na direção de projeto histórico de ser comunidade. Em diálogo com Segato (2003, 2016), penso que a historiografia é, bem como em outros campos do fazer acadêmico e social, enfrentar com profundidade, sem dogmatismo, a complexidade de pensar os patriarcados e o racismo como uma questão estrutural de longa duração é premente.

Enquanto nos estudos de gênero e povos indígenas as análises são mais sincrônicas que diacrônicas, nos estudos história das mulheres e povos indígenas a centralidade está no processo de colonização e de miscigenação do século XVI e XVII, seguido por alguns estudos sobre a política imperial expansionista no século XIX. O campo história das mulheres volta-se para as indígenas mais como sujeitas do passado, já os estudos de gênero têm sua atenção voltada para as mulheres indígenas como agentes do presente etnográfico.

Sobre as mulheres indígenas no século XX e XXI há estudos etnográficos em diálogo com a Antropologia da mulher e de gênero. Sobre as mulheres indígenas entre os séculos XVI e XIX há estudos históricos com documentação produzidas pelos

colonizadores. Mesmo quando a História das Mulheres aborda as mulheres indígenas na segunda metade do século XX, o faz com métodos e técnicas etnográficos.

Mantendo a dicotomia prescrita por Varnhagem (1877 [1854]) a história das mulheres aborda sobretudo o tempo passado enquanto os estudos de gênero na área de Antropologia e Gênero trata sobre o tempo presente. Esta divisão binária dos estudos sobre as sujeitas indígenas contribui para silêncio da história das mulheres sobre as indígenas no tempo presente, e para o apagamento da compreensão de gênero para as indígenas no passado.

Ao focar a opressão de gênero imersa na classificação racial bem como da fundação do mundo moderno colonial com o descobrimento da América, no intuito de superar o que nomeou como “sistema moderno-colonial de gênero”, a filósofa María Lugones assim definiu esta categoria:

a colonialidade do gênero permite-me compreender a opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado. Como tal, quero compreender aquele/a que resiste como oprimido/a pela construção colonizadora do lócus fraturado. Mas a colonialidade do gênero esconde aquele/a que resiste como um/uma nativo/a, plenamente informado/a, de comunidades que sofrem ataques cataclísmicos. Assim, a colonialidade do gênero é só um ingrediente ativo na história de quem resiste. Ao focar naquele/a que resiste situado/a na diferença colonial, minha intenção é revelar o que se torna eclipsado” (LUGONES, 2014, p. 941).

Trata-se, na minha interpretação, do funcionamento da colonialidade gênero (LUGONES, 2014) na qual as categorias e a dicotomização delas são formas de silenciar, apagar e generalizar a imagem da mulher indígena, em suma, de excluir as mulheres indígenas da narrativa historiográfica.

O sistema moderno colonial de gênero na acepção de Lugones (2014) é formado pela diferença racial que nega humanidade e condição de gênero às sujeitas da colonização. Ao mesmo tempo, a assimetria de poder regida pela ideia de raça impõe um sistema de gênero binário. Deste modo, gênero é uma categoria colonial e instrumento das desigualdades sociais.

Mesmo com a enunciação do trabalho interpretativo no sentido da aproximação da História com Antropologia, e demais ciências sociais e humanas nos campos História das Mulheres e Estudos de Gênero, a dicotomia História/Passado e Antropologia/Presente permanece. Entendo que esta dicotomia se constitui em uma

barreira a interpretações em que diacronia e sincronia compõem o escopo central da reflexão visando a compreensão das experiências das mulheres indígenas no Brasil contemporâneo. Em grande medida, as mulheres indígenas não constituem objeto de estudo privilegiado nestes campos de pesquisa, o que contribui para elidir a sujeita indígena da narrativa historiográfica de mulheres e gênero.

A história das mulheres indígenas é a história da “Eva Tupinambá”, esta é representada como a mulher primordial – ventre do nascimento do Brasil – protagonista da narrativa dos colonizadores para atender os projetos de dominação e de exploração dos povos indígenas e seus territórios.

Para o presente, às mulheres *Tapuias* sobreviventes à colonização, coube os olhares da Antropologia desconstruindo as imagens de mulheres submissas, subordinadas, oprimidas, e defendendo a imagem de mulheres signo da resistência indígena e dos modos próprios de pensar os gêneros. São estudos mediados pela ideia de agência e de transformação social e cultural que contestam as representações estigmatizadoras aos povos Jê.

Na História das Mulheres é possível perceber as construções entorno da Matriz Tupi, já nos Estudos de Gênero sobressaem as representações sobre indígenas correlatas à Matriz Tapuias. Contudo, se na matriz da nação de base etnológica foi atribuída aos Jê a representação deletéria e aos Tupi coube o modelo de indígena da história da nação, nos estudos de gênero a representação das mulheres de sociedades macro-Jê é desconstruída e positivada, do mesmo modo a imagem das mulheres das sociedades Tupi-Guarani.

Vale salientar que a História das Mulheres trabalhou na constituição da mulher Tupi como exemplo da mulher indígena do Brasil, enquanto os estudos de gênero assumiram o argumento da alteridade pelo viés Tapuia e grupos das famílias linguísticas como chave para compreender as mulheres indígenas no Brasil.

Enquanto as etnografias nos estudos de gênero reportam para a organização social, tendo as relações de gênero e a sexualidade como estruturantes dos sistemas de parentesco, a história das mulheres atenta para uma presença das mulheres indígenas no contexto da formação da nação brasileira pela miscigenação.

Para além da dicotomia tupi *versus* tapuia não localizei outros estudos sobre mulheres indígenas na produção de História das Mulheres compulsada. Deste modo, a história das mulheres vem sendo escrita mediante a denúncia do silêncio da História em

relação às mulheres, mas operando seus próprios silêncios em relação as mulheres indígenas.

Sobremaneira, uma narrativa que diz sobre a eleição de sujeitas históricas nestes campos de produção do conhecimento e dos seus silêncios em lastros coloniais, que privilegia a perspectiva do colonizador europeu e dos(as) colonizadores(as) internos(as). Uma história cujos traços encontram-se dispersos, fragmentados, soltos, em uma narrativa em nome do plural, mas que hierarquiza as mulheridades, colocando à margem, quando não apaga, as sujeitas marcadas pela classificação racial e patriarcal como não humanas e inferiores.

Não é simples, muito menos cômodo, realizar uma análise crítica da produção historiográfica e antropológica de gênero que nos campos dos conhecimentos histórico e antropológico constituem-se *locus* de resistência, em diálogo com pensamentos feministas, aos discursos colonialistas estruturados por patriarcado e racismo. Mesmo assim, conforme inspiram os questionamentos, entre outras ferramentas, na produção da historiografia das mulheres e dos estudos de gênero, é fulcral ir da crítica destes estudos à autocrítica. Assim, por meio de problematizações desconstruir os parâmetros da colonialidade de gênero, uma vez que as regras do jogo da “casa do amo”, em alusão à Audre Lorde (1988 [1979])⁵, impõem-se também à História das Mulheres e aos Estudos de Gênero.

Apesar de profícuos e com tensões estimulantes, estes dois campos não contemplam as diversas formas de fazer-se mulheres, nem a diferença colonial. De modos específicos, cada um destes dois campos elegeram sujeitas mulheres prioritárias para reflexão histórica. No ordenamento hierárquico destas sujeitas, as mulheres indígenas estão em último lugar porque os estudos sobre as mulheres e gênero são atravessados pelo sistema moderno-colonial de gênero de longa data.

5 Discurso de Audre Lorde (1934-1992) como oradora na Primeira Marcha Nacional pela Libertação Gay e Lésbica, Washington, Estados Unidos da América, ano de 1979.

CAPÍTULO II

INDÍGENAS MULHERES E INSCRIÇÕES NAS NARRATIVAS DE FEMINISMOS NO BRASIL

Reconhecendo a importância do feminismo experienciado no Brasil a partir da década de 1970 pela discussão sobre a discriminação sexual, a intelectual e feminista negra brasileira Lélia Gonzalez não deixou de criticá-lo pela discriminação racial (GONZALEZ, 2011). “O feminismo coerente consigo mesmo não pode dar ênfase à dimensão racial. Se assim o fizera, estaria contraditoriamente aceitando e reproduzindo a infantilização desse sistema, e isto é alienação” (GONZALEZ, 2011, p. 14). Para Gonzalez (2011, p. 13), as razões para a não discussão sobre racismo pelo feminismo de mulheres brancas diz respeito a “visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade”. Nesta acepção, é por meio de definições e classificações de um sistema ideológico de dominação que infantiliza e nega o direito de serem sujeitas as mulheres não-brancas que estas são abordadas neste feminismo.

Ao longo dos anos 1980 e 1990 a participação de mulheres negras no Movimento Unificado Negro (MNU), concomitante a atuação no movimento feminista, contribuiu para formulação de críticas a estes movimentos sociais. Mulheres negras feministas desvelaram situações de conflitos e exclusões fundamentadas em racismo e sexismo em ambos movimentos sociais.

Considerando as operações do racismo e do sexismo na definição da sujeita do feminismo, este capítulo mostra as imagens e os modos de inscrição das mulheres indígenas em algumas narrativas dos feminismos que as mencionam.

2.1 Indígenas: mulheres submetidas ao projeto colonial

A historiadora Branca Moreira Alves e cientista social Jacqueline Pitanguy (1984, p. 56) apontam o processo de “naturalização” da condição feminina como inferior igualmente responsável pela inferiorização dos negros e dos índios. Este processo calcado nas teorias racistas impõe a mulheres, negros e índios a condição de dominados político, econômico e socialmente.

Estas autoras em “O que é feminismo?” (1984) contam a história do movimento feminista, enquanto movimento político parte do momento histórico, no qual os movimentos sociais, a exemplo dos movimentos negros, indígena, ecologistas e de homossexuais, denunciaram as formas de opressão. Alves e Pitanguy (1984) ponderam que se trata de movimentos sociais de complementação, não fusão de movimentos sociais, uma vez que as raízes da discriminação são conectadas em busca de uma *nova sociedade*.

Na discussão promovida pelas autoras fica claro a segmentação das discriminações do processo de naturalização. Sobre as mulheres recaiu a discriminação sexual, sobre os negros e índios a discriminação racial, do mesmo modo que fica evidente a segmentação das lutas políticas. Segundo as autoras, o movimento feminista denuncia a condição inferiorizada da mulher em várias dimensões da cultura (ALVES; PITANGUY, 1984).

Foi enquanto luta específica em diferentes momentos da História que a história do feminismo e das ações de mulheres foi contada por estas autoras. Assim, da Grécia antiga à década de 1980, Alves e Pitanguy (1984) afirmam que a história do feminismo é uma história de “resistências, derrotas e conquistas”. Ter a Grécia como marco inicial da história do feminismo revela a prevalência da temporalidade eurocentrada e da capilaridade do eurocentrismo.

A feminista Maria Amélia de Almeida Teles em 1993 publicou “Breve História do Feminismo no Brasil”. Visando reunir atividades individuais e coletivas de algumas mulheres brasileiras, propõe uma história das mulheres ao longo dos “quase quinhentos anos de história brasileira. Deixamos de fora a cultura anterior ao descobrimento, de tal forma esmagada que se torna extremamente difícil seu resgate.” (TELES, 1999 [1993], p. 11). Assim, importa a Teles (1999 [1993]) resgatar a história do feminismo no Brasil mediada pela exposição sobre a condição da mulher e suas lutas no Brasil de 1500 ao século XX.

Tendo em vista a situação colonial, a autora aborda as mulheres indígenas em três atos, três momentos e três representações. Na diversidade de culturas indígenas no período colonial as mulheres podiam ser “escravas de seus esposos, outras, companheiras, e até mesmo as que chefiavam grupos” (TELES, 1999 [1993], p. 16). Adiante pondera que “havia monogamia e poligamia. Em algumas tribos, as mulheres possuíam a moradia e áreas de cultivo. Mas em outras as propriedades eram dos

homens. As mulheres se ocupavam da plantação e da colheita” (TELES, 1999 [1993], p. 16).

Segundo Teles (1999 [1993], p. 17), estes lugares e papéis atribuídos às mulheres indígenas foram alterados com a colonização que impôs outras divisões sexuais às relações aos grupos indígenas: “os colonizadores viam os índios da seguinte maneira: os homens para o trabalho escravo e as mulheres como esposas, concubinas ou empregadas domésticas. A mulher indígena foi usada pelos colonizadores”. Assim, a capacidade reprodutora da força de trabalho e da espécie foram apropriadas pelo colonizador.

Fundamentada na historiografia, Teles (1999 [1993], p. 17) dá continuidade a imagem da mulher indígena como sujeita do passado colonial subjugada pelo colonizador. Ao analisar o editorial da Folha de São Paulo, de 11 de fevereiro de 1992, intitulado “As meninas índias são terríveis”, do jornalista Gilberto Dimenstein, no qual o coronel Francisco Abrão (comandante do 5º Batalhão Especial de Fronteiras do Exército) afirmou: “Eu tenho que segurar meus soldados, porque eles não podem se aproveitar dessa deficiência das índias”. Teles (1999 [1993]) enfatiza a relação entre passado e presente no ato de subjugar as mulheres indígenas. É preciso compreender que a condição humana de sujeita da mulher indígena foi apropriada pelo colonizador.

A autora contou uma história de mulheres indígenas e seus atos considerados heroicos aos olhos dos colonizadores, a exemplo de Clara Camarão que lutou com o marido contra os holandeses. Também mostrou a atuação de mulheres brancas como Maria Dias Ferraz do Amaral, que ao lado do marido Manuel Martin Bonilha atuou nas investidas coloniais contra os índios no sertão de Goiás, e Antônia Ribeira organizadora de bandeira. Assim, representou mulheres indígenas e mulheres brancas como favorecedoras dos projetos coloniais de exploração e dominação dos povos indígenas.

Pelo que permite saber a escassa documentação colonial sobre as mulheres índias, a cientista social Daniela Auad destaca que “as mulheres indígenas foram as primeiras a sofrer discriminação em território brasileiro. E, portanto, foram as primeiras a resistir à dominação religiosa e econômica dos homens brancos europeus” (AUAD, 2003, p. 68). Auad (2003) compreende as mulheres indígenas como vítimas que resistem à colonização. Trata-se da representação da mulher indígena no contexto da colonização dentro do binômio vítima *versus* heroína, cujas imagens estendem-se ao presente.

Na perspectiva de Auad (2003, p. 68), os discursos sobre as mulheres indígenas como animais irracionais e disponíveis ao ato sexual “[...] era e é usado para justificar esses atos de extrema exploração e violência contra as mulheres indígenas, tanto na época da colonização quanto atualmente”. Para contrapor estas imagens preconceituosas, a autora conta a história de Bartira, mulher indígena Tupinambá, consagrada junto a Catarina Paraguaçu, povo Tupinambá, e Maria do Espírito Santo Arco-Verde, povo Caeté, como “Mães do Povo Brasileiro”, por gerarem filhos com os colonizadores, contribuindo para o povoamento da colônia.

Segundo Auad (2003, p. 69), “a união dessas índias com homens portugueses representa o processo civilizatório na colônia, com a união das culturas indígenas e européia.” Entretanto, Auad (2003, p. 69) dimensiona a experiência das “mães do povo brasileiro” ao pontuar que “o contato entre colonizadores e indígenas não foi tão pacífico como no caso das três índias citadas. Milhares de índios e índias foram aniquilados pelos europeus ao longo dos séculos”.

Reunidas, estas obras compreendem o período entre os anos de 1980 e começo do século XXI. Neste percurso o movimento feminista e os movimentos de mulheres no Brasil atuaram no enfrentamento à Ditadura Militar, imposta pelos militares e setores da sociedade civil atrelada aos interesses neoliberais, em 1964, no projeto de redemocratização da política brasileira e na construção de políticas públicas em prol da eliminação da desigualdade de gênero.

Em “Uma história do feminismo no Brasil”, a cientista política Céli Regina Jardim Pinto pergunta se o feminismo no Brasil acabou na década de 1990. Ao responder concluiu que:

Não resta dúvida de que o feminismo tal como existiu nas décadas de 1970 e 1980 – como grupos de reflexão, associações fortes, manifestações públicas – tem atualmente muito pouca expressão, tanto no Brasil como na Europa e nos Estados Unidos. Entretanto parece bastante equivocado simplesmente decretar o fim do feminismo. Deve-se prestar atenção nesse início de milênio às novas formas que o pensamento e o próprio movimento tomaram, e, para tanto, dois cenários são particularmente importantes: o primeiro refere-se à dissociação entre pensamento feminista e o movimento; o segundo, à profissionalização do movimento por meio do aparecimento de um grande número de ONGs voltadas para a questão das mulheres. Essas duas movimentações são complementares e, ao mesmo tempo, agem em direções diversas. Enquanto o pensamento feminista se generaliza, o movimento, por meio das ONGs, se especializa (PINTO, 2003, p. 91).

Para Pinto (2003, p. 100) trata-se do feminismo difuso da década de 1990, com atuação das trabalhadoras rurais, mulheres negras, trabalhadoras domésticas, trabalhadoras ligadas à “Central Única dos Trabalhadores”, da formação da “Articulação da Mulher Brasileira” (AMB) e da forte atuação das organizações não-governamentais voltadas às mulheres. Neste sentido, as organizações não-governamentais citadas pela autora foram: “Geledés – Instituto da Mulher Negra”, fundada em 1988, e “Centro Feminista de Estudos e Assessoria” (CFEMEA), fundada em 1989. Também são citadas o “Cidadania, Estudo, Pesquisa Informação e Ação” (CEPIA); o “Themis Assessoria Jurídica” (THEMIS) e o “Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos das Mulheres” (CLADEM), todos no eixo Rio-São Paulo. O “SOS Corpo”, o “Coletivo Mulher Vida”, em Recife-PE, e a “Rede Acreana de Mulheres e Homens”, em Rio Branco-AC, são exemplos de ONGs nas regiões Nordeste e Norte, respectivamente.

A partir do final dos anos 1970 o movimento de mulheres negras teve papel preponderante na denúncia do racismo do movimento feminista e na construção da luta antirracista. Segundo o escritor Abdias do Nascimento (1978), em 2 de julho de 1975 durante o “Congresso das Mulheres Brasileiras” realizado na “Associação Brasileira de Imprensa”, no Rio de Janeiro, mulheres negras publicaram o “Manifesto das Mulheres Negras”.

Segundo a assistente social e ativista Matilde Ribeiro, em 1988, o movimento de mulheres negras realizou o “Primeira Encontro Nacional de Mulheres Negras” (ENMN) na cidade de Valença, no estado do Rio de Janeiro, com a participação de 450 mulheres negras de 17 estados do Brasil. O segundo “Encontro Nacional de Mulheres Negras” (ENMN) foi realizado na cidade de Salvador, no estado da Bahia, no ano de 1991. Neste encontro houve a participação de 430 mulheres de 17 estados do país, tendo como temática central “Organização, Estratégias e Perspectivas”. Aos quais se somam a participação de mulheres negras brasileiras nos Encontros Nacionais Feministas no Brasil, nos Encontros Feministas Latino-americanos e do Caribe na América Latina e nas Conferências Mundiais das Mulheres.

Tanto o movimento feminista quanto o movimento negro criticaram a realização deste evento por considerá-lo divisionista. As mulheres negras responderam mostrando que por meio do seu movimento também podiam participar da transformação social. (RIBEIRO, 1995). Esta dupla militância foi fundamental para visibilidade das mulheres

negras como sujeitas políticas nos dois movimentos sociais e na sociedade. Também contribuiu para a construção do “movimento autônomo de mulheres negras” (RIBEIRO, 1995, p. 446), bem como para a fundação das organizações de mulheres negras a partir da década de 1980, conforme historicizou a historiadora Claudia Pons Cardoso (2012).

Na avaliação da intelectual e ativista Sueli Carneiro (2003, p. 129) “o protagonismo político das mulheres negras tem se constituído em força motriz para determinar as mudanças nas concepções e o reposicionamento político feminista no Brasil.” “Enegrecer o feminismo” é o modo questionador e assertivo de mulheres negras do movimento feminista. Assim, “enegrecer o feminismo”, por um lado, denota a negação do movimento feminista da realidade vivida pelas mulheres negras e pobres e, por outro lado, realiza a reflexão sobre a sujeita mulher negra por meio do questionamento da relação entre racismo e sexismo no Brasil.

No entendimento da intelectual negra Patricia Hill Collins (2016, p. 101), “o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras.” Os elementos característicos deste pensamento são, primeiro, a autodefinição e autoavaliação das mulheres negras; segundo, o entrelaçamento das categorias raça, gênero e opressão de classe para determinar a ligação dos sistemas de opressão e os modos de operação do pensamento de dominação na sociedade ocidental; e, terceiro, a ênfase na cultura das mulheres afro-americanas enquanto construções sociais das próprias mulheres negras.

Para a historiadora Joana Maria Pedro “o feminismo que foi retomado no Brasil na década de 1970 tem histórias entrecruzadas e conflitivas” (PEDRO, 2006. p. 250). Em meio aos conflitos, entrecruzamentos e interpretações, as narrativas feministas discutem as invisibilidades das mulheres na narrativa histórica e inscrevem representações sobre as mulheres como heroínas e vítimas do patriarcado, especificamente até os anos 1990 quando os estudos de gênero questionam esta dicotomia. Entretanto, nas esparsas referências na produção sobre os feminismos no Brasil, a exemplo das mencionadas neste tópico, as mulheres indígenas são representadas como vítimas do patriarcado durante a colonização portuguesas e pelas práticas patriarcais do Estado brasileiro.

É preciso destacar, conforme realizou a historiadora Giselle Cristina dos Anjos Santos (2016), que na produção feminista no Brasil centrada nas teorias feministas

criadas na Europa e no Estados Unidos da América, há grupos de mulheres silenciados e marginalizados. Para a autora,

Se as teorias feministas, de modo geral, ainda possuem um caráter marginal na academia, não é menos correto afirmar que existem campos dentro da própria área dos estudos feministas que são marginalizados internamente, tal como a produção do pensamento do feminismo negro. Isto contradiz a própria proposta de emancipação do feminismo, uma vez que tanto as mulheres como a população negra, em sua diversidade, compartilharam historicamente da mesma posição subjugada na produção do pensamento científico ilustrado, que foi pautado por meio do racismo epistêmico e do sexismo epistêmico (SANTOS, 2016, p. 28).

As feministas Alves *et* Pitanguy (1984) mencionam a inferiorização e a discriminação das mulheres, dos negros e dos índios como processo de dominação e exploração colonial. Contudo, operam uma narrativa na qual os(as) sujeitos(as) são inscritos(as) por meio da fragmentação das opressões, as mulheres tidas como oprimidas pela condição de gênero, os negros subjugados pelo racismo e os índios pelo projeto colonizador.

Esta fragmentação categorial oblitera as trajetórias de resistências das sujeitas marcadas pelo sistema moderno colonial de gênero por não perceber o entrecruzamento das violências para silenciar e eliminar as sujeitas racializadas como inferiores e não humanas. Em grande medida, indígenas são representadas como vítimas da colonização portuguesa.

Na compreensão de Edward Said (2007 [1978]) o projeto cultural empreendido por britânicos e franceses no Oriente incluem a invenção de identidades coletivas para os indivíduos alvos da colonização. O projeto colonizador orientalista desconsiderava as realidades socioculturais dos territórios ocupados. Prevalencia o imaginário construído por britânicos, franceses, nos séculos XVIII e XIX, e pelos Estados Unidos da América, ao longo do século XX, sobre o oriente e os orientais. Deste modo, a invenção unilateral de identidade constitui uma das marcas das violências físicas e simbólicas do projeto colonial e imperialista.

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2003) ao discutir sobre o colonialismo português e sua repercussão nas diferenças do pós-colonialismo, considerando a ambivalência, a hibridez e a questão racial no “espaço-entre”, pondera acerca do “colonialismo situado”. Em seu entendimento, é preciso considerar a situação de imposição dos colonialismos. No caso do projeto colonial português é premente

considerar a miscigenação como causa de racismo de tipo diferente com base na discriminação sexual.

Conforme a crítica de Segato (2012), o feminismo hegemônico e eurocentrado universaliza a dominação patriarcal sem considerar as diferenças, na qual gênero e raça funcionam como categorias estabilizadoras, que encobre a radicalidade da introdução do tempo colonial/moderno na história das relações de gênero.

Por sua vez, as feministas Teles (1999 [1993]) e Auad (2003) discutem a representação colonial sobre as mulheres indígenas e destacam a violência do processo civilizatório imposto pelo colonizador homem e branco como silenciadores das mulheres indígenas. No entanto, as mulheres indígenas são representadas como vítimas da colonização portuguesa e suas consequências na história do Brasil. Deste modo, nestas narrativas feministas, as indígenas são tidas como vítimas da colonização portuguesa e do pensamento colonialista.

À exceção das narrativas do feminismo negro, os discursos sobre o feminismo em apreço, que remontam a historicidade do movimento feminista e a atuação de mulheres contra o patriarcado, não apresentam a crítica a sujeita universal do feminismo representada pelas mulheres brancas, de classe média e heterossexuais. Assim, as indígenas destas narrativas são imagens dos olhos coloniais do feminismo hegemônico sobre as mulheridades em contexto de colonização portuguesa e de colonialismo interno no Brasil.

2.2 Índias aos olhos das feministas brancas

Entre 1964 e 1980 foram criados jornais alternativos no Brasil. Bernardo Kucinski (1991) caracteriza os jornais alternativos deste período considerando dois aspectos. O projeto político das esquerdas de colocar em práticas ações de transformação sociopolítico-econômica é fundamental na construção da imprensa alternativa. Concomitante, considera característica desta imprensa a obstrução de espaços de conhecimento diferentes e em oposição aos ofertados pela grande imprensa e pela ala da universidade defensora dos discursos de cientificidade.

Para a cientista da comunicação Cicília Maria Krohling Peruzzo (2009), os impressos alternativos constituem uma outra comunicação produzida. Foram jornais produzidos, em sua maioria, pelos movimentos sociais, a exemplo do movimento

feminista, visando a oferta de conteúdo que fomente a conscientização, democratização da informação e acesso aos meios de comunicação com foco na transformação social.

No âmbito da imprensa alternativa, a cientista da comunicação Elizabeth Cardoso (2004) classifica os jornais “Brasil Mulher” (1975-1980), “Nós Mulheres” (1976-1978), “Mulherio” (1981-1988). Recentemente, a tese da Cientista Política Viviane Gonçalves de Freitas (2017) sobre imprensa feminista ampliou o escopo dos jornais feministas, incluindo “Nzinga Informativo” (1985-1989), “Jornal do Grumin” (1989-1995) e “Jornal Fêmea” (1992-2014) como jornais alternativos feministas.

A imprensa alternativa feminista constitui as militâncias feministas. Nas narrativas destes jornais perfazendo o período entre as décadas de 1970, quando surgiram os primeiros jornais feministas no Brasil, a exemplo jornal “Brasil Mulher”, e de 2010, no âmbito da produção impressa feminista por organizações não governamentais, com o “Jornal Fêmea”, as mulheres indígenas foram posicionadas, entre visibilidade e invisibilidade.

Em “Mulherio” artigos sobre povos indígenas foram publicados a partir de 1986, provavelmente quando o movimento indígena ganhou visibilidade na grande imprensa e nos debates políticos sobre a redemocratização do Brasil e a construção da Carta Constitucional.

O jornal “Mulherio” foi editado entre os anos de 1981 e 1988, tendo as duas últimas edições recebido o nome “Nexo, Feminismo, Informação e Cultura”. Ao todo, são 42 duas edições. Longevo, foi um jornal produzido por pesquisadoras da Fundação Carlos Chagas, contando com a participação de mulheres de grupos feministas, entre eles o “Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras” e do “Nós Mulheres”. “Mulherio” possuía tiragem entre seis e dez mil exemplares, formato mini-tablóide com 24 páginas (FREITAS, 2017b; TELES, LEITE, 2013).

Com base nos editoriais, Viviane Gonçalves Freitas (2017b) afirma que “Mulherio” caracteriza-se segundo o entendimento da pluralidade das mulheres e da especificidade de suas demandas. O impresso intencionava abranger todos os problemas que afetassem as mulheres brasileiras, bem como ser um meio de comunicação informativo sobre as questões das mulheres junto aos órgãos de comunicação, grupos de mulheres e entidades culturais e acadêmicas.

Assim, a temática organização de mulheres é central em “Mulherio”, uma vez que o jornal divulgava “a existência de grupos em grandes centros urbanos, na periferia,

no interior do país, nas áreas rurais, formados por uma diversidade infinita de mulheres, era uma importante contribuição para a consolidação dos movimentos” (FREITAS, 2017b, p. 133).

Na seção “De dentro para fora”, com o artigo intitulado “Respeitando as diferenças”, o jornal “Mulherio” anunciou ao mesmo tempo um novo conselho editorial fixo e a retomada das análises dos chamados temas polêmicos de nossa vida social, sendo eles, o abandono de menores carentes, a questão do aborto em casos de fetos portadores de problemas genéticos graves e “os problemas vividos pela população indígena brasileira e pelos homossexuais – estes, discutidos por representantes dessas minorias políticas” (RESPEITANDO ..., 1986, p. 2).

Neste sentido, o artigo “Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte – Os problemas dos índios, por eles mesmo”, inaugurou, no jornal feminista “Mulherio”, as discussões sobre os problemas dos indígenas no Brasil. Nele, a autora Eliane Potiguara (1986), povo Potiguara, professora, escritora e, à época, coordenadora do projeto cultural “Os Índios contam a sua história”, da “União das Nações Indígenas” (UNI), afirmou: “Queremos, nós, conduzir os nossos destinos com nossas próprias mãos, catar os nossos cacós. Está na hora do índio descer das prateleiras dos museus e caminhar junto ao movimento popular em busca da DEMOCRACIA” (POTIGUARA, 1986, p. 17, grifos no original). Foi em torno da participação dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte e nos debates sobre a democracia e cidadania que Potiguara (1986) defendeu o reconhecimento e a presença indígena como agente político nos debates sociopolíticos daquele momento no Brasil. Neste sentido, ressaltou o papel das mulheres indígenas nas comunidades indígenas e fora delas:

A mulher indígena tem a função primordial e política de gerar o elemento novo – o filho -, transmitindo cotidianamente a cultura de seus antepassados. Cabe à mulher essa transmissão. [...] A participação política da mulher indígena é altamente valorizada dentro das comunidades e diante das constantes invasões ela tem reagido guerreiramente ao lado dos companheiros. Recentemente as mulheres Kaiapó do Sul do Pará pegaram em facões para defender suas terras contra os invasores (POTIGUARA, 1986, p. 16).

Eliane Potiguara (1986) historicizou as lutas indígenas contra o processo de colonização na América e o genocídio dos povos indígenas. Defendeu a plena capacidade jurídica dos indígenas, em detrimento do que afirmava o Código Civil de 1916, Lei nº 3.071, 1 de janeiro de 1916, que atribuía “capacidade relativa” aos

indígenas chamados neste documento art. 6, “silvícolas”. Também mostrou as ações de Marçal de Sousa, povo Guarani, que em 1983 entregou ao Papa João Paulo II documento denunciando as violências contra os indígenas. Ao final, a autora enfatizou o papel político de mulheres indígenas na resistência indígena a essas violências:

Angelo Kretã, primeiro vereador índio, também foi assassinado. Em 1985, mulheres e crianças foram espancadas, tendo suas casas violadas e queimadas no sul do Mato Grosso: Muitas e muitas arbitrariedades são cometidas contra as populações indígenas sem nem mesmo a imprensa dar a elas a devida importância.

Por que essas violências? Porque nós, mulheres e homens indígenas, queremos as nossas terras identificadas, demarcadas e homologadas. Como isso não acontece, então lutamos e reivindicamos os direitos que são nossos e históricos.

Mulheres como Ingreniê do Gorotire, Ângela Moura (da nação Tukano), Dona Marta (Kaiowá), Quitéria (Pankararé) e Inês Karajá são mulheres que vêm honrando os seus ancestrais na combatividade indígena. Outras mulheres, no seu silêncio e anonimato do dia-a-dia, vêm construindo um futuro melhor para nossos filhos (POTIGUARA, 1986, p. 17).

Naquele final da década de 1980, Eliane Potiguara atuava como uma das vozes do movimento indígena no Brasil. Ela participava das conversações de engajamento dos homens e mulheres indígenas e não indígenas em torno da causa indígena. E a escrita e divulgação de artigos, livros, cartilhas e jornal voltados à temática indígena compunha a política indígena de engajamento.

Antes do artigo de Eliane Potiguara em 1986, as referências aos povos indígenas no jornal “Mulherio” eram esparsas, dizendo respeito à divulgação do projeto “Os Índios contam sua história” da UNI e notas sobre blocos carnavalesco e coletivo feminista lésbico com nomes indígenas, alguns inspirados em povos indígenas dos Estados Unidos.

Após o escrito da autora, as menções às mulheres indígenas mostravam a presença de mulher indígena em encontros feministas nacionais e regionais, a exemplo do “Oitavo Encontro Nacional Feminista no Brasil”, em 1986, em Petrópolis, estado do Rio de Janeiro. O parto de uma mulher Bororo foi abordado no artigo “Os homens-doutores e o nascimento de um Matipu” (1986, p. 21) e as lutas dos povos indígenas por direitos foi tratada nos “A luta pela sobrevivência” (COELHO, 1987, p. 16), e “Índios” (1988).

Especificamente sobre as mulheres indígenas, “Mulherio” voltou a abordar a temática no artigo “A Índia e o olho do branco”, de Norma Telles (1987), na seção “Ensino”, e na notícia “Índias e Pílulas” (1988).

Em “A Índia e o olho do branco” Telles (1987, p. 6) afirmou que “beleza e dignidade, importância na vida da tribo, os espaços de poder e rebeldia das índias. Nada disso é retratado na maioria dos livros didáticos. Imagens estereotipadas se repetem a cada nova edição”. Com este parágrafo em destaque logo após o título, Norma Telles, feminista, antropóloga, historiadora, escritora, professora da PUC/SP e autora de várias obras refletiu acerca das representações das mulheres indígenas nos manuais didáticos.

Ao apontar as imagens sobre as indígenas nos livros didáticos, Telles (1987) evidencia os modos de construção do silêncio nestes compêndios:

Procura-se em vão, nos livros didáticos, alguma descrição consistente da vida da mulher indígena. [...] A história das nações indígenas e a história da mulher são silenciadas e só aparecem através dos grupos dominantes, os brancos colonizadores, ou o homem. [...] Quando a índia é citada, o é de passagem mas num contexto que vale a pena examinar. Ela é mencionada através do homem branco como agente passivo e anônimo da miscigenação, como objeto de uma sexualidade desenfreada e paradisíaca, pois sem nenhuma responsabilidade ou correspondência por parte do branco. [...] A figura exótica da índia, e também da escrava negra, dá o toque de erotismo nas paragens desconhecidas. [...] O conquistador mantém seu ideal e sua liberdade para seguir suas inclinações licenciosas. Os contornos dessas imagens, quando observados mais de perto, não são líricos nem inocentes. Eles mantêm o estereótipo da índia sensual, polimorfa, perversa, empobrecido pelo uso constante durante os últimos quatro séculos. Na verdade o que isto faz é reforçar os tabus sexistas e racistas. [...] Eram muitas as nações indígenas no Brasil, e muitas e diversas as posições ocupadas pelas mulheres dentro delas. Mas, de modo geral, [...] [a mulher] era em toda parte considerada provedora, educadora, enfim, um agente cultural com status próprio. [...]. Hoje, as mulheres indígenas estão conscientes de sua situação, examinam a e se engajam na luta por seus direitos. Seria desejável que os autores de manuais revissem seus pressupostos e estereótipos. [...] Poderia nos fazer perceber que a desigualdade não é uma condição obrigatória das sociedades mas sim um produto histórico e cultural passível de mudança (TELLES, 1987, p. 6).

Esta é a primeira e a única análise de uma autora feminista não indígena sobre a representação das mulheres indígenas no jornal “Mulherio”. À época, Telles havia publicado o livro “Cartografia Brasilis” (1996 [1984]), um estudo sobre a produção didática brasileira e suas representações.

Em 1987, “Mulherio” publicou a notícia intitulada “Índias e Pílulas”. Leiamos:

As mulheres da nação indígena bororo de Mato Grosso, com uma população de quase oitocentas pessoas, trocaram os anticoncepcionais extraídos de ervas pela pílula. A denúncia do coordenador regional do Conselho Indigenista Missionário – CIMI –, que afirma estar a Funai distribuindo indiscriminadamente esse tipo de anticoncepcional para controlar a natalidade. A Funai por sua vez nega que esteja adotando esse procedimento e diz que as bororos utilizam pílulas por terem uma vida sexual muito ativa e

acesso às farmácias, onde o produto pode ser adquirido sem receita médica (ÍNDIAS e pílulas, 1987, p. 21).

A notícia aborda a denúncia indigenista do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), sobre o qual abordaremos no próximo capítulo, sobre o modo de controle de natalidade das mulheres Bororo por meio de anticoncepcionais sintéticos como uma forma de extinção deste povo. O CIMI era contrário ao uso de contraceptivo por considerar uma forma de extinção do povo Bororo e acusava a FUNAI de ser favorável à utilização do medicamento.

Desde 1982, o CIMI temia o que chamou a esterilização massiva de mulheres indígenas no Brasil, dado o ocorrido no Estados Unidos, conforme denúncia do Movimento de Mulheres Indígenas dos Estados Unidos (AMERICANOS ..., 1982, p. 3). O temor dos(as) indigenistas cimiananos(as) ampliava-se com casos de práticas anticoncepcionais, informações sobre política de planejamento familiar, a qual incluía programas de contracepção, e com os relatos de distribuição de anticoncepcionais entre povos indígenas (MÃO BRANCA ..., 1982; É PROIBIDO ..., 1982).

Por sua vez, coube ao órgão indigenista oficial lançar mão da imagem colonial de indígenas como sujeitos(as) ávidos(as) por sexo e ampliação das relações interétnicas com os não indígenas como razão para o uso do fármaco sintético.

Naquele momento, o movimento feminista defendia o uso de contraceptivos como instrumento da autonomia das mulheres sobre sua sexualidade. Entretanto, fica implícito que este uso não se estendia às mulheres indígenas. Às indígenas Bororo cabia a contracepção advinda dos recursos naturais, não a produzida pelos laboratórios e políticas de Estado. A concepção e a contracepção entre os povos indígenas foram abordadas sob o prisma da negação da autonomia das sujeitas sobretudo por seu pertencimento ao grupo étnico vulnerabilizado pelas condições estruturais.

O espaço dedicado aos povos indígenas em “Mulherio” foi exíguo. Os povos indígenas foram apresentados como grupo étnico componente da pluralidade social silenciada e discriminada a reclamar reconhecimento histórico e dos direitos políticos. Neste diapasão, a autoria e as atividades políticas de uma indígena e de uma organização de mulheres indígenas representa uma forma de engajamento da minoria política indígena no enfrentamento às violações colonialistas.

2.3 Mulheres indígenas contra o racismo

Em 1993, pela primeira vez, o “Jornal Fêmea” apresentou na seção “Aconteceu” publicou um informe do Grumin, do Rio de Janeiro, sobre a mudança de endereço da sede para bairro da Tijuca da cidade carioca, bem como número telefônico. (ACONTECEU, 1993a). Na edição seguinte nº 10, informou o lançamento do segundo “Informativo Grumin” pelo grupo homônimo e apresentou as temáticas abordadas pelo grupo: conscientização, organização e liderança indígena, agentes comunitários, professores e etc. (ACONTECEU, 1993b).

O primeiro número do “Jornal Fêmea” foi publicado em fevereiro de 1992 e o último em 2014. Pertencente ao “Centro Feminista de Estudos e Assessoria” (CFEMEA), organização não-governamental de Brasília. Inicialmente, foi boletim informativo do projeto “Direitos da Mulher na Lei e na Vida” com o objetivo de informar o movimento de mulheres sobre as pautas relativas às mulheres em tramitação no Congresso Nacional. O impresso propõe realizar um trabalho de comunicação política. (FREITAS, 2017b, p. 151)

No ano de 1994, o “Jornal Fêmea” informou sobre o “Seminário Direitos Reprodutivos e Saúde da Mulher” (SEMINÁRIO EXIGE..., 1994, p. 4), realizado no Rio de Janeiro entre os dias 10 e 15 de abril de 1994. Entre as demandas ao Estado brasileiro, estava “a valorização da cultura indígena, do papel da mulher na comunidade, interação entre os agentes de saúde e os pajés, demarcação das terras indígenas e total apoio às parteiras.” A ação foi promovida pelo Grupo Mulher-Educação Indígena (Grumin), organização de mulheres indígenas fundada na década de 1980 por Eliane Potiguara e mais mulheres indígenas, sobre o GRUMIN abordarei no capítulo 4 desta tese.

O impresso “Fêmea” voltou a noticiar ações relacionando os temas saúde, mulheres indígenas e desenvolvimento com a presença de Eliane Potiguara. No Rio de Janeiro, no Museu do Índio, de 10 a 15 de abril de 1995, aconteceu o “encontro de trabalho e planejamento. O tema SAÚDE DA MULHER INDÍGENA E DESENVOLVIMENTO: UM DIREITO NOSSO será debatido por diversas entidades governamentais e não-governamentais” (MULHERES BRASILEIRAS..., 1995, p. 10. Grifo no original), realizado no Museu do Índio.

Começava a delinear no impresso uma imagem sobre o ativismo de mulheres indígenas em pauta abarcadas pelos feminismos de mulheres brancas, negras; urbanas e rurais; trabalhadoras em geral e trabalhadoras domésticas, no contexto de relações

sociais assimétricas no Brasil dos anos 1990. Na década seguinte, o jornal endossou as representações das mulheres sobre as não brancas por meio ênfase na participação das mulheres nas lutas contra o racismo. Neste sentido, a capa número 104, de 2001, intitulada “3ª Conferência Mundial contra o racismo” é emblemática. Foi a presença numérica maior de mulheres indígenas que dos homens indígenas como representantes dos povos indígenas que chamou atenção dos olhos de feministas do CFEMEA.

Figura 01 – Conferência de Durban Capa do “Jornal Fêmea”



Fonte: TERCEIRA Conferência Mundial contra o Racismo. **Jornal Fêmea**, Brasília, ano 9, n. 104, setembro 2001. Capa.

A fotografia, em preto e branco, na parte superior da capa nº 104 deste jornal apresenta um grupo de mulheres negras e mulheres não-brancas segurando uma faixa, provavelmente, em marcha. O texto à direita apresenta o contexto de construção da Conferência de Durban, África do Sul, e a compreensão da existência das “múltiplas formas de discriminação sofridas pelas mulheres.” As quatro chamadas de matérias à esquerda destacam a campanha do CFEMEA intitulada “Cidadania PositHIVa”, a participação das “Mulheres Indígenas na Conferência de Durban”, “A mulher e o direito constitucional” e convite para inscrições no “Fórum Social Mundial” 2002.

Segundo Freitas (2017b, p. 152, grifos no original), o “Jornal Fêmea” apresenta-se como porta-voz do feminismo no plural e contrahegemônico. Nestes termos, “o feminismo estampado nas páginas do *Fêmea* buscava abarcar as realidades desiguais de mulheres brancas, negras e indígenas; urbanas e rurais; trabalhadoras em geral e trabalhadoras domésticas”. As discussões sobre raça, racismo e mulheres foram incluídas no impresso a partir da edição nº 22 de 1994 com a participação do “Geledés – Instituto da Mulher Negra” com a coluna “Mulher Negra e Pequim’95 – da Informação à Ação”.

Apesar disso, ao longo dos 23 anos de publicação do jornal, esta é a primeira e a única capa do jornal “Fêmea” na qual consta os termos “mulheres indígenas”. A chamada de capa enfatiza a atuação de mulheres indígenas como representante dos “Povos Indígenas e a Terceira Conferência contra o Racismo”. E o artigo de Azelene Kaingáng afirmou: “Pela primeira vez, na história dos grandes eventos, a representação indígena era formada na maioria por mulheres. Na 3ª Conferência Mundial contra o racismo, os direitos indígenas foram defendidos a partir do olhar feminino” (TERCEIRA ..., 2001, capa).

Em análise acerca da presença das relações raciais nos estudos feministas e de gênero no Brasil, Sandra Azerêdo (1994) evidencia a parcialidade quanto às questões raciais:

O que quero chamar atenção aqui é que essa inspiração para os núcleos no Brasil é extremamente parcial: em nenhum momento as críticas ao racismo que estavam sendo feitas nos Estados Unidos ao feminismo ocidental desde pelo menos 1981 nos serviram de inspiração. Isto fica claro no desconhecimento entre *nós* das produções de mulheres de cor nos Estados Unidos – não existem traduções entre nós destas produções. Mas *a parcialidade da inspiração* aparece, sobretudo, na ausência desta discussão entre nós mesmas. Certamente, a parcialidade não é um problema em si mesma; o problema é tomá-la como representando uma totalidade que

supostamente conduziria à maior objetividade (AZERÊDO, 1994, p. 215, grifos meus).

A chamada de capa do “Jornal Fêmea” evidencia o pioneirismo da participação majoritária de mulheres indígenas na condição de representantes dos povos indígenas em um evento internacional, uma vez que até aquele começo de século, homens indígenas representavam a indianidade. Naquele momento, passados 501 anos do início da situação colonial do Brasil, o protagonismo das mulheres indígenas ainda aparece como inusitado em um jornal feminista do começo do século XXI.

O editorial nº 107 de “Fêmea”, do ano de 2001, ao fazer um balanço daquele ano, elencou entre os ganhos em relação ao movimento de mulheres “os avanços na organização dos grupos de mulheres negras e aprofundou as relações com os movimentos de mulheres indígenas e movimentos feministas” (FÊMEA, 2001, p. 2. Editorial). Em minha consulta, identifico este editorial como o primeiro do “Jornal Fêmea” a mencionar o movimento social de mulheres indígenas e os ativismos destas mulheres na “3ª Conferência Mundial Contra o Racismo”.

Para Azelene Kaingang (2001), do povo Kaingang, Socióloga e à época membro do Comitê Nacional por indicação de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (COPAIB), as representantes dos povos indígenas do Brasil que participaram da “3ª Conferência Mundial contra o Racismo” compreenderam o processo histórico de violência sofrido pelos povos indígenas como uma forma de racismo. Diante disso, reivindicaram “o reconhecimento dos governos da dívida existente para com os indígenas.”

Azelene Kaingang (2001) enfatiza que,

Quando, pela primeira vez, paramos para falar de racismo e discriminação racial, não sabíamos muito bem como conduzir. Como povos que historicamente sofreram todas as formas possíveis de discriminação racial e os efeitos devastadores dessa ideologia, nunca havíamos reservado um momento exclusivamente para tais questionamentos. Ao contrário, seguimos nossas lutas, passamos por massacres de governos, de igrejas, de fazendeiros, de exércitos etc. Em determinadas regiões, povos inteiros desapareceram fisicamente. Em outras, desapareceram culturas inteiras (KAINGANG, 2001, p. 8).

Por meio da articulação das categorias racismo, violência e povos indígenas, Azelene Kaingang denunciou as ingerências da política indigenista oficial, que vão do não cumprimento do prazo constitucional de cinco anos para demarcação de todos os territórios indígenas até a questão da tutela do Estado; evidenciou a formação de

consciência sobre racismo e discriminação racial como violências contra os povos indígenas; e, por fim, destacou a importância da Conferência de Durban e da participação das mulheres indígenas como uma conquista dos povos indígenas. Em seu discurso, mostrou as mulheres indígenas como ativistas no combate ao racismo contra os povos indígenas.

Ainda que esparsamente, o “Jornal Fêmea” mencionou a atuação de mulheres indígenas, o que revela um olhar sobre este fenômeno social dentro da defesa da visibilidade e da pluralidade das lutas das mulheres.

O editorial nº 160, de 2009, aborda a criminalização dos movimentos sociais pelo Estado. Neste, os movimentos indígenas em sua luta pela demarcação das terras são mostrados como vítimas dessa violência. Por sua vez, na matéria de capa “Criminalização dos Movimentos Sociais obstáculo para efetivação dos direitos”, mostrou este problema do ponto de vista de uma liderança mulher indígena (CRIMINALIZAÇÃO ..., 2009, p. 6).

Para Iranilde Barbosa dos Santos, Coordenadora da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), a demarcação contínua da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, obtida no Supremo Tribunal Federal, foi fruto de 32 anos de luta. Neste sentido, pondera que:

Os indígenas sempre têm que estar provando que os nossos direitos estão garantidos na Constituição, mas mesmo assim não temos os direitos respeitados, e quem mais sofre são as mulheres e crianças que são vítimas de pistoleiros que chegam disseminando morte e violência ao povoado (CRIMINALIZAÇÃO..., 2009, p. 6).

Em “Um mundo mais justo e fraterno para as mulheres indígenas” (2011), o periódico do CFEMEA apresentou as “13 diretrizes elaboradas pelo Conselho Nacional de Mulheres Indígenas” para entrega à presidenta Dilma Rousseff e demais autoridades governamentais:

- 1 – criação da subsecretaria da mulher indígena no governo federal e nomear uma mulher indígena para essa função, com autonomia financeira para desenvolver projetos sociais para os povos indígenas;
- 2 – assegurar maior representação da mulher indígena no governo, com a inclusão efetiva da mulher nas instâncias de poder, como os conselhos consultivos, ministérios e secretarias;
- 3 – assegurar a participação da mulher indígena nos processos de decisões e consultas que afetem seus interesses e demandas;
- 4 - garantir 30% de vagas a mulher indígena nas funções e concursos públicos;

- 5 – criar o programa de alimentação saudável da mulher e da criança indígena;
- 6 - garantir saúde de qualidade com a criação do “programa de atenção integral à saúde da mulher e da criança indígena”;
- 7 - demarcação e apoio a gestão territorial, política e econômica das terras indígenas;
- 8 – desenvolvimento, planejamento e implementação de projetos específicos autossustentáveis à mulher indígena;
- 9 – erradicação do analfabetismo e inclusão de programas educacionais, bem como o acesso efetivo à educação superior e cultural para as mulheres indígenas;
- 10 - políticas públicas efetivas voltadas às mulheres indígenas como a qualificação profissional, acesso universitário, cursos de informática;
- 11- criação de programas de valorização para a mulher jovem indígena e sua inserção no mercado de trabalho geração de renda e emprego às mulheres indígenas;
- 12 - criação de projetos de esporte e lazer nas comunidades indígenas para o combate a todo tipo de violência contra a mulher e a criança indígena;
- 13 – fortalecimento e estímulo a palavra da mulher indígena como fator relevante as questões familiares, comunitárias e culturais da sociedade nacional (UM MUNDO..., 2011, p. 11).

No entendimento do jornal feminista, as treze diretrizes elaboradas entorno da categoria política mulher indígena por uma entidade criada por mulheres indígenas, sobre a qual abordarei no capítulo 4, mostram o ativismo das mulheres indígenas por protagonismo, autonomia e equidade de gênero (UM MUNDO..., 2011, p. 11.).

Este jornal considera que, deste modo, “os movimentos de mulheres indígenas se afirmam como agentes de transformação, contribuindo para a construção de um mundo mais justo e fraterno” (UM MUNDO..., 2011, p. 11). Neste sentido, o impresso passou a apresentar as atividades relacionadas à 3ª Conferência de Durban e discussões sobre as desigualdades sociais na América assentadas em racismo. Neste contexto, destacou as mulheres indígenas como parte dos “grupos étnicos dominados que são atingidos de forma distinta dada a sua situação nas relações de poder na sociedade” (FAUSTINO, 2012, p. 9).

O editorial do “Jornal de Fêmea”, de 2005, sobre o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (2005), um documento orientador das políticas públicas para as mulheres, afirmou:

O Plano também não faz menção à diretriz nº 106, que requer a federalização e a punição, na forma da lei, dos crimes praticados pelos militares contra as mulheres indígenas e ribeirinhas, principalmente em áreas de fronteiras. Mesmo considerando que o estupro, o abuso sexual, e outros crimes dessa natureza já estão previstos no Código Penal Militar e que as políticas universais podem contemplá-las, a questão mereceria atenção e uma ação específica, pois as mulheres indígenas e ribeirinhas vêm constantemente

denunciando e exigindo do Estado que coíba e puna esse tipo de violência (O ENFRENTAMENTO ..., 2005, p. 7).

Considerando as 177 edições do “Jornal Fêmea” e as categorias temáticas do jornal a presença de conteúdo sobre ou de mulheres indígenas é diminuta, como também constatou Freitas (2017b). Neste espaço, as mulheres indígenas são representadas como ativistas das demandas feministas por políticas públicas de saúde, de educação e de combate à violência contra a mulher, especificando à situação de violência contra as mulheres indígenas.

2.4 Mulheres indígenas: protagonistas do “feminismo indígena”

O protagonismo de mulheres indígenas é representado em “Explosão Feminista”, obra Heloísa Buarque de Hollanda, como “feminismo da diferença”. Hollanda (2018) historiciza o feminismo da diferença no Brasil tendo como ponto de partida as lutas das mulheres nas ruas do Brasil em 2013. A “explosão feminista” que vivenciamos remete aos anos 1980, momento do surgimento do feminismo de terceira onda no qual as discussões sobre diferenças são fundantes.

Na obra, a ordenação das rubricas da diferença coloca “feminismo indígena” precedido por “feminismo negro” e sucedido por “feminismo asiático”, “transfeminismo”, “feminismo lésbico”, “feminismo radical” e “feminismo protestante”. A ordenação das rubricas contém indícios de uma perspectiva identitária racial de formação sócio-histórica do Brasil e suas emergências na contemporaneidade. Também pode aventar os interesses editoriais, dada a novidade do termo “feminismo indígena”.

Quem assina o capítulo “Feminismo Indígena – Mulheres Indígenas: Da invisibilidade à luta por direitos”, é a historiadora Marize Vieira de Oliveira, autodeclarada indígena em contexto urbano. O capítulo conta com a colaboração das mulheres indígenas Eliane Potiguara, Ivanilde Kerexu, Letícia Yawanawá, Marcia Wayne Kambeba, Neusa Kunhã Takuá, Pérpetua Tsuni Kokoma, Rita Huni Kuin e Soleane Manchineri, cujos trechos de entrevistas compõem o escrito.

A historiadora Marize Vieira de Oliveira inicia o capítulo afirmando que

Se o movimento de mulheres em contexto urbano está bem mais desenvolvido, articulado e com protagonismo nos diferentes espaços de poder, a realidade da mulher indígena nas aldeias ainda está em fase de organização. Contudo, elas já estão mostrando resistências que rompem com

o papel que culturalmente as mulheres indígenas desempenham nas aldeias (OLIVEIRA, 2018, p. 301).

Sobre o conceito de protagonismo de mulheres indígenas, Oliveira (2018) defende que as lutas das mulheres indígenas se tratam de lutas específicas por fortalecimento, direitos e respeito, sendo uma luta em pé de igualdade com os homens e uma organização principalmente das mulheres indígenas em contexto urbano.

Oliveira (2018) apresenta a declaração de Sônia Guajajara à Folha de São Paulo em 19 de setembro de 2017 publicada sob o título “Agora é que são elas” na qual lemos que:

“Existe um feminismo indígena, mas do nosso jeito. [...] Talvez esse termo não seja o mais adequado para nossa realidade. O feminismo soa radical, longe da gente. Mas temos sim buscado protagonismo dentro das aldeias e fora, nas nossas lutas, buscando visibilidade. [...] Para a gente, esse é o nosso feminismo: se empoderar e assumir o protagonismo” (GUAJAJARA, 2017 *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 302).

Apoiada nesta percepção, Oliveira (2018) defende que a atuação de mulheres indígenas se trata de um feminismo próprio das indígenas, e embora não lancem mão do termo feminismo, muito menos seja o mais adequado, fazem “feminismo indígena”. Neste sentido, compreende que, “somos dos movimentos de mulheres ou do movimento feminista, das aldeias ou do contexto urbano, todas oriundas dos povos tradicionais desta terra.” (OLIVEIRA, 2018, p. 302).

Ressalta que as mulheres indígenas em contexto urbano, como ela própria, têm maior facilidade de se envolver no movimento feminista (OLIVEIRA, 2018). No contexto das aldeias,

não posso dizer que haja um movimento feminista indígena entre as mulheres aldeadas. O que existe é um movimento de mulheres em contexto de aldeia e que uma das pautas defendidas nas várias associações de mulheres de norte a sul do país é a demarcação das terras indígenas. Outra coisa que elas apontam é que os homens devem fazer parte das reuniões das mulheres. Elas querem falar para eles o que pensam e o que reivindicam (OLIVEIRA, 2018, p. 316).

Segundo Oliveira (2018), as primeiras associações de mulheres indígenas - Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e Associação das Mulheres Indígenas de Taracá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) - datam da década de 1980, e o voto de mulheres indígenas em assembleia de lideranças indígenas data da

década de 1990. São compreendidas como provas da participação, da aceitação e da notoriedade das mulheres indígenas nas lutas cotidianas.

Reconhecendo as diferenças entre as mulheres, Oliveira (2018) defende que há mais aspectos que unem do que separam. Assim, declara que

Quero declarar aqui que não vejo as organizações feministas como instituições compartimentadas, isoladas na construção de políticas que levem a sociedade a respeitar os direitos das mulheres, sejam elas pretas, brancas, indígenas, pobres ou de classe média, mais ou menos intelectualizadas. **Eu realmente não vejo essa divisão, porque, se há de fato um movimento democrático nessa sociedade, é o espaço das mulheres feministas.** E todos os fóruns onde reuníamos instituições feministas, não me lembro de votarmos uma vez sequer: era um exercício exaustivo, reunião após reunião, nas quais debatíamos o que não era consenso até conseguir construir plataforma que contemplasse todo o segmento (OLIVEIRA, 2018, p. 314, grifos meus).

Vale salientar que o uso do termo “feminismo indígena” não é consensual entre as mulheres indígenas e suas lideranças. Em “Explosão feminista”, a entrevista com Sandra Benites, povo Guarani Nhandeva, Aldeia Porto Lindo, município de Japorã, Mato Grosso do Sul, professora e, à época, estudante do mestrado em Antropologia pela UFRJ-Museu Nacional apresenta uma compreensão sobre nomear a atuação de mulheres indígenas como feminismo indígena.

A entrevista aborda, entre outros assuntos, sobre a movimento de resistência indígena, a inexistência do termo feminismo na língua Guarani e a política das mulheres indígenas nas aldeias. Ao ser perguntada se o feminismo como o qual estabeleceu diálogos tem relação com o feminismo da década de 1960, Benites (2018) respondeu:

Eu não conheço nenhum feminismo atual, muito menos esse tipo de feminismo. Particpei do movimento de mulheres indígenas no Espírito Santo e, em 2010, das reuniões feitas pelo Fórum de Mulheres e dos eventos da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), em Vitória. Mas percebi que elas discutiam muitas pautas e acabaram não abordando quase nada da questão indígena. Eu não sabia muito bem o que era, aí eu fui, participei, mas nós não falamos quase nada (BENITES, 2018, p. 322-323).

Gisela Espinosa Damián (2011) defende que no México o “feminismo indígena” surgiu da luta das mulheres do feminismo popular e da insurreição indígena no final dos anos 1980, quando novas identidades políticas surgiram em meio aos processos de ajuste estrutural, queda do bloco socialista e fraturas políticas internas. Sendo que foi nos anos 1990 que as lutas camponesas assumiram identidades étnicas. Neste diapasão,

o movimento de mulheres indígenas impulsionou a construção de um projeto político inédito naquele país, na qual Damián (2011) nomeou feminismo indígena.

A filóloga Sarri Tiitinen-Vuorisalo (2011), doutorado em Estudos Latinoamericanos pela Universidade de Helsinki, estudou os textos de mulheres do Movimento Zapatista publicizados entre 1994 e 2009, com destaque para as “*Leyes Revolucionarias de Mujeres*”. Ao analisar sobre a relação das mulheres zapatistas com a diversidade das teorias feministas, afirma que as “*zapatistas nunca pronunciaron la palabra “feminismo” en sus discursos, ni siquiera se autodenominaban feministas*” (TIITINEN-VUORISALO, 2011, p. 253).

Tiitinen-Vuorisalo (2011) enfatiza que a atuação política das Zapatistas demandava eliminação das assimétricas entre homens e mulheres na própria comunidade. Para tal, formam redes com mulheres indígenas de outras comunidades. Em sua perspectiva, entender a construção discursiva da posição das mulheres no movimento Zapatistas em Chiapas e, além daquele território como mais importante, buscar os elementos que caracterizam a política de mulheres indígenas como “feminismo indígena”.

O debate sobre as acepções feministas entre indígenas foi abordado em “Feminismos desde Abya Yala” (2014 [2012]), da filósofa Francesca Gargallo. Ao ouvir e analisar ideias sobre feminismo de mulheres indígenas de 607 povos indígenas na América, sem a presença de povos indígenas do Brasil, compreendeu que há feminismos produzidos por indígenas, cujas práticas e teóricas entrelaçadas desafiam a ordem colonial.

Gargallo (2014 [2012], p. 117) compreende feminismo como “*un acto de rebeldia al statu quo que da pie a una teorización*”. A autora enfatiza que, nos contextos dos colonialismos internos neste continente, os pensares feministas de mulheres indígenas são contestados e excluídos dos debates feministas. Isso se dá pelas propostas de construção de um bem viver para as indígenas divergentes das proposições de igualdade universal do feminismo hegemônico. E há abordagens feministas que relacionam gênero e etnicidade que englobam alguns pensamentos de mulheres indígenas às agendas feministas de acordo com as demandas de visibilidade das sujeitas marcadas como subalternas.

A autora defende a existência do pensamento feminista indígena entre mulheres indígenas como prática e reflexão histórica e em movimento relativo aos contextos de

vida das mulheres; se em seus territórios tradicionais, se expulsas dele, se nas fronteiras ou se nas cidades, estes são, consideradas pelos coloniais, territórios não indígenas.

Em sua pesquisa identificou linhas deste pensamento agrupadas em quatro características: a primeira diz respeito ao trabalho de mulheres para favorecer a vida plena em suas comunidades que reivindicam a participação dos homens na construção deste bem viver, mas não se autodenominando feministas; a segunda característica, apresenta indígenas que não utilizam nem se reconhecem feminista e são questionadoras do feminismo construído por mulheres brancas e urbanas; a terceira característica, do grupo de pensadoras feministas indígenas, é composta por indígenas que dialogam com as feministas brancas e urbanas, especialmente quanto a visibilidade e defesa dos direitos das mulheres, reconhecendo-se ora feministas, ora em igualdade feminista; e, na última característica, estão as indígenas que se reconhecem feministas construindo um pensamento próprio enunciado como prática comunitária.

Publicada pela primeira vez em 1987, a obra “Borderlands/La frontera: a nueva mestiza” foi reeditada nos anos 1999, 2007, 2012 e 2015. Trata-se da obra de Gloria Anzaldúa, “una mujer de frontera”. Ela pôs em letras contradições, marcas, sombras do viver onde não é cômodo viver: a fronteira. “*Las fronteras se establecen para definir los lugares que son seguros e inseguros, para distinguirnos a nosotros de ellos*” (ANZALDÚA, 2015 [1987], p. 61).

Em um feminismo construído na fronteira entre o mundo chicano e o mundo da intrusão colonial como cultura dominante, Anzaldúa (2015 [1987]) propõe um pensar feminista que considera as experiências das mulheres, que assim como ela, vivem nesta fronteira como corpos marcados por violências em seus grupos de pertencimento étnico e na cultura “*extranjera*”, na construção de uma “consciência mestiça”.

A “consciência mestiça” defendida pela autora não diz respeito a invisibilidade das diferenças étnicas, das desigualdades sociais no mundo colonizado, e das violações das mulheres indígenas, como no conceito de mestiçagem de Gilberto Freyre (2006, [1933]) sobre amalgamento de culturas.

A “nova mestiça”, a exemplo da própria Anzaldúa (2015 [1987], p. 79), é “*uma tortuga: donde quiera que voy llevo “mi hogar” auestas.*”. Esta sujeita ante as imposições ser “*Enajenada de su cultura madre, “extranjera” en la cultura dominante, la mujer de color no se siente segura al interior de la vida de su propio ser.*” (ANZALDÚA, (2015 [1987], p. 78), que luta “*por su propia piel y por un pedazo de*

tierra en que parahegerse, um tierra desde donde ver el mundo” (ANZALDÚA, 2015 [1987], p. 81)

A edição de “*Borderlands/La frontera: a nueva mestiza*” publicada em 2015 pela *Universidad Nacional Autónoma de México* possui introdução escrita por Marisa Belausteguigoitia Rius. Há também uma reflexão sobre o trabalho de tradução e a biografia de Gloria Evangelina Anzaldúa produzida por Norma Elia Cantú. Ressaltam a complexidade e os deslocamentos contidos em “*Borderlands/La frontera*”.

Os termos “*frontera*”, “*atravesado*”, “*derecho a descansar*”, “*teoria encarnada*”, “*construir puentes*”, “*deslinguada*”, “*traicionadas e traduzir*” são fundamentais para situar a obra no chamado “feminismo marginal ativista”. Incitam o olhar quanto às operações de Gloria Anzaldúa (2015 [1987]) entre as ideias dos povos indígenas e a psicologia junguiana. Em especial, nos provoca pensar sobre a função da teoria na vida acadêmica e sobre o direito de teorizar desde um lugar que não é tido como tal.

Inter-relacionando categorias como classe, raça, povo, gênero, sexualidade “*desde su propia piel y desde las fronteras de nuestra nación*” Anzaldúa (2015 [1987], p. 33), convida a sentir a “*la fuerza de mi rebelión*” com toques “flores de mezquite”. Assim, o convite anzalduano volta-se à compreensão de “*las borderlands como transgressoes, aliens, extranjeros*” (ANZALDÚA, 2015 [1987], p. 61).

O pensamento de Anzaldúa inspirou as reflexões de Rosalva Aida Hernandez Castillo sobre movimento de mulheres indígenas no México nas décadas de 1980 e 1990, notadamente o Movimento de Mulheres Zapatistas. Segundo Hernandez Castillo (2001), nos espaços criados por antropólogas feministas para o protagonismo das mulheres indígenas dos movimentos sociais emergentes naquele país, permaneceu a representação das indígenas como sujeitas passivas, vítimas do patriarcado e da política econômica capitalista.

Hernandez Castillo (2001) afirma que, por sua vez, no contexto do movimento indígena do México, mulheres indígenas com distintas histórias organizativas protagonizavam o movimento indígena. Compreendendo o discurso de idealização assentado nos aspectos tidos como positivos sobre os povos indígenas como uma forma de enfrentamento ao racismo com que são tratados os povos indígenas no mundo colonial, lideranças mulheres indígenas confrontaram esta concepção que negam a existência de conflitos internos. Elas reivindicavam a historicidade e as transformações

das culturas indígenas, e rejeitavam as práticas sustentadas nesta visão idealizada por ela negar a violência que marca a trajetória das(os) indígenas em diferentes povos indígenas.

Para a antropóloga, a atuação de mulheres indígenas na demanda por políticas de gênero junto ao Estado deu-se em dupla militância entre o que nomeou “etnocentrismo feminista” e “essencialismo étnico”. É neste espaço de fronteira que Hernandez Castillo (2001) percebe um feminismo indígena pautado na construção de alianças políticas como estratégia de luta com as feministas não indígenas, e na formação de espaço de discussões sobre as exclusões sociais pelas identidades étnicas e de gênero.

Chandra Mohanty (2008), professora e socióloga de estudos de mulheres e gênero, afirma que as discussões sobre a produção acadêmica e política dos chamados “feminismos do terceiro mundo” devem abarcar concomitantemente a crítica interna dos feminismos hegemônicos e a elaboração de estratégias feministas considerando autonomia, geografia, história e cultura. Segundo a autora, em alguns escritos feministas do ocidente a “mulher de terceiro mundo” é um sujeito monolítico singular. Neste sentido, a análise da construção da ideia da “mulher de terceiro mundo” revela a colonização discursiva – por meio da apropriação e codificação da produção acadêmica e do conhecimento sobre as mulheres do terceiro mundo com o uso de categorias analíticas particulares. Tais procedimentos são necessários para evitar o risco de se fazer uma história marginalizada e guetificada entre demandas das ideologias políticas de direita e de esquerda e do feminismo como discurso pretensamente unívoco sobre as mulheridades.

Para Mohanty (2008), importa perceber os efeitos das estratégias textuais usadas por escritoras sobre as outras não ocidentais. Assim, feminismo ocidental ao assumir a cultura ocidental de classe média como norma codifica as histórias e culturas de classes trabalhadoras como o Outro. Trata-se da apropriação e colonização da complexidade constitutiva da vida das mulheres destes países. As acadêmicas de terceiro mundo que escrevem sobre suas próprias culturas utilizam as mesmas estratégias analíticas.

O debate não se encerra nesta breve exposição que apresento. Pelo contrário, as proposições das mulheres indígenas em contextos distintos na América movimentam as discussões e fazem refletir sobre as condições de produção e de legitimação dos pensares de indígenas mulheres em contexto de colonialidades do feminismo hegemônico.

2.5 Mulheres indígenas: questionadoras do patriarcado e do racismo

No contexto da política de mulheres indígenas no Brasil, estudiosas tem proposto interpretações para “feminismo indígena”. Em tela se coloca o sentido atribuído por lideranças intelectuais indígenas e não indígenas as atuações de mulheres indígenas em movimentos sociais a partir da década de 1980, e considerando a trajetória dos povos indígenas na ordem de poder colonial.

Ivânia Maria Carneiro Vieira (2017b, p. 39), Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas, em sua tese sobre a atuação de mulheres indígenas do estado do Amazonas entre os movimentos feministas e indígenas, afirma que “em duas décadas de encontros feministas na América Latina e Caribe, as indígenas foram subsumidas nas narrativas embora neles estivessem presentes.” Também observou que

No conjunto das preocupações das indígenas o *feminismo* aparece como ideia diluída nas lutas das mulheres nas organizações e nos movimentos indígenas. Não tem centralidade. Quando instadas a falar sobre feminismo ou quando situam episódios relacionando-as ao feminismo, as indígenas não recorrem a uma conduta de tendenciosidade, transmitem uma sensação de cuidado no trato do tema, de respeito mesmo quando demonstram ter dificuldade em se autoafirmarem feministas e em localizar nas lutas feministas uma pauta que as inclua sem generaliza-las. Existe uma percepção comum a essas mulheres que o modelo vigente de feminismo as oculta ou secundariza o lugar das indígenas nesse movimento. É como se mais uma vez fossem tornadas invisíveis. Esse sentimento é explicitado sem rancor, sem críticas abertas ou cobranças às feministas. As indígenas se posicionam cordial e afetivamente em relação as outras mulheres feministas, enquanto seguem em suas lutas à procura de aproximações, das elaborações de atitudes solidárias entre as mulheres e na feitura de possibilidades de abrir caminhos próprios não isolados e em experimentos de convivência intercambiáveis (VIEIRA, 2017b, p. 140-141).

Maria Luiza Silveira (2018, p. 65), Doutora em Ciências Sociais – Antropologia - pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, ao estudar sobre a atuação de Mapula enquanto a primeira mulher pajé do povo Kamaiurá e suas experiências nos movimentos indígena e feministas, observa que “longe do sentimento de pertença aos movimentos nascidos da cultura hegemônica, as mulheres indígenas buscam reorganizar os espaços físicos, sociais e culturais, pensar e construir novas formas de atuação”.

Lindomar Lili Sebastião, Doutora em Ciências Sociais – Antropologia - pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em tese que analisa a atuação política das mulheres Terena, pondera que constantemente mulheres indígenas são instadas a

responder se existe um “feminismo indígena”. Para a autora, as mulheres indígenas no Brasil não reconhecem suas demandas no feminismo hegemônico, bem como não se reconhecem como feministas nesta acepção. Sebastião (2018, p. 97-98, grifo no original) entende que “mesmo com a criação de espaços organizativos específicos, como a criação de associações para atender às demandas das mulheres, não significa que o movimento de mulheres ou as mulheres em movimentos sociais tenham se tornado agências *feministas* à moda eurocidental.” A autora observa que as mulheres indígenas, em especial as mulheres do povo Terena, ao qual pertence, constroem suas políticas partindo dos contextos vividos. Neste sentido, guardam aproximação com as práticas de construção de pensamento comunitário das mulheres Aymara e Maya-Xinca e sua epistemologia disruptivas das estruturas coloniais (SEBASTIÃO, 2018).

Elisa Urbano Ramos, mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, em sua dissertação, ao conceituar “feminismo indígena” em meio as críticas no movimento indígena, do qual faz participa como liderança indígena, ao feminismo, propõe a utilização de empréstimos do termo feminismo nas atuações de mulheres indígenas para indicar os enfrentamentos ao patriarcado enquanto sistema de poder organizador das relações entre homens e mulheres. Nesta acepção, a autora defende que,

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

Pesquisando sobre “mulheres lideranças indígenas em Pernambuco”, e considerando sua experiência como liderança indígena Pankararu, Ramos (2019, p. 80), pontua que o termo feminismo compõe o vocabulário sobretudo de indígenas acadêmicas atuantes nos grupos de mulheres não indígenas e está associado à percepção das desigualdades sociais entre homens e mulheres causadas pelo patriarcado. Neste âmbito, “vem o entendimento de como o patriarcado causou a desarmonia no interior das aldeias, na dimensão em que o colonizador se utilizava de tal conduta para perseguir os povos”.

Entre as demais lideranças mulheres indígenas, apesar de não lançar mão do termo feminismo, Ramos (2019) percebeu a compreensão de que “com a mesma altivez

que fala os homens. Como aquele corpo se coloca enquanto povo de uma maneira geral para um coletivo de questões de interesse comum” (RAMOS, 2019, p. 80), lideranças mulheres indígenas construíram a luta dos povos indígenas.

A acepção do termo “feminismo indígena” proposto nos estudos de Ramos (2019), Sebastião (2018), Silveira (2018) e Vieira (2017b), parte das observações das ações das mulheres indígenas na contemporaneidade, em especial nos movimentos sociais. O entendimento destas autoras dialoga com epistemologia do feminismo comunitário defendido por Julieta Paredes, em autodefinição – “*Mujer aymara lesbiana feminista comunitaria, poeta, cantautora, escritora y grafitera*”.

Paredes é autora de “*Hilando Fino desde el feminismo comunitario*” (2008), entre outras obras, algumas em coautoria com sujeitas do “*Mujeres Creando*”, movimento social feminista comunitário na Bolívia, fundado em 1992, sobre o qual refletiu a historiadora Gleidiane de Sousa Ferreira (2018).

As feministas comunitárias na Bolívia são movidas pelo projeto de “revolucionar o mundo a partir das mulheres, de nós com nós”. Entendem que o feminismo hegemônico atende as necessidades das mulheres que formam os grupos sociais dominantes na lógica da exploração colonial. São teorias que se converteram em hegemônicas e invisibilizadoras de outras realidades (PAREDES, 2008.) O feminismo comunitário denuncia a opressão patriarcal do colonizador homem branco e heterossexual e as relações desiguais entre homens e mulheres nas comunidades indígenas, que foram intensificadas após a intrusão colonial.

Ao defender o feminismo comunitário, nascido e gestado nos diálogos comunitários entre mulheres indígenas, como proposta política de desestabilização do feminismo hegemônico, Paredes (2008) considera fundamental reconhecer as lutas históricas das indígenas contra o patriarcado desde antes da invasão colonial.

Para ela, o próprio processo de despatriarcalização é caminho e objetivo do *bem viver*, no qual o corpo é visto não como individual, mas como corpo-comunidade. Neste processo, é fundamental o trabalho de “*Descolonizar y desneoliberalizar el género*”. Assim, Paredes (2008) defende um feminismo como prática comunitária insurgência feito mulheres consideradas como “as outras” pelo discurso colonial do feminismo hegemônico.

Conforme a cientista social Karina Bidaseca e a professora Marta Sierra (2014), ante o debate recentemente iniciado sobre existência ou não de “feminismo indígena” e

a busca de elementos que o caracterizam, é válido considerar as construções coloniais que permeiam os feminismos emergentes nos séculos XX e XXI na América Latina. Na interpretação da cientista política Sonia E. Alvarez (2009), trata-se da política de tradução e de controle dos feminismos neste continente.

O termo “feminismo indígena”, quando não utilizado para criticar as bases coloniais do feminismo hegemônico e a situação de violência imposta com a intrusão colonial no século XV aos povos dos territórios nomeados pelo colonizado como América opera como mais uma rubrica colonial, dentro da lógica opressiva da modernidade colonial (LUGONES, 2014) criadora de categorias na qual visa controlar as práticas que se apresentam como insurgentes nas colonialidades.

No Brasil, diferentemente do “feminismo negro” construído pelos movimentos de mulheres negras e de sua crítica ao feminismo de mulheres brancas, classe média e eurocentradas, o termo “feminismo indígena” não é requisitado por organizações de mulheres indígenas. No entanto, algumas lideranças mulheres indígenas reconhecem em elementos de suas políticas diálogos com o aporte do feminista comunitário e com o sentido de protagonismo das mulheres nas políticas contemporâneas defendido pelos feminismos que se colocam em tensão com a política neoliberal.

As representações do feminismo hegemônico tecidas a partir dos anos 1970 com o chamado feminismo de segunda onda, inscreve as mulheres indígenas em suas narrativas nas categorias de vítimas da colonização, minorias políticas engajadas, ativistas das políticas de gênero e de combate ao racismo e protagonista do feminismo da diferença. Esta categorização pouco apresenta as lutas travadas pelas mulheres indígenas e suas organizações.

Ante esta imagética colonial de negação à condição de sujeitas às mulheres indígenas, indígenas intelectuais e lideranças inscrevem-se nas narrativas feministas como sujeitas questionadoras da estrutura patriarcal e do racismo, que atrelados aprofundam as violações dos direitos dos povos indígenas.

Assumem a crítica ao feminismo que invisibiliza a complexidade da situação colonial a qual as indígenas atravessam com suas lutas de resistências. Constroem suas políticas como críticas as epistemologias feministas que as inferiorizam. São sujeitas nos diálogos assimétricos feministas.

CAPÍTULO III

INDÍGENAS MULHERES E IMAGENS “MATERNAS” NOS IMPRESSOS DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Este capítulo apresenta o processo de construção da representação sobre as mulheres indígenas como mãe-guerreira pelo indigenismo ligado à Igreja Católica, visando discutir a imagem sobre as indígenas em uma narrativa à contrapelo da história oficial sobre os povos indígenas e em defesa destes povos.

Entre a segunda metade da década de 1960 e o final dos anos 1980, em vários países da América Latina, a exemplo do Brasil, ditaduras militares foram impostas como governos autoritários. Conforme mostram as historiadoras Ana Maria Colling Colling (1997) e Pedro e Wolf (2010), focalizando as relações de gênero e os feminismos ao longo das ditaduras, mostram que houve resistências aos regimes autoritários protagonizadas por mulheres. O jornalista Rubens Valente (2017) e várias estudiosas com artigos no dossiê “Povos Indígenas e Ditaduras na América Latina” (BELTRÃO et al., 2018), publicado na revista Espaço Ameríndio, mediante a organização das estudiosas Jane F. Beltrão, Sergio Batista da Silva, Patrícia Melo Sampaio e Rosani de Fátima Fernandes, evidenciaram como a violência das ditaduras militares na América Latina atravessou os povos indígenas, bem como historicizam as ações de enfrentamento às violações empreendidas por estes povos.

Neste período, parcela expressiva do clero e dos(as) fiéis da Igreja Católica simpatizava ou apoiava os regimes ditatoriais na América Latina. Todavia, esse posicionamento não era unânime. Na década de 1970, padres, bispos, freiras e leigas(os) engajadas na Teologia da Libertação apresentaram pensamento e posição políticas dissidentes. No Brasil, essa dissidência fundou a Comissão Pastoral da Terra (CPT), órgão Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criado em 22 de junho de 1975, durante o Encontro de pastoral da Amazônia. Fundou também as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que se constituíram em espaços de estudos, discussões, organização social e militância.

Naquele momento, as críticas ao sistema sociopolítico vigente e a revisão das diretrizes missionárias da Igreja Católica no Brasil, em parte, possibilitaram à Igreja

Católica voltar seu olhar para aqueles que consideravam os pobres e para os injustiçados, dentre eles os povos indígenas.

Criado em 1972, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), organismo vinculado à Igreja Católica no Brasil através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), atua junto aos povos indígenas no Brasil. Desde o final da década de 1970, o CIMI desenvolve ações políticas voltadas aos povos indígenas do Brasil considerando, entre outros aspectos, a autonomia dos bispados para ações pastorais, as assembleias pastorais e as diretrizes da Igreja Católica.

Segundo o padre Mário Fioravanti (1990), em sua dissertação, a política do CIMI junto à organização do movimento social indígena pode ser vista como atividade progressista, vanguardista e revolucionária. Para antropólogo Marcos Pereira Rufino (2006), a posição ocupada pelo CIMI na configuração da Igreja Católica o torna representante desta instituição na política indigenista.

No âmbito desta orientação política, o movimento indigenista cimiano fomentou reuniões, cursos de formação, assembleias entre os indígenas, lançou jornal e revista, entre outras ações. Em sua dissertação, o historiador Sidiclei Deparis (2007) defende que a produção de jornais pelo CIMI foi fundamental na construção de perspectiva crítica sobre o indigenismo do Estado e para desconstrução do noticiário estereotipado da grande imprensa sobre as questões indígenas.

Neste contexto, o CIMI fundou e lançou impressos alternativos voltados às questões indígenas, entre eles, os jornais “Porantim” e “Mensagem”. Ambos fazem parte da política missionária do CIMI junto aos povos indígenas.

Maria Helena R. Capelato e Maria Lígia Prado (1980) afirmam que a imprensa faz parte da construção da realidade político-social, não sendo instrumento imparcial e neutro acerca da narrativa dos fatos. Partindo deste entendimento, bem como remontando ao estudo que fiz sobre “Mensagem” (SAMPAIO, 2020a), enquanto uma outra comunicação os povos indígenas, um instrumento de ação e mobilização, bem como uma contranarrativa às ideias veiculadas pela grande imprensa sobre os povos indígenas. Neste capítulo analiso os jornais do CIMI “Porantim” e “Mensagem” a respeito das representações acerca das mulheres indígenas.

3.1 Mãe, se preciso for, guerreira

Na sociedade brasileira, a representação da mulher foi construída em torno do ideal de mãe, esposa e dona de casa, sobretudo até os anos 1960, quando este modelo foi intensamente criticado. As comemorações alusivas ao “Dia das Mães” exploram cultural e economicamente este ideal. Não raro, os presentes anunciados são eletrodomésticos e demais equipamentos para a casa, vestuário, perfumaria e flores.

O artigo “MÃE, se preciso for, guerreira” publicado pelo jornal “Porantim”, nº 108, maio de 1988, parte de uma crítica à comercialização promovida em torno do “Dia das Mães” para mostrar o lugar e o papel central da mulher como mãe entre os povos indígenas. O jornal “Porantim”, por exemplo, utilizou o documento elaborado por Eliane Potiguara, à época coordenadora da União das Nações Indígenas, encaminhado à Conferência Nacional Saúde e Direitos da Mulher, em outubro de 1986, em Brasília, para defender a mulher indígena como modelo ideal de mãe no Brasil. Para Eliane Potiguara, “a mulher tem a função primordial de gerar o elemento novo, o filho, transmitindo cotidianamente a cultura de seus antepassados” (MÃE ... 1998, p. 10).

Vinte e três (23) capas do total de quatrocentas e vinte e seis (426), nº 1 em 1978 ao nº 426 em 2020, no jornal “Porantim” foram elaboradas entorno da figura de uma mulher indígena com criança. O jornal “Porantim”, na análise da jornalista Regina Vieira (2000 [1993]), que estudou o impresso cimiano, é um jornal alternativo que assume a defesa dos povos indígenas. Por meio de suas pautas o jornal contesta a política indigenista oficial; no quesito religião e missão, o jornal mostra-se independente da Igreja Católica.

Segundo Regina Vieira (2000 [1993]), no formato boletim, o impresso foi criado durante o curso de indigenismo promovido pelo CIMI em janeiro de 1978, em Manaus, estado do Amazonas. “Porantim” foi impresso em maio de 1978. Em 1989 a sede do jornal foi transferida para Brasília-DF, sede do Secretariado Nacional do CIMI. “Porantim” significa remo, arma, memória na língua do povo Sateré-Mawé. Nestes sentidos, a recente publicação deste longo jornal, o nº 426, de junho/julho de 2020, cujo editorial “Povos indígenas acionam o STF para impedir genocídio”, da Mobilização Nacional Indígena (MNI), reafirma atuação do impresso nas lutas dos povos indígenas como “remo, arma e memória”.

Em 1979 foi criado o jornal “Mensageiro” com sede em Belém, no estado do Pará. A fundação do impresso aconteceu durante a “Terceira Assembleia do Conselho

Indigenista Missionário”, Regional Norte II, realizada entre 24 e 29 de abril de 1979. Na ocasião realizada no Centro de Treinamento da Prelazia de Abaetetuba, reuniram-se as lideranças indígenas Geraldo Lod, povo Galibi; Tãgaha, povo Karipuna; Paulo Orlando, povo Palikur; Floriano Tauhe, povo Munduruku; e Francisco Hakai, povo Munduruku e onze missionários do CIMI (SAMPAIO, 2020a).

Com a coordenação editorial composta por Padre Nello, Irmã Rebeca, Raimundinha e Otávio, o jornal teve colaboração de autores(as) indígenas como Ailton Krenak e Eliane Potiguara. “Mensagem” apresenta-se como um jornal dos índios para os índios. Entre 1979 e 2012 o impresso do CIMI voltado aos povos indígenas produziu cento e noventa e seis (196) números (SAMPAIO, 2020a).

É válido ressaltar, que os impressos alternativos do CIMI foram pouco abordados em estudos sobre tipologia dos impressos alternativos. O estudo de Kucinski (1991), por exemplo, apenas mencionou o “Boletim Porantim” do CIMI como um jornal alternativo de circulação nacional, sem apresentar maiores informações.

Em “Mensagem” entre o nº 1 em 1979 e nº 196 em 2012 foram vinte e uma (21) capas foram construídas em torno de fotografias e/ou de desenhos de mulheres com crianças junto ao corpo. Estas imagens remetem a ideia de mãe nutriz e cuidadora da prole, cuja imagem foi apresentada na capa nº 11 de julho de 1981, intitulada com profecia Nambiquara acerca da destruição das moradias dos espíritos pelos colonizadores brancos.

No jornal “Porantim” a primeira capa, com a representação da mulher indígena como mãe, foi apresentada no nº 9, de julho de 1979, que abordou as violências contra o povo Parakanã.

Figura 02 – Capa nº 9, ano 1979, do jornal Porantim.



Fonte: ESTÃO matando os Parakanã: Quem? **Porantim**, Manaus, ano 2, n. 9. julho 1979. Capa.

Anos depois, a imagem da mulher indígena enquanto mãe foi destacada na capa da edição nº 75, de maio de 1985, composta pela fotografia de Mário Fioravante de mulher e criança do povo Suruí. Esta representação compôs também a capa da edição nº 236 de junho/julho de 2001 com fotografia do arquivo do CIMI de mulher e quatro crianças do povo Tikuna, fotografadas em janeiro de 1988.

Figura 03 – Capa nº 75, ano 1985, do jornal Porantim.



Fonte: A vida dos Suruí em Rondônia e a luta contra os invasores. **Porantim**, Brasília, ano 7, n. 75, maio 1985. Capa.

Entorno deste imaginário, das mulheres indígenas como mãe, foi apresentada a ideia de resistência dos povos indígenas. A partir dos anos 1990 a associação indígena mãe, resistência e tempo futuro compôs capas tanto de “Porantim”, quanto de “Mensageiro”.

Figura 04 – Capa nº 80, ano 1993, do impresso “Mensagem”.



Fonte: 1993 O futuro em nossas mãos. **Mensagem**, Belém, n. 80, mar./abr. 1993. Capa.

Figura 05 – Capa nº 236, ano 2001, do jornal “Porantim”.

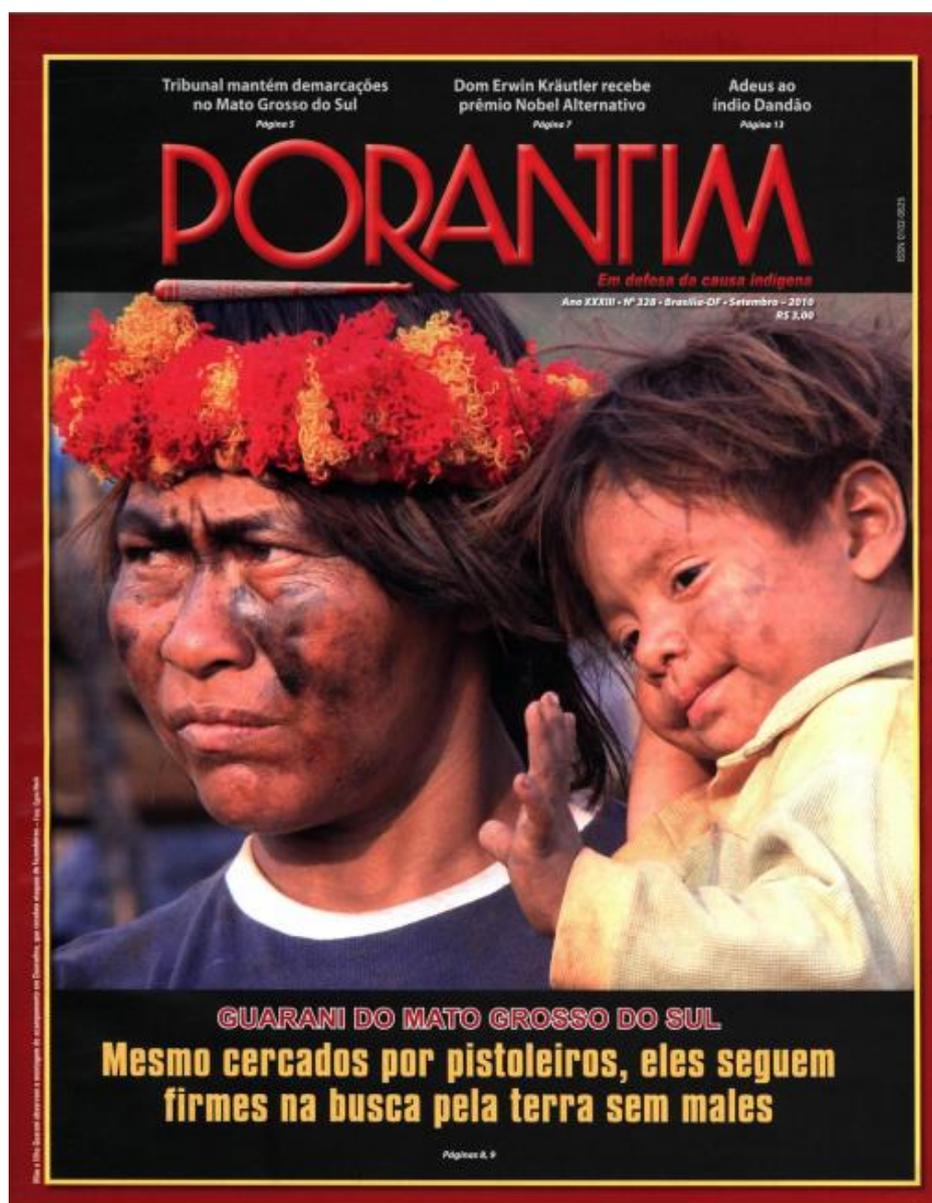


Fonte: CASO Tikuna. Justiça condena autores do genocídio. **Porantim**, Brasília, ano 23, n. 236, jun. 2001. Capa.

A chamada de capa da edição nº 75 enfatiza a luta dos Suruí em Rondônia contra os invasores de suas terras; na edição nº 236 a ênfase da capa diz respeito a condenação dos autores do genocídio ocorrido em 28 de março de 1998, conhecido como Massacre do Capacete; no qual, foram assassinados quatorze pessoas do povo Tikuna. Nas duas capas lemos sobre a luta dos povos indígenas contra essas violências.

Na capa da edição nº 328, de setembro de 2010, “Porantim” publicou fotografia de mulher do povo Guarani segurando criança no colo e enfatizou na chamada de capa para a luta do povo Guarani, no Mato Grosso do Sul, pela terra sem males e contra os pistoleiros (GUARANI..., 2010. Capa). Na foto de Egon Heck lemos “Mãe e filho observam a montagem do acampamento em Douradinha, que recebeu ataques de fazendeiros.”

Figura 06 – Capa nº 328, ano 2010, jornal Porantim.



Fonte: GUARANI do Mato Grosso do Sul. **Porantim**, Brasília, ano 33, n. 328, set. 2010. Capa.

A figura de mulheres do povo Suruí, do povo Tikuna e do povo Guarani com criança no colo, associada às chamadas de reportagem, sinalizam dois aspectos: o primeiro deles é que a violência contra os povos indígenas não cessa; o segundo aspecto é que mulheres e crianças são vítimas da violência de agentes externos ao grupo étnico. As imagens de mulheres com crianças ao peito ou próximas ao corpo foram utilizadas por “Porantim” e “Mensagem” como representação da esperança, do futuro e dos cuidados.

A edição nº 279, de outubro de 2005 de “Porantim” (SINAIS ..., 2005. Capa), elaborou a capa em torno da fotografia de uma mulher Guarani com criança relacionando à chamada de capa “Sinais de Esperança” em referência às mobilizações e comemorações da luta dos povos indígenas.

Figura 07 – Capa nº 279, ano 2005, do jornal *Porantim*.



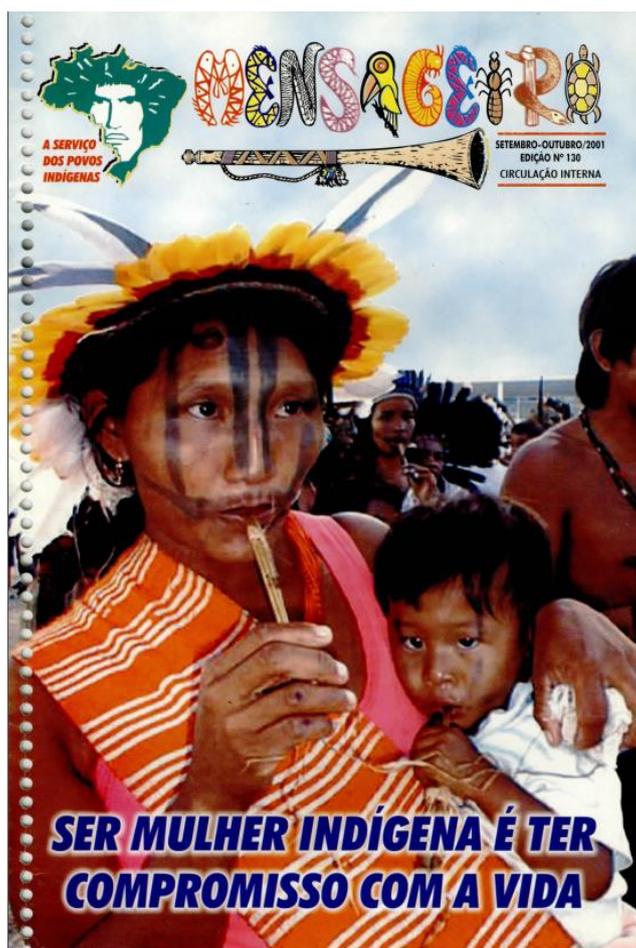
Fonte: SINAIS de esperança. *Porantim*, Brasília, ano 26, n. 279, jun. 2005. Capa.

Na ocasião do registro fotográfico, por Roberto Liebgott, foi lançado o “Ano de Sepé Tiarajú”, em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. O ato celebrou a memória do líder Guarani Sepé Tiarajú, morto por soldados portugueses no ano de 1756, no contexto da luta do povo Guarani contra a colonização de Portugal e Espanha.

Em 2001, “Mensageiro” publicou a edição nº 130, e na chamada de capa escreveu: “Ser mulher indígena é ter compromisso com a vida”. Nesta capa, uma mulher indígena, cuja informação sobre pertencimento étnico não localizei, segura uma criança (SER 2011. Capa).

Esta imagem, em primeiro plano, destaca a presença de mulheres em mobilização dos povos indígenas. Ela enseja a representação das mulheres indígenas com suas crianças como participantes das mobilizações, marchas, manifestações, celebrações religiosas, reuniões, palestras, entre outros atos, dos povos indígenas.

Figura 08 – Capa nº 130, ano 2011, revista *Mensageiro*.



Fonte: SER mulher indígena é ter compromisso com a vida. *Mensageiro*, Belém, n. 130, set./out. 2011. Capa. Foto de capa: Fernando López.

Em “Porantim”, no 2002, na capa nº 246, com fotografia de André Vasconcelos, uma mulher do povo Makuxi segura sua criança ao colo e ainda um microfone. A chamada de capa destaca o crescimento demográfico dos povos indígenas, conforme dados preliminares do Censo Populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - ano 2000. Deste modo, o impresso volta a destacar o compromisso atribuído às mulheres indígenas como mães que lutam pelos povos indígenas.

Figura 09 – Capa nº 246, ano 2002, do jornal Porantim.



Fonte: CENSO 2000 aponta crescimento da população indígena no Brasil. **Porantim**, Brasília, ano 28, n. 246, jun./jul. 2002. Capa.

Desde os primeiros números, no final da década de 1970 às mais recentes publicações, a representação da mulher indígena, como mãe protetora da vida, é central na construção da mensagem de “Porantim” e “Mensajeiro” sobre a urgência da defesa da causa indígena como defesa da vida dos povos indígenas.

3.2. As Lutadoras Históricas

Eliane Potiguara (2002) destacou que “há outras mulheres que no silêncio reconstroem suas nações”. Neste sentido, as sessões intituladas “Homenagem e Resistência Histórica” apresentam artigos acerca de homens e de mulheres enquanto lideranças de seus povos. Fen’Nó, nome Kaingang de Ana da Luz Fortes do Nascimento; Quitéria Celestina, povo Xucuru-Kariri; Izabel Maxakali, do povo Maxakali; Maninha Xucuru-Kariri, do povo Xucuru-Kariri; Jivajhãá, do povo Guaikuru, foram eleitas como lutadoras históricas por “Porantim”.

A representação da mulher indígena, como guerreira, vem sendo elaborada e atrelada à função política desempenhada por algumas mulheres nas decisões da comunidade indígena. Um exemplo desta estratégia operada nos impressos cimianos pode ser visualizada na sessão homenagem.

O historiador Clovis Antonio Brighenti assinou a homenagem a Fen’Nó, cujo registro de nascimento foi lavrado em 18 de janeiro de 1917 na Paróquia de Palmas, no estado do Paraná. Brighenti (2014) conta que Fen’Nó nasceu quando o Toldo Chimbangue era habitado apenas pelos Kaingang. Ela permaneceu às margens do rio Irani quando, em 1954, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e o Estado de Santa Catarina acordaram transferir os indígenas do Toldo Chimbangue para a Terra Indígena Xapecó.

Em 1972, Fen’Nó se recusou a sair do local indo de encontro aos interesses da colonizadora Luce e Rosa e Cia., que vendeu os últimos 100 hectares do Toldo Chimbangue. Frente a expropriação, Fen’Nó lutou pelo reconhecimento da terra e em 1985, 988 hectares foram reconhecidos como terra indígena o que proporcionou mais um acréscimo de 975 hectares em 2006 (BRIGHENTI, 2014).

Para o autor, Fen’Nó foi uma importante líder na mobilização dos povos indígenas, nos estados da região sul do Brasil, pela demarcação da terra indígena e ainda porque abriu caminhos para demarcação de terras indígenas durante a ditadura militar.

O Toldo Chimbangue foi “a primeira terra no Brasil devolvida aos indígenas depois de ter sido toda ela escrituradas em nome de terceiros. Pessoas com mentes iluminadas como Dona Ana defendiam também a indigenização e reassentamento aos agricultores” (BRIGHENTI, 2014, p. 15).

A mulher indígena guerreira é a que luta por seu povo no contexto das políticas do Estado brasileiro. Sobretudo, é a mulher que faz da própria vida instrumento da resistência do seu povo. Neste sentido, os 110 anos de vida de Fen’Nó são provas da resistência do povo Kaingang no território do Toldo Chimbangue. No contexto de enfrentamento da expropriação da terra, Fen’Nó foi transformada, nas palavras do historiador Brighenti (2014, p. 15), em uma “lenda na história indígena do oeste catarinense”. No final da vida, ela reclamava dos jovens que não compreendiam o sistema Kaingang e lamentava as novas gerações não a escutarem (BRIGHENTI, 2014).

No artigo publicado por “Porantim”, em 1988, as mulheres Kaiapó, com facão em punho lutando ao lado dos homens contra a construção da hidrelétrica na sua terra, bem como Negreniê, povo Gorotire, Inês, povo Karajá, Maria Quitéria, povo Pankararé, Ângela Matos, povo Tukano e Edna de Souza, filha de Marçal Guarani, povo Guarani foram alçadas a condição de guerreiras. Estas mulheres foram destacadas no artigo dada à participação na luta dos povos indígenas.

Nas palavras de Potiguara, “a mulher tem sido um esteio, um braço direito, e tem até reagido de forma violenta se a ocasião assim pedir” (POTIGUARA in: MÃE ... 1988, p. 10). Neste sentido, igualmente a Fen’Nó, estas mulheres indígenas foram consideradas, por “Porantim”, como guerreiras pela resistência a expropriação de suas terras.

Em 1996 a homenagem do “Porantim” foi ampliada a mais uma mulher, Izabel Maxakali. Diferentemente das demais homenagens, em que uma mulher indígena ou um homem indígena foram homenageados separadamente, nesta, Izabel Maxakali foi homenageada em conjunto com Pajé Paiô, do povo Zoró. Ambos foram apresentados pelas equipes Maxacali e Ji-Paraná do CIMI Minas Gerais e Rondônia como “dois importantes líderes de seus povos” (HOMENAGEM PAJÉ ... 2006, p. 15).

Izabel Maxakali foi apresentada pelo jornal “Porantim” como uma das mulheres mais marcantes na luta do povo Maxakali, por animar e motivar, em agosto de 2005, a retomada da terra Santa Helena. A terra indígena foi reconhecida pela FUNAI em 2006 como tradicionalmente pertencente aos Maxakali. Esta liderança foi exaltada por

transmitir às mulheres e netas os cantos Maxakali e ser mãe de Jupi, Noêmia e Sueli, três lideranças Maxakali (HOMENAGEM PAJÉ ... 2006, p. 15).

Paió, com 92 anos segundo FUNAI, e mais de 100 segundo seu povo, era líder espiritual. O mestre dos pajés foi exaltado por “Porantim” como profundo conhecedor da medicina tradicional, político e um dos mais importantes guerreiros do povo Zoró. Faleceu de consequência da malária, em Ji-Paraná, Rondônia (HOMENAGEM PAJÉ ... 2006, p. 15).

Enquanto Izabel Maxakali foi exaltada como uma liderança atuante pela retomada da terra, pela transmissão dos cantos e pela maternidade de lideranças indígenas, Pajé Paiô foi enaltecido como líder espiritual e político, tornando-o guerreiro.

Dois aspectos chamam atenção nesta homenagem conjunta: muito embora a atuação de Izabel tenha sido descrita como história de luta e determinação, os adjetivos político e guerreiro não foram empregados para ela. Os adjetivos atribuídos a lutador e guerreiro coube à Paiô.

No funcionamento da hierarquia de gênero na construção de representação sobre homens e mulheres, o homem é o sujeito político por excelência em oposição à mulher, tida como mãe e sujeito voltado aos assuntos da casa e da família, alimentado pela ótica patriarcal como espaço e assuntos apolíticos, por exemplo.

Para Segato (2012), o sistema gênero binário imposto pelo processo colonial aos sistemas de gênero do mundo-aldeia sequestra toda a política do espaço doméstico. Além disso, outrifica, marginaliza e expropria a política do espaço doméstico como um lugar ontológico e politicamente completo. A consequência disso é a violência que vitimiza as mulheres. Apesar de Izabel Maxakali não receber os adjetivos que qualificam os homens na política ocidental como lideranças, ela foi representada como liderança política na ótica do sistema hierárquico de gênero do colonizador.

A contracapa da edição nº 176, de 1995, homenageou Quitéria Celestina, povo Xucuru-Kariri, falecida em 19 de julho de 1995. “Porantim” destacou o seu trabalho como enfermeira e a atenção a saúde indígena tanto como lideranças indígenas quanto como funcionária da FUNAI (HOMENAGEM ..., 1995). O jornal denunciou a falibilidade do atendimento médico em Palmeiras dos Índios e Maceió, estado de Alagoas, à Quitéria Celestina que, acometida de catapora, foi a óbito.

Dando continuidade à expressividade de Quitéria Celestino para os povos indígenas, em especial para os Xucuru-Kariri, ressaltou que:

Em 1978/79, ela participou da campanha contra a proposta de emancipação dos índios feita por Rangel Reis, durante o governo militar. Nos últimos anos, tentava, junto com outras companheiras, criar uma organização das mulheres indígenas da região e participava das assembleias dos povos do Nordeste” (HOMENAGEM..., 1995, p. 16).

Para “Porantim”, Quitéria Celestino foi uma das “Lutadoras históricas”, devido a sua atuação na luta indígena, assim como ao exercer a liderança e, ainda, ao enfrentar a violência do processo colonial justificam a homenagem do indigenismo do CIMI.

Maninha Xukuru-Kariri, em 1996, por ocasião de seu falecimento, foi homenageada no escrito de Rosane Lacerda, ex-assessora jurídica do CIMI. A autora relata que conviveu com Maninha Xukuru-Kariri nos idos da década de 1980 e 1990 nas retomadas das terras Xukuru-Kariri e nos trabalhos da Comissão Leste-Nordeste e da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo (APOINME). Ela afirmou:

Maninha, a única mulher em meio às lideranças. Alguns falavam em mulher indígena. Maninha não falava sobre o tema, não ocupava espaço na mídia. Mas agia. Conquistou um lugar de destaque e respeito num ambiente eminentemente masculino. Oito lideranças calejadas nos duros embates da luta da terra; muitos ameaçados de morte por defenderem seus povos; todos líderes respeitados por seus povos. Manina, em meio a eles, ganhou confiança, conquistou respeito. Conquistou o respeito, como ela dizia, dos “meus parentes”, indígenas de todos os povos do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Homenagem. Adeus, grande guerreira Xukuru-Kariri (LACERDA, 1996, p. 10).

Maninha inspirou-se no pai – o pajé Antônio Celestino para lutar pela retomada das terras da Mata da Cafurna e para enfrentar a polícia, o despejo ilegal, as humilhações e ameaças a si e a comunidade e as demais violências. Características como responsabilidade, prudência, ponderação, equilíbrio, obstinação, valentia, destemor e mansidão, mas com autoridade, foram associadas a Maninha como liderança respeitada no movimento indígena (LACERDA, 1996).

De modo semelhante aos(às) líderes Xukuru-Kariri falecidos(as), entre eles(as) Quitéria Celestino, Maninha foi apresentada como uma guerreira destemida e disposta aos maiores sacrifícios, ficando junto a seu povo sob o perigo dos ataques eminente (LACERDA, 1996).

Em 2016, na sessão intitulada “Resistência Histórica”, em “Porantim”, o historiador Benedito Prezia, autor de artigos em perspectiva social-histórica do jornal, exaltou Maninha Xukuru-Kariri como grande guerreira.

Prezia (2016) argumentou em favor da historicidade do protagonismo de mulheres nas lutas indígenas:

Nas lutas indígenas nem sempre as mulheres aparecem em primeiro plano. Destacam-se, quase sempre, os homens, que se tornam os “enfrentantes” nos conflitos ou os interlocutores junto às autoridades oficiais. Entretanto, uma das figuras femininas que se destaca bastante na história recente das lutas indígenas é Etelvina Santana da Silva, mais conhecida como Maninha Xukuru-Kariri (PREZIA, 2016, Resistência Histórica, p. 16).

Remontando a momentos da luta pela terra e pelo povo Xukuru-Kariri, nos séculos XVIII, XIX e XX, Prezia (2016) apresenta Maninha dentro de uma linhagem de lideranças, na qual, especialmente na segunda metade do século XX, lutou pela retomada, reconhecimento e demarcação do território tradicional do povo Xukuru-Kariri.

No contexto das ações do movimento indígena no Nordeste, na década de 1990, Maninha Xukuru-Kariri, Etelvina Santana da Silva, nome de registro civil, atuou como “única mulher” ao lado de lideranças como Xicão e Zé de Santa, do povo Xukuru de Ororubá, Girleno do povo Xokó, Nailton e Manuelzinho do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, Jonas do povo Tupinikim e Caboquinho do povo Potiguara. Em 1994, liderou a retomada da Mata de Jibóia. No ano seguinte, foi eleita coordenadora da APOINME (PREZIA, 2016).

Para Prezia (2016), diferentemente da avaliação de Lacerda (1996), entende a participação de Maninha no movimento indígena como única mulher capaz de possibilitar e de “colocar a questão de gênero nas lutas indígenas” (PREZIA, 2016, p. 16). Em torno da atuação de Maninha Xukuru-Kariri junto ao povo Xukuru-Kariri e ao movimento indígena “Porantim” apresentou Maninha Xukuru-Kariri como mulher indígena símbolo da resistência histórica dos povos indígenas no Brasil atuante nas mobilizações indígenas desde os anos 1980.

No intuito de mostrar a presença de mulheres na história da resistência indígena, enfatizando que nela predomina os sujeitos masculinos, Prezia (2011) contou a história de Jivajhãá, uma guerreira Guaikuru. Para tal, utilizou como fonte histórica o relato de Capitãzinho a Emílio Rivasseau no livro “A vida dos índios Guaycurus” (1936). Jivajhãá caminhou por muitas horas a procura do seu marido e dos demais Guaikuru. Artista, tatuadora em sua aldeia, e esposa do cacique Joãozinho, conhecido como Capitãzinho, ela objetivava avisar do ataque planejado pelos fazendeiros de Barranco

Branco e Santo Antônio e pelo destacamento militar de Corumbá contra as Aldeias Tigre e Morro de Niutaque (PREZIA, 2011, p. 16).

Após ser avisada por um Guaikuru que trabalhava em Santo Antônio, Jivajhãá instruiu seu povo a esconder-se na mata. Em seguida, foi procurar os demais Guaikuru, levando alguns provimentos e enfrentando as adversidades do território. Quando os militares chegaram às aldeias encontraram-nas vazias. Eles queimaram as casas e destruíram tudo em volta. O povo Guaikuru não voltou para as antigas aldeias, construíram outras aldeias, Tuiuí e Aldeia Grande (PREZIA, 2011, p. 16).

Para Prezias (2011), Jivajhãá junta-se às mulheres indígenas que lideraram combates ou interferiram em negociações, a exemplo da presença de mulheres na guerra dos Potiguara no século XVI e na resistência a conquista do Amazonas no século XVII. Nesta narrativa, Jivajhãá foi apresentada como símbolo da resistência indígena do povo Guikuru por proteger seu povo da violência promovida por fazendeiros e pelo governo do Brasil no contexto da política assimilacionista nas regiões de fronteira, no começo do século XX. A guerreira Guaikuru é a representação da resistência de mulheres indígenas. Elizabeth Amarante, vice-presidente do CIMI em 1994, diz que as mulheres carregam em si a ideia expressa pela frase de Eduardo Galeano: “Ressuscitaremos, ainda que isso nos custe a vida!”. As mulheres indígenas como lideranças testemunham “uma resistência que se mantém viva no dia a dia, clamando por justiça, exigindo respeito e cumprimento da Constituição que lhes garantem a terra e a autonomia” (AMARANTE, 1994, p. 11).

Para Amarante, dado a abertura Década dos Povos Indígenas (1995-2005) pela Organização das Nações Unidas, “é o momento de consciência e organização de cada povo, dentro do seu contexto nacional, e também a hora da solidariedade internacional”. Neste contexto, a autora defendeu a representação ideal das lideranças mulheres indígenas

Testemunhas assim atestam que as mulheres indígenas exercem seu papel nesse momento histórico. Sejam elas aplaudidas mundialmente, ou líderes cujos nomes nos são desconhecidos, o fato é que em cada povo e em cada situação concreta, na luta pela saúde de seus filhos, nas escolas, na sobrevivência diária das aldeias, sua consciência política vem sendo marcante (AMARANTE, 1994, p. 11).

Conforme palavras de Menchú no encontro ecumênico com bispos e pastores em São Paulo, citadas por Amarante: “Me tocou nascer no silêncio e mais tarde gritar em

campo internacional” (AMARANTE, 1994, p. 11). Assim, as mulheres Maninha Xukuru Kariri, no Brasil, e Rigoberta Menchú, na Guatemala, foram representados por “Porantim” como exemplos desta resistência.

Tendo em tela este modelo ideal de liderança mulheres indígena na luta de mulheres indígenas na América Latina por seus territórios, as mulheres indígenas foram representadas em “Porantim” como sujeitas da lutas de resistência dos povos indígenas ao longo dos colonialismos. Foram representadas como lutadoras históricas.

3.3 As Caciques e as Cacicás

Na representação cimianiana das lutadoras histórica, a combatividade das mulheres indígenas, consideradas guerreiras, mostra-se nas lutas de resistências empreendidas por elas juntos aos homens indígenas no passado e no presente. Nesta luta, o impresso destacou as cacicás, que no presente atuam em favor dos povos que lideram.

O maior número de mulheres indígenas, entrevistadas por “Porantim”, indica o investimento cimiano em visibilizar as ações de mulheres indígenas na luta pela demarcação de terra e contra a violação dos direitos dos povos indígenas. Com anúncio nas chamadas de capas, especialmente a partir das edições do século XXI, cacicás e jovens lideranças foram apresentadas em “Porantim”.

As apresentações das cacicás Damiana, dos povos Guarani e Kaiowá, e Hilda Bezerra, do povo Pankararu, evidenciam a preponderância do tema luta pela terra nas entrevistas com as duas líderes políticas.

Ao apresentar Hilda Bezerra Barros, conhecida por cacique Hilda, conforme frisou, Manuela Schillaci (2012), CIMI Regional Nordeste, escreveu:

Hilda Bezerra Barros, ou cacique Hilda, nasceu Terra Indígena Entre Serras, em Petrolândia, sertão de Pernambuco, aldeia Serrinha, há 73 anos. Como cacique de seu povo protagonizou uma das mais emblemáticas lutas pela retomada de terras tradicionais na história recente do movimento indígena. Liderando 100 indígenas, abriu, em 1978, uma picada pra dentro de 8.100 hectares de terras, enfrentando a ira de fazendeiros e pistoleiros” (SCHILLACI, 2012, p. 14).

Por sua vez, Patricia Bonilha (2015), da Assessoria de Comunicação, com tradução de Élon Canateiro Gomes, do povo Guarani e Kaiowá, apresentou a cacica Damiana:

Uma inabalável convicção marca o olhar e cada gesto desta mulher miúda. Miúda mesmo. A cacica Damiana Cavanha tem menos de 1,4m de altura. No entanto, é fácil perceber que ocupa um espaço muito maior que o de seu corpo físico. Ela explica que seu nome indígena Ckunha Apyka Rendy'i significa "menina do banquinho iluminado", sendo o banquinho era o lugar onde o antigo Ñanderu sentava para conversar com os indígenas. Rezadeira e líder espiritual, ela também é a liderança política do povo Guarani-Kaiowá na comunidade de Apyka'i, localizada às margens da BR-436, que liga Dourados a Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul (BONILHA, 2015, p. 4).

Em dois contextos políticos diferentes da trajetória histórica dos povos indígenas, a retomada da terra indígena é apresentada por meio da história de vida de mulheres indígenas atuando como cacique e cacica. São as lutas de duas mulheres indígenas ligadas pela trajetória das lutas indígenas de defesa da terra de ocupação tradicional indígena.

Hilda Pankararu, como é conhecida no movimento indígena e indigenista, foi apresentada como uma líder política com expressivo significado social e histórico, tanto para o povo Pankararu, quanto para os demais povos indígenas. Ela atuou na retomada de terras tradicionais do povo Pankararu ante a violência dos fazendeiros e seus pistoleiros.

A cacica Damiana foi apresentada, primeiro, como rezadeira e líder espiritual, em seguida, como liderança política entre os Guarani e Kaiowá. Enquanto o protagonismo de Hilda Pankararu é tido como acontecimento do passado recente do movimento indígena, a liderança de Damiana é tomada como acontecimento do tempo presente. Assim, "Porantim" representa na figura de mulheres o passado e o presente do protagonismo de mulheres indígenas nas retomadas das terras tradicionais indígenas.

Cacique Hilda assume a nomenclatura para sua atuação no masculino "cacique" como indicativo de liderança em seu grupo de modo semelhante ao cacicado indígena exercido por homens indígenas. A Cacica Damiana flexiona o substantivo cacique no gênero da língua portuguesa que indica mulher e utiliza a terminologia "cacica", marcando sua liderança entre os povos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul como ação de indígena mulher.

No contexto do povo Temb -Tenetehara, a líder Maria Francisca utiliza a terminologia “capitoa” conotativo da chefia indígena exercida por mulheres. Assim, Maria Francisca   a capitoa dos Temb  Tenetehara (SILVA, 2017a).

Na estratégia cimiana de constru o da visibilidade das mulheres indígenas na condi o de caciques/cacicas, algumas características pessoais são ressaltadas. Na apresenta o feita por Patrícia Bonilha acerca da cacica Eunice Antunes, afirma:

A suavidade de seu nome indígena Kerexu Yxapyry, que significa “uma gosta de orvalho”, expressa bem duas qualidades facilmente perceptíveis de sua personalidade, a delicadeza e a timidez. Por outro lado, após alguns minutos de conversa uma notória particularidade de Eunice Antunes se revela: a sua força e determina o. Primeira mulher eleita cacica na Terra Indígena (TI) Morro dos Cavalos, localizada no município de Palhoça (SC), a apenas 20 km de Florianópolis, ela foi constantemente ameaçada enquanto ocupou por quatro anos a liderança política de seu povo, os Mbya Guarani. Aos 36 anos, com dois filhos, Rayanna, de 15, e, Kara , de 10, Eunice   professora e coordenadora da escola indígena Itapy, de sua comunidade e segue resoluta na missão de lutar junto com seu povo para que tenham de volta, definitivamente, a terra tradicional de seus ancestrais (BONILHA, 2016, p. 4).

Para Bonilha (2016), a delicadeza e a timidez que   percebida na aparência de Eunice Antunes, a primeira cacica na Terra Indígena Morro dos Cavalos, não explicam a representa o política desta mulher indígena sobre esta liderança. O que fundamenta a explica o da entrevistadora para a escolha de Eunice como cacica   a força e a determina o. Estas características são representativas da trajetória política da mãe, professora, coordenadora da escola indígena Itapu e cacica Mbya Guarani Eunice Antunes.

A antropóloga Francine Pereira Rebelo (2015) analisou as trajetórias da cacica Eunice Antunes e da cacica Arminda Ribeiro, ambas do povo Guarani Mb ya. Em sua percep o a forma o destas lideranças como cacica d -se no processo de luta pelas terras Guarani Mb ya em Santa Catarina. Esta atua o remonta ao exercício de líderes mulheres do povo Guarani Mb ya de longa data. A cacica Arminda assumiu a liderança de seu povo como cacica em 2002; a cacica Yxapyry assumiu a liderança em 2012, esta passou a apresentar-se pelo nome “Cacica Yxapyry” em 2014 em seu perfil na rede social on-line.

No contexto de atua o de mulheres indígenas na luta pela demarca o das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença, Bahia, as lideranças mulheres utilizam o termo “cacique”. Para Sirl ndia S. Santana (2015), que analisou a constru o da política

de mulheres caciques, as eleitas conjugam ações na educação escolar e na saúde com as demandas fundiárias e demais problemas das comunidades, na política indígena. Um exemplo desta trajetória é a Cacique Maria Valdelice Amaral, a primeira Cacique do povo Tupinambá, eleita cacique em 1999.

Aos olhos cimianos a autoridade na liderança de seu povo transforma uma mulher indígena em uma cacica, cacique, uma guerreira:

Ela é pequenininha, fala baixo e tem um jeito bastante calmo. Quem conhece Maria Leusa Kaba Munduruku, no entanto, sabe que por trás daquela aparência existe uma guerreira de autoridade inquestionável. Uma das principais lideranças de um dos povos mais temidos da Amazônia e respeitado por sua tradição guerreira (os Munduruku são conhecidos como os “cortadores de cabeça”), com apenas 29 anos, Leusa, mãe de cinco filhos e professora, tem a missão de coordenar a resistência de seu povo (cujas população ultrapassa 13 mil indígenas) contra interferências dos pariwat (não indígenas) no modo de vida de seu povo. As principais guerras travadas atualmente são contra as violações de direitos de seu povo, materializadas especialmente na construção de usinas hidrelétricas no Rio Tapajós, no garimpo e na extração de madeira e de outros bens comuns do território sagrado ancestral e pela demarcação da Terra Indígena Sawre Maybu (Daje Kapap’ Eipi, na língua nativa, falada por todo o povo Munduruku). Nesta entrevista ao Porantim, concedida com sua bebê de 4 meses, incrivelmente tranquila, Ana Vitória, em seu colo, ela nos conta sobre os desafios impostos ao seu povo, seus próprios desafios, a importância do processo pedagógico, o Mbourebã, para o empoderamento dos Munduruku, a necessidade das mulheres participarem dos processos políticos, dentre outros assuntos (BONILHA, 2016, p. 6).

Maria Leusa Kaba Munduruku é liderança mulher do povo Munduruku. Para o jornal cimiano, ela representa a força das mulheres indígenas jovens na luta dos povos indígenas. Seja para as cacicas com larga trajetória de atuação política, seja para as mulheres iniciando a ação política de lideranças de seus povos, a representação das mulheres indígenas como guerreira foi elaborada pelo jornal cimiano entorno das características força e determinação. São valores associados à autoridade, tidos pelo CIMI como fundamentais para liderar a resistência dos povos indígenas na situação colonial.

3.4. As indígenas nas Assembleias Indígenas

A cientista social Maria Helena Ortolan Matos (1997, p. 214), com quem concordo, considera as assembleias indígenas como “um processo de formação de nova tradição entre os povos indígenas, fundada a partir de uma consciência coletiva da

situação do contato. Elas serviram para socializar os índios na nova comunidade política criada com o movimento pan-indígena.”

Em 1974, no município de Diamantino, estado de Mato Grosso, foi realizada a primeira assembleia nacional de líderes indígenas com apoio do CIMI. De acordo com João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (2006), o CIMI apoiou a realização de 16 assembleias nacionais de povos indígenas, entre os anos de 1974 e 1983.

No âmbito das Assembleias Indígenas a partir dos anos 1970, o jornal “Mensageiro” publicou na edição nº 3, de fevereiro de 1980, a notícia intitulada “As mulheres também fazem Assembleia!” (AS MULHERES..., 1980, p. 15). No mesmo ano, em agosto, “Porantim”, na edição nº 21, publicou as notícias “A luta das mulheres indígenas por terra e autodeterminação” (1980, p. 4) e “Mulher terena quer luta para impedir extinção dos Kadiweu” (1980, p. 4). Iniciava, assim, a visibilidade da participação das mulheres indígenas no movimento indígena nestes dois impressos.

A notícia “As mulheres também fazem Assembleia” do jornal “Mensageiro” informou a respeito da assembleia realizada por mulheres de Curipi e de Urucaúá, na bacia do rio Uaçá e à margem do rio Oiapoque, estado do Amapá, fronteira com a Guiana Francesa, no final do ano de 1979. Depoimentos de nove mulheres, Alzira Correia, Cristina dos Santos, Catarina, Eliete, Maria Martilina e Maria Clea dos Santos, pertencentes ao povo Karipuna; e Nazaré, Hilda Ioiô e Raimunda, do povo Palikur. Quatro assuntos foram abordados: 1. Comunidade e Trabalho; 2. Reunião de mulheres e seu papel na comunidade; 3. Relacionamentos conjugais; 4. A participação dos homens na reunião das mulheres (AS MULHERES..., 1980, p. 15).

Ao ser ouvida pela equipe “Mensageiro”, Cristina dos Santos, povo Karipuna, aldeia Açaizal no Curipi, afirmou: “Nós vimos do Açaizal assistir a reunião do pessoal. Gostei da reunião. É a primeira vez que assisto reunião só de mulheres. Acho importante as mulheres reunirem-se para ver como podem ajudar na comunidade” (AS MULHERES..., 1980, p. 16). Por sua vez, Raimunda, povo Palikur, Vila Palikur, Rio Urucaúá, disse:

Nós aqui reunidas falamos que as ideias do índio Palikur é mais importante que as do civilizado porque o civilizado tem de fato são sabido mas certo ponto onde eles erram muito. Temos que viver com nosso marido. As vezes alguém muda de ideia e acha que nosso marido não presta mais que achamos que o creolo do lado francês é melhor que nosso marido mas é onde erramos muito. [...] (AS MULHERES..., 1980, p. 16).

O processo organizativo dos povos indígenas vem sendo estudado por antropólogos(os), historiadoras(es), entre outras acadêmicas e atuantes nos campos indigenistas. Especificamente em relação aos povos do rio Uaçá, a antropóloga Lux Vidal (1999, p. 30) afirmou “trata-se de um processo muito dinâmico, mediado, em nível prático, pelas Assembléias gerais dos índios do Oiapoque”.

Segundo a Vidal (1999), anualmente realizava-se uma Assembleia chamada de "interna", com participação dos não-índios restrita a convites, e, a cada dois anos, fazia-se uma Assembleia geral aberta e articulada com e para o exterior. Nesta organização social, mulheres Palikur, Karipuna e Galibi realizaram assembleias específicas de mulheres articuladas com e para o exterior, bem como para seu interior, ensejando presença nas mobilizações dos povos indígenas na década 1970.

“Porantim” noticiou sobre a “Assembleia Indígena” realizada entre os dias 10 e 12 de dezembro de 1980, na aldeia Simão, rio Andirá, município de Barreirinha, estado do Amazonas. Apresentou trechos dos discursos de Roberto Ferreira, capitão Sateré, e das lideranças Álvaro Tukano, Paulo Tikuna, Alexandre Wapixana, Floriano Munduruku, Manduca Kanamary, Edvaldo Apurinã, Avelino Karipuna. Eles trataram sobre os problemas enfrentados pelos povos indígenas, bem como discutiram sobre a questão da construção da identidade indígena sob o crivo da seguinte legenda: “As mulheres indígenas se fizeram presente na Assembleia” (IDENTIDADE ... 1981, p. 11).

Em uma das cinco fotografias que compõe a reportagem, “Porantim” escreveu a seguinte legenda “As mulheres indígenas se fizeram presente na Assembleia” (IDENTIDADE ... 1981, p. 11), destacando a presença de mulheres indígenas na Assembleia.

Figura 10 – “As mulheres indígenas se fizeram presente na Assembleia”

Janeiro-Fevereiro de 81 Porantim Página 11

INDIO ESTÁ NO SANGUE

o nome dele é Merje, polonês. Esse fazendeiro quis uma autorização para construir uma estrada, passando a nossa área. Quando chegou em Belém fe de Posto disse que eu não poderia viajar porque gado da FUNAI não está autorizando. "Você, que tem que assinar um termo de responsabilidade disso, "eu assino". Muita gente na minha comunidade pensa que posseiros e fazendeiros só vão sair se ar. Eu, como responsável, digo não - nós não oportunidade de pegar o grande, a culpa tá no l, no fazendeiro. Os pequenos estão lutando pra viver, depois que nós realizar o problema do grande vamos partir para o pequeno. Quando digo todo mundo concorda.

PONTE QUEIMADA

Quando foi no dia 2 de setembro desse ano (80) cutimos nosso problema. Ai eu achei uma decisão. Nós vamos fazer o seguinte: a FUNAI só indo, até hoje só promessas. O que nós faz? destruir aquela ponte que dá acesso a nossa tra ir pela mata não dá, porque é transpassada de os podia haver algum conflito. Vamos fretar um e vamos pela estrada. Nós tínhamos levado uma erra. Lá tinha dois policiais. Eu falei, "nós vamos uma visita, um trabalho, esse trabalho é comonós vamos destruir essa ponte". "Cadê a ordem e de Posto?" "Nós não precisa de ordem, isso é a comunitário, não depende da FUNAI (palmas emblema indígena). Por infelicidade aperta a z e nós não pode mais trabalhar. Ai um disse, notar fogo. E nós colocamos fogo. Depois, o to chegou e falou comigo agradeceu e disse: vestrutir a ponte que foi reconstruída. Chegamos lá, ado derrubou a ponte. De volta a aldeia ele di pessoal não vou prometer, mas o que está posfaço. Eu sou empregado da FUNAI, ganho muito. Quando a ponte estiver construída manda que eu venho destruir novamente. Então, o pestruturaram a ponte, a gente mandou avisar e não w até o dia que viajei pra cá (risos)".

REAGIR FIRME

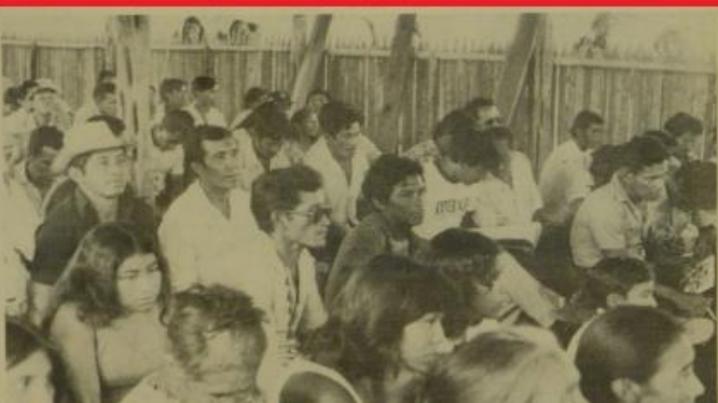
os-iranhã - "A nossa cultura já foi perdida 90 por a para os Sateeté é mais uma identidade quando sendo fala a própria língua. Por que o índio tem proibido de sair de sua região? Eu acredito que em que ser livre, ele não pode ser proibido de seu território. Ele tem a sua autonomia muito essa autonomia não seja respeitada. Em razão cação que a FUNAI está fazendo contra o lntas vezes nós temos que ser agressivos, não le agredir para não ser agredido. A FUNAI ra cumprir a lei, mas os seus administradores o o índio. Toda a verba deveria ser aplicada na ção de nossas terras. Demarcasse e entregasse ento definitivo. Quero deixar um lembrete para em sempre o branco é culpado por todos os a e esfacelamento dos índios, e sim, os Lati e os Capitalistas, esses são os culpados. Só se na casa com a devida permissão, se os capita em tudo isso contra nós é porque há uma per os responsáveis pelos indígenas. Temos que me sem dar um passo pra trás. Muitas vezes e ser mal criados com o Delegado, com o nos do Pará. Se nós não tentarmos salvar o que ta de nós, vamos ficar servindo de bôia-fria vi no sul. A nossa mão de obra barata vai ser usada se nós não temos a quem recorrer. A vem tentando a emancipação do índio e acha quando o índio se transforma em produtor que assim é mais um pouco da carga que sai de us costas, sai da sua responsabilidade. Os funsão os instrumentos do governo para a destrui do índio, para o extermínio da sua liberdade.

UNI FARÁ JUSTIÇA

tas regiões onde existe um chefe de Posto é a egruça para os índios. Quando um chefe de a muito tempo numa área indígena é porque aleio com as opiniões dos superiores. Porque e ele vier atender as reivindicações dos índios, lo que os índios necessitam, vai de encontro opiniões dos superiores, então ele é tirado, albeite. Meus irmãos, vejam o que acontece les nossos grandes heróis que, quando defen sa causa, são mortos e aí fica no esqueciamento, como é o caso do Pankararé, do

Kaingang, do Juma, do Simão Bororo e do Pe. Rodolfo. Quantos desses elementos criminosos estão punidos pela lei? E porque é que esses elementos vivem sarcasticamente zombando na nossa frente? Porque isso, eu acredito, é uma afronta para a dignidade humana, uma injustiça e que essa injustiça terá que ser corrigida por nós. Estamos criando um reforço de mãos dadas para subir mais um degrau na nossa luta. Está sendo criado uma entidade de apoio ao índio, a União das Nações Indígenas e que será dirigida pelos próprios índios. Segundo o Estatuto da UNI a sua intenção é a Autodeterminação e a demarcação de todas as áreas indígenas.

A UNI depende unicamente do próprio índio, temos que apoiá-la, temos que ser fiéis pra corrigir os erros que acontecerem na UNI. Se está acontecendo alguma coisa errada, não precisa ser diretor nem nada, basta que seja índio."



As mulheres indígenas se fizeram presente na Assembleia.



Os líderes indígenas quando discutiam forma e conteúdo do documento final.



Tuxava Agostinho dos Apurinã (de olhos) teve uma participação marcante.

Fonte: IDENTIDADE do Índio. Porantim, Manaus, ano 3, n. 26, jan./fev. 1981. p. 11.

Em seguida, informou sobre a “Primeira Assembleia Indígena do Nordeste”, realizada entre os dias 13 e 16 de março de 1982, em Garanhuns, no estado do Pernambuco. A atividade contou com presença de “31 líderes indígenas do Nordeste”. (ASSEMBLEIA INDÍGENA, 1981).

Mais uma vez a presença das mulheres indígenas foi informada na legenda de uma das três fotografias: “Uma mãe Pankararu durante a Assembleia” (ASSEMBLEIA INDÍGENA, 1981, p. 4).

Figura 11 – “Uma mãe Pankararu durante a Assembleia”

PÁGINA 4 PORANTIM ABRIL DE 81

ASSEMBLEIA INDÍGENA

Em Garanhuns

Funcionários do Latifúndio Atacam Povos Indígenas

Perseguidos pelo braço armado dos fazendeiros e grileiros que a Polícia estadual, os Kapinawá e Waçu protestam contra a invasão de suas terras. A 1ª Assembleia Indígena do Nordeste se transformou numa campainha afirmadora da identidade indígena que o Governo prontamente procura ignorar. Nos dias 13 a 16 de março, 31 líderes indígenas do Nordeste estiveram reunidos na cidade de Garanhuns, Pernambuco, para debater assuntos de seus interesses.

Estiveram representados dos Potiguara (PE), Kakaró-Karó (AL), Xokó-Karó (AL), Waçu (AL), Xokó (SE), Pankararu (AL) e PE), Kapinawá (PE) que fizeram um documento final denunciando a situação crítica dos povos indígenas no Nordeste, castigado pela seca.

DOCUMENTO DENÚNCIA

Perdimos as nossas terras embora que tenhamos o merecimento sobre elas não temos a posse e o direito.

Demonstramos parcialmente o nosso sofrimento ao público, ao Sr. Delegado da FUNAI e ao Sr. Presidente.

A noção Truká entre os anos de 1979 e 1980, sofreu nas mãos do Sr. Espalido Andrade, diretor da SEMEMPE (Secretaria de Minas e Sementes de Pernambuco, órgão estadual. Ver PORANTIM nº 24). Quando este mandou destruir a taxa com migalhas de pão. A população sofreu grandes prejuízos, porém nunca houve nenhuma indenização e nem sequer a FUNAI compareceu para solucionar o problema.

Os Kapinawá desde 1930 vem sendo perseguido pelos policiais e por isso a tribu vive espalhada na região. Os senhores Zuta Tavares e Ernesto Pedro Bezerra, constituídos com o Dr. Romero Costa Maranhão tentam a qualquer custo apreender os terrenos arrendados, tendo sido uma cerca dentro da área indígena. Nem por isso a FUNAI vê, mas sabe que os habitantes são indígenas.

Os Pankararu solicitam a FUNAI que retire os funcionários do Posto, pois através de desmembramento para a nação. Se o chefe Suara Perillo dos Santos e a senhora Celestina foram alijados, vamos ler para entre nós. Pedimos também que a FUNAI tome providências sobre as nossas terras invadidas.

Os Waçu pedem as terras. O grileiro Amaro Batista soma a terra indígena e os policiais não como se fosse funcionários, pois ajudam o grileiro a aumentar o terreno. A FUNAI não quer reconhecer a tribo como Nação Indígena. Mas a tribo possui o posto do SPI (Serviço de Proteção ao Índio, já extinto) e do tempo do imperador Dom Pedro II. Em vista disso, os líderes presentes na Assembleia exigem da FUNAI para que seja mais presente na função que exerce e que reconheça a identidade indígena e demarque as terras de cada nação.

Os Xokó estão com suas cercadas povoadas pela família Brito que impedem a entrada com cerca. Pedimos a providência da FUNAI para esta triste situação.

Levamos também a opinião pública e ao Presidente da FUNAI, Sr. Corneio João Carlos, Netto da Veiga, de que somos contra a estadiação e contra os projetos de demarcação das terras indígenas pelas comissões governamentais do Projeto Roraima, pois estes são inócuos e servem de não-do-obra para as mãos da FUNAI.

Pedimos ao Sr. Corneio que respeite o Estatuto do Índio e que leia e entenda a Lei 6001 de 1912/1971.

Garanhuns, 16 de março de 1981.

Assinam todos os caciques

Índios Potiguara



Os Pankararu reafirmam sua identidade durante o 1º dia da Assembleia. (Foto: Christian Loretz)



Uma mãe Pankararu durante a Assembleia. (Foto: Christian Loretz)

Kapinawá Enfrenta grilagem apoiada pela Polícia



Rifle apreendido na Assembleia apreensão do grileiro Zuta. Foi entregue ao SSP. (Foto: Christian Loretz)

Um possante rifle automático, de fabricação norte-americana, constitui a prova material mais evidente da violência latifundiária que se abate sobre os povos indígenas no Nordeste. A arma foi apreendida no dia 3 de março deste ano pelos Kapinawá que moram no Sítio Mina Grande, município de Baique, Pernambuco. Esta área é habitada cobrada pelo grileiro Zuta Tavares que, por sua vez, se encontra a serviço do Dr. Romero Costa Maranhão.

A violência impõe no Sítio Mina Grande, sendo utilizados os métodos da coação bruta a fim de expulsar os Kapinawá dessas terras, inclusive com a ajuda da Polícia.

A Comissão de Justiça e Paz de Araruama de Olinda e Recife recebeu dos indígenas o terminal rifle que foi encaminhado aos canais competentes, ou seja, ao Secretário de Segurança do Estado de Pernambuco. A carta da comissão afirma que desde modo se comprova "a violência que se pratica na localidade de Mina Grande contra os pacíficos posseiros-índios Kapinawá". É exigido que o Secretário use "todo o rigor" na aplicação das medidas necessárias ao caso.



Zuta Tavares, grileiro da terra Kapinawá - Baique-PE (Foto: Christian Loretz)

GRILAGEM

Há alguns anos o grileiro Zuta Tavares acompanhado de jagunços, invadiu parte da área indígena, destruindo casas, queimando roças, derrubando cercas. Ante a violência os índios recusaram e hoje o grileiro vive como dono da terra grilada.

No início de fevereiro deste ano Zuta Tavares iniciou o levantamento de uma cerca na área indígena. O fato foi amplamente denunciado às autoridades competentes. Revelando-se incompetentes as autoridades nada fizeram. Por isso, no dia 22 do mesmo mês os Kapinawá destruíram a cerca, usando de perseguições que lhes facultou a lei e por uma questão de justiça.

Acertou que em Pernambuco vigora a lei do mais forte, que conta com o "amparo" das autoridades. No dia 01 de março, o delegado de Polícia de Baique, Sérgio Patrício e um contingente policial fortemente armado, conduzidos por Zuta Tavares, chegou em Mina Grande. Legitimando a injustiça, os policiais autorizam a reconstrução da cerca. Armado até os dentes, os trabalhadores pagou pelo grileiro fazer a cerca invasora.

Os Kapinawá não se intimidaram. No dia 03 de março toda a aldeia se reuniu e resolveu impedir a continuação do ruído de suas terras. A cerca foi novamente destruída e um rifle fuzil apreendido.

É preciso tomar medidas urgentes com a punição do grileiro, a remoção do delegado de Polícia de Baique e a efetiva garantia aos Kapinawá de posse e usufruto de suas terras, caso contrário o conflito vai se radicalizar de ambos os lados com consequências trágicas.

CIMJ - Nordeste

FUNAI Bloqueia Demarcação dos Potiguara

Na Baía de Tracunhaçu, Paraíba, o povo Potiguara se encontra impedido pelos invasores de suas terras até hoje não demarcadas. Os Potiguara da aldeia de São Francisco distribuíram na Assembleia Indígena de Garanhuns uma nota relatando os problemas que atravessa a vida desse povo.

"Ao falarmos na situação dos invasores de nossas terras, como está acontecendo aqui, os invasores tomam nossas terras, plantando cana-de-açúcar.

E a FUNAI não toma nenhuma providência. Se temos muitas moedas, mas até agora não houve demarcação para nossas terras. E cada dia os problemas aumentam, que até agora, o que estamos vendo é que o Delegado Regional da FUNAI, por nome José Leonardo Reis, está com um convênio com o Governo do Estado.

O projeto se dá o nome de PRODECOR, oferecendo muitas condições em frente da gente. O Governador já trouxe 3 tratores e já estão trabalhando. Mas a gente, todos nós estamos de acordo com o trabalho porque não sabemos o que irá acontecer com a gente. Estamos reunidos e decididos a não aceitar e queiramos a demarcação da nossa terra. A nossa terra são 17.800 hectares. Mas hoje não estamos encontrando mais com essa quantidade porque está toda tomada pelos invasores.

Já adquirimos engenheiro pela Universidade Federal da Paraíba para demarcarem nossas terras, mas com 3 dias de trabalho foi interrompido pelo chefe do posto por nome de Antônio Lima Soares.

Já fomos a Brasília pela terceira vez e não tivemos nenhuma solução e também já adquirimos o mapa que mostra todos os pontos de limites da nossa reserva.

Mas o Delegado da FUNAI e também o Presidente da FUNAI não querem aceitar esse mapa?

Adquirimos este mapa no Museu do Índio no Rio de Janeiro por um líder José Augusto"

Fonte: ASSEMBLEIA INDÍGENA. Porantim, Manaus, ano 3, n. 28, abr. 1981. p. 4. Foto: Christian Loretz.

Em 1980, o jornal “Mensagem” publicou duas capas sobre a Assembleia Indígena. A capa da edição nº 3, de 1980, abordou a Assembleia realizada entre os povos Karipuna, Palikur, Galibi, no estado do Amapá, no mês de dezembro de 1979. Destacou “as mulheres do Curupi e as do Urucaú fizeram assembleia no fim de 1979” (AS MULHERES TAMBÉM ..., 1980, p. 15).

As legendas das fotografias nº 2 – “As senhoras PALIKUR em assembléia na Vila Palikur no Rio Urucaú” e nº 4 – “Uma parte das senhoras KARIPUNA reunidas em assembleia” (FOTOS DE CAPA, 1980. Legendas. Grifo no original), evidenciam a ação destas indígenas.

Figura 12 – Assembleia de mulheres Palikur e Karipuna em 1979.



Fonte: CAPA. *Mensagem*. Belém, ano 2, n. 3, fev. 1980.

A capa nº 5 de 1980 referente as mobilizações indígenas até agosto deste ano foi composta por seis fotografias. A foto nº 1 diz respeito à “14ª Assembleia Indígena Nacional”, realizada em Brasília, entre os dias 26 a 30 de junho de 1980.

Figura 13 – Participação das indígenas 14ª Assembleia Indígena Nacional” 1980.

FOTO Nº 1
14ª ASSEMBLÉIA INDÍGENA NACIONAL.
BRASÍLIA: 50 TUCHAUAS REPRESENTANDO 26 POVOS INDÍGENAS.

FOTO Nº 2
BRASÍLIA: MÁRIO JURUNA O EMBAIXADOR DOS ÍNDIOS E DOM TOMAS BALDINO.

FOTO Nº 3
ENCONTRO COM JOÃO PAULO II EM MANAUS: "SANTO PADRE, O BRASIL NÃO FOI DESCOBERTO, FOI OCUPADO

FOTO Nº 4
OS ÍNDIOS NA MISSA DE JOÃO PAULO II EM BRASÍLIA.

FOTO Nº 5
REPRESENTANTE DO PARQUE DO XINGU EM BRASÍLIA: ÉLE ENTREGOU O DOCUMENTO DA ASSEMBLÉIA PARA O PAPA.

FOTO Nº 6
EM BRASÍLIA COM JOÃO PAULO II: UMA ESPERANÇA QUE NASCE.

MENSAGEIRO

EDITOR: GERALDO LOD
REDAÇÃO: CIMI NORTE II
ENDEREÇO: MENSAGEIRO
CAIXA POSTAL 1369
66.000 BELÉM - PARA

A LIBERTAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS OU É FEITA PELOS ÍNDIOS OU NÃO É LIBERTAÇÃO

AGOSTO-1980 - Nº 5

OS POVOS INDÍGENAS FRENTE AO BRASIL E AO MUNDO NO ENCONTRO COM O PAPA JOÃO PAULO II

Fonte: OS POVOS Mensageiro. Belém, n. 5, ago. 1980. Capa.

Na ocasião foram reunidas 50 lideranças indígenas, chamadas Tuchauas, representando 26 povos indígenas. Esta assembleia foi apresentada por “Mensageiro” como “um encontro muito bonito dos índios, para encontrar, a partir deles mesmos, respostas para solução dos seus problemas” (NÓS, ÍNDIOS ... 1980, p. 1).

Na imagem é possível notar a presença de mulheres e crianças, além de homens indígenas. Na mensagem de Henrique Santos, representante do povo Karipuna na 14ª Assembleia, lemos a mensagem da única mulher indígena com mensagem registrada: “Izalina Pereira, índia Kadiweu, falou também que na tribo dela têm muitos problemas de invasão com os brancos e fazendeiros mas que os irmãos índos estão procurando solução sobre a terra deles” (REPORTAGEM DO TUCHAUA ... 1980, p. 3. Grifo no original).

As edições nº 18, ano de 1983, do impresso “Mensageiro” publicou a notícia sobre a Assembleia Indígena realizada pelos povos Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno entre os dias 1 e 13 de janeiro de 1983, na aldeia Karipuna. Três fotografias destacam a presença das mulheres associadas aos cuidados com as comidas, a própria alimentação e a participação das indígenas dos seus povos.

Figura 14 – Mulheres Karipuna, Palikur e Galibi na Assembleia Indígena janeiro de 1983.

panhantes, pessoal do posto, jornalista), pode apreciar mas sem intervir.

"Não estamos de acordo que branco participe da assembleia. Se alguém aparecer de fora, sente e escute sem interferir".

Se algum jornalista que vai ajudar na nossa causa, ou alguém que queira fazer filme ou tirar fotos, quer apreciar é bom. Mas ninguém de fora pode tomar a palavra e fazer perguntas durante as reuniões.

SAÚDE

A assembleia abordou dois problemas: a decadência da medicina indígena e a assistência carente de

1 – MEDICINA INDÍGENA

A - Foram apresentados casos de como a medicina índia cura muitas doenças. Se lamentou o fato que muitos índios não consideram a grande sabedoria dos antigos na cura de muitas doenças e logo recorrem à farmácia.

A assembleia decidiu que será promovida uma pesquisa em cada aldeia sobre curas de doença. Desta pesquisa vai sair um caderno que será distribuído nas aldeias e para ensino dos jovens.

B - Existem porém doenças que antigamente eram desconhecidas e por isso não tem cura para eles na tradição indígena.

Para este tipo de doença tem que se utilizar a medicina do branco e também para outras doenças que os remédios dos antigos não dão jeito. É importante usar esta medicina também.

2 – ASSISTÊNCIA CARENTE

Todas as aldeias tem enfermeiro índio. Porém apesar da boa preparação e da satisfação das comunidades nenhum deles é contratado pela FUNAI. Desde 1979 que os enfermeiros de Urucaú e Uaçá trabalham de graça ou com ajuda das comunidades. A assembleia enviou uma carta ao Presidente da FUNAI exigindo a contratação - tantas vezes prometida. Além do mais faltam remédios apropriados e condição de transporte para os enfermeiros que tem que atender mais de uma aldeia. Sem ajuda de um salário, remédios e transporte os enfermeiros índios fazem o que podem.

EDUCAÇÃO

A escola bilingue que já iniciou em 3 aldeias tem que ser incentivada. A assembleia trocou muitas idéias e falou das experiências já realizadas nas aldeias Palikur e Kumenê, na aldeia Galibi de Kumanã e nas aldeias Karipuna de Espírito Santo e Manga. Todos expressaram a idéia que a língua que o povo fala é importante e que tem que ser usada na alfabetização.

01 - Todas as aldeias enviarão monitores até Olapoque para um curso de treinamento no dia 6 de fevereiro de 1983.

02 - Todas as crianças devem frequentar a escola na língua indígena antes de passar para a escola em Português.

Se falou também de como deve funcionar a escola em português para ser útil aos índios.

As crianças esperam e movimentação dos adultos

É a vez das mulheres comerem

TERRA – INVASÕES

Os problemas não faltam, apesar da comunidade indígena estar de prontidão.

Os índios mudaram o funcionário do posto de vigilância do Uaçá porque "... serviu para introduzir garimpeiros".

Tem também problema com pescas abusiva dentro da área e com a dificuldade de um controle devido a meios inadequados disponíveis, principalmente no Encruz e postos de vigilância ao longo da BR 316.

O assunto mais debatido foi a comercialização de caça e peixe com Cayenna (Capital de Guyana Francesa), realizada pelo próprio índio, principalmente comércio de jacaré. A assembleia tomou medidas e respeito.

ÊXODO PARA A GUYANA FRANCESA

Segundo um rápido levantamento apresentado na assembleia, cerca de 500 índios de região estão morando ou trabalhando na Guyana Francesa. Em geral os Palikur levam a família.

Entre os Galibi-Marworno em geral são jovens solteiros trabalham em Cayenna, até a idade do casamento.

Entre os Karipuna, vão para a Guyana Francesa homens e mulheres. As mulheres geralmente não voltam para a aldeia.

A assembleia decidiu promover um levantamento por menorizado para saber quantos índios se encontram na Guyana Francesa, conhecer as motivações que os levaram a tomar alguma providência.

Tem muitas razões para o índio que vai para o lado francês, mas ao mesmo tempo existem consequências negativas tanto para os indivíduos quanto para as aldeias da região.

A assembleia acha importante fazer o levantamento para alertar os jovens quanto a estas consequências negativas.

As senhoras tomaram conta da comida

As mulheres também participaram

Fig. 3

Fonte: ASSEMBLEIA INDÍGENA ENTRE ... Mensageiro. Belém, n. 18, jan./fev.1983. p. 3.

A notícia de “Mensagem” intitulada “A palavra das mulheres índias” surge duas vezes, uma na edição nº 18, outra na edição nº 20. O texto enfatiza as palavras de mulheres na Assembleia Karipuna, Palikur e Galibi. Em uma das falas registradas na notícia, Deise Karipuna do Manga afirmou: “Gostei de assistir a reunião junto com meus irmãos. Eu tinha meu trabalho, eu deixei porque é importante nós mulheres participar junto com os homens” (A PALAVRA..., 1983, p. 10).

Na edição nº 20, além do texto e das três fotografias usadas na edição nº 18, há mais quatro fotografias, cujas legendas destacam a presença das mulheres na Assembleia e as incentiva a atuação no movimento indígena.

Figura 15 – “A palavra das mulheres índias”

10

A palavra das mulheres índias

Gravamos para vocês a fala de algumas mulheres índias sobre a Assembleia.

“Gostei de assistir a reunião junto com meus irmãos. Eu tinha meu trabalho, eu deixei porque é importante nós mulheres participar junto com os homens”. (Deise Karipuna do Mangá).

“Então quando nossos irmãos chegaram de longe, aí nós ficamos bastante alegres de ver eles também. Aí quando era na hora deles vir para cá, resolvemos vir também porque se não vissem nenhuma mulher era vergonha para nós”. (Melani – Karipuna do Mangá).

“Minhas irmãs de todo o Brasil, vamos participar nesta luta juntas”

“Fiquei muito satisfeita de preparar comida, café, muitas coisas que a gente prepara lá. Depois vim até aqui a aldeia Kumurumã participar na reunião. Deixei até a massa da farinha”. (Eliete – Karipuna – Esp. Santo – Traduzido do Kheúoi).

“Fiquei tão contente receber meus irmãos aqui na minha aldeia nós matamos boi e porco para eles comer. Estamos satisfeitos. Nós vamos lutar juntos para nossa terra porque nossos irmãos de longe, lá nas suas terras, estão sofrendo. Tem gente tomando suas terras, estão matando eles. Estão cortando suas matas, estão roubando suas madeiras. Nós aqui ninguém ainda faz isso conosco. Nós estamos bem aqui e estou bem contente que nossos irmãos vieram conhecer nosso lugar, visitar nossa igreja, participar nesta assembleia. Nós todos estamos contentes”. (Graziela – Galibi Kumurumã).

“Ficamos triste ao ouvir falar do sofrimento de nossos irmãos. Nós aqui temos nossa terra demarcada. Nós recebemos eles bem com caça boa e traça”. (Casaria – Galibi – Kumurumã).

Se unir todo mundo de todo o Brasil, sempre participando nestas reuniões, ficaremos mais fortes.

“Nós preparamos para receber nossos irmãos bem com caxiri. Agora na volta lá em Santa Izabel o pessoal vai encontrar eles com comida e com muita alegria”. (Margarida – Karipuna – Santa Izabel).

“Minhas irmãs, agora eu vou falar sobre a terra de nossos irmãos que nós aqui, nossa terra já foi marcada. Então a terra de nossos irmãos, tem alguns aí para fora de onde eles estão lutando ainda não está marcado. Estão sofrendo. Tem gente que ainda estão lutando que eles bota fora da tribo e muda eles para outro lugar. Então nós aqui quando pega esta notícia nós ficamos sentido também pelos nossos irmãos que estão longe de

nós. Então é isso que nós temos que dizer e os brancos às vezes entra na terra deles. Eles, invade, pega e mata caça, faz tanta coisa, faz muita coisa lá na tribo deles. Então nós aqui agora, vocês ficam sabendo que nesta reunião nós temos representantes aqui hoje para nós resolver escutar algumas coisas que eles estão falando sobre

nossos irmãos, sobre a terra deles. E depois outra vez quando eles tornam a vir nós temos que receber eles bem e nós temos de não esquecer de nós mulheres também sempre aparecer nesta reunião que eles vão fazer. Nós temos que sempre lutar também como nossos irmãos. É muito importante a gente recebendo esta reunião que vem de to-

do Brasil. Eu acho isso se unir todo mundo de todo Brasil sempre participando nestas reuniões ficamos mais fortes.

Minhas irmãs de todo Brasil vamos participar nesta luta de todo Brasil juntas”. (Maria Inês – Karipuna – do Conselho Comunitário Mangá).



O futuro do povo está nas mãos das mulheres.



Maria Inês (Karipuna) faz parte do Conselho Comunitário Mangá.



“Ficamos alegres em receber nossos irmãos”



“É importante nós mulheres participarmos junto com os homens”



“Vamos lutar juntas”



Graziela (Galibi) ficamos tristes ao ouvir falar dos sofrimentos dos nossos irmãos.

Fonte: AS PALAVRAS ... Mensageiro. Belém, n. 20, mar. 1983. p. 10.

No geral, as falas registradas destacaram o trabalho realizado pelas mulheres para receber pessoas de todo Brasil na Assembleia Nacional Indígena no Oiapoque, estado do Amapá, tema do editorial destas edições do impresso.

Já as legendas das seis fotografias da edição nº 20 destacaram a participação conjunta de mulheres e homens na comunidade e na luta e o papel da organização indígena: “O futuro do povo está nas mãos das mulheres”; “Ficamos alegres em receber nossos irmãos”; “É importante nós mulheres participarmos juntos com os homens”; “Vamos lutar juntas”; “Maria Inês (Karipuna) faz parte do Conselho Comunitário Manga” e “Graziela (Galibi): ficamos tristes ao ouvir falar dos sofrimentos dos nossos irmãos”(A PALAVRA ... 1983, p. 10).

Ainda quanto às legendas de fotografias, duas legendas para uma mesma fotografia chamam atenção. Na edição nº 18, a fotografia do artigo “União para resistir”, localizada no final da página, apresentou a seguinte legenda: “As mulheres não falaram muito, mas já é um começo” (UNIÃO..., 1983, p. 3). Já na edição nº 20, a mesma fotografia apresentou outra legenda: “As senhoras na assembleia” (A PALAVRA..., 1983, p. 10).

Figura 16 – “As mulheres não falam muito, mas já é um começo”

União para resistir

nossa assembleia começou assim: todo mundo se apresentou e contou como veio e o povo índio que representava.

Para muitos de nós que ainda hoje pensa que índio é só a sua aldeia, foi importante ver, foi importante ouvir.

Tem muito índio no Brasil, índios que vivem longe, mas que são irmãos de sangue e de sofrimento.

Sabem, todo índio que veio trouxe aqui em Kumanumã uma mensagem de dor e no mesmo tempo uma mensagem de esperança. Todo índio contou o sofrimento de seu povo e até de outros povos índios que não tinham representantes em nossa assembleia. Contou o sofrimento mas não para chorar, contou para resistir, para se organizar junto aos seus irmãos, para pensar num futuro melhor.

Sempre voltava na boca a palavra **UNIÃO**. O índio tem que se unir, juntar a sua força à força dos outros, para olhar com confiança ao nosso futuro, ao futuro dos povos índios.

Este relato durou um dia e meio.

Primeiro falaram os representantes dos GALIBI, MARWORNÓ, KARIPUNA e PALIKUR que organizaram a assembleia.

Eles já resolveram os grandes problemas. A terra está demarcada. Tem sempre a BR-156 que corta uma parte da reserva. Outros aler-



Plenário da assembleia.

taram. “É um perigo. É bom ficar de olho aberto”.

Tem ainda problema de saúde, educação. Ainda tem muito a fazer. Falaram dos projetos da FUNAI que não sabem como eles querem, da fazenda de búfalos do Exército que foi entregue a FUNAI (queriam ter algum proviuto); da indenização pela passagem da BR-156 que foi pouca e não foi dada. Falaram também do muito que os povos do norte conseguiram realizar em conjunto e em nossa aldeia.

Querem saber? É muita coisa.

— Demarcação de reserva, do jeito que eles queriam. Foi uma grande vitória e não

Falam os donos da casa: demarcação da reserva foi uma grande vitória mas custou trabalho. Indenização pela passagem da BR-156 foi pouco e até hoje não foi paga.



Manoel Primo, o cacique Karipuna que também é vereador.

— **TRANSPORTE:** As comunidades tem barcos e caminhões, parte a FUNAI ajudou, mas parte a boa vontade da comunidade resolveu. É bom. Muitas coisas foram feitas e muita para fazer.

O pessoal de fora reconheceu que a nossa situação é “privilegiada”. Assim disseram. Queremos dizer que não foi dado: quase tudo foi conquistado com nossa união e boa vontade. A gente sabe, tem ainda muito a fazer. Quem falou foram os tuxaús das aldeias.

Outra coisa, vários representantes trouxeram as suas esposas. As mulheres participaram da assembleia. Não falaram muito, mas é um começo. Mulher é importante como é importante o homem na vida da aldeia. A lutaré de todos.

O Daniel Parico e outros notaram o despertar do interesse e da participação na assembleia dos mais moços.

“Essa juventude é que vai salvar o futuro do índio”

Foi uma novidade muito importante. Até agora todo o peso da situação era sobre os mais velhos. Agora não os jovens estão entrando, se interessando. Até os representantes vindos do Brasil, na assembleia eram novos.

Daniel disse: “Essa juventude aí é que vai salvar o futuro do índio. Se esta juventude de agora não se libertar, não se interessar pelos problemas da comunidade, só posso dizer para vocês que a comunidade está sujeita a sofrer cada vez mais e mais.”

É UM APELO DA ASSEMBLEIA, PARA OS JOVENS DE TODAS AS COMUNIDADES INDÍGENAS. Foi falado muito sobre os jovens e o conselho tribal, tem que existir em cada aldeia, para não ficar toda responsabilidade na mão do tuxaú e todos participar.



Falizardo é o cacique Galibi de Kumanumã

As mulheres não falam muito, mas já é um começo.



A casa grande de Kumanumã que serviu de local para a assembleia.



As mulheres não falam muito, mas já é um começo.

RETIFICAÇÃO

A edição nº 16, com a capa “ASSEMBLEIA NACIONAL INDÍGENA”, é, na realidade, a edição nº 18. A edição nº 17, com a capa “1983: TERRA SIM, VIOLENCIA NÃO”, é, na realidade, a edição nº 19.

Esta edição, portanto, é a de número 20.

Fonte: UNIÃO para resistir. Mensageiro, Belém, n. 20, p. 3, mar. 1983.

Este conjunto discursivo formado por notícias, fotografias e suas legendas permite-me afirmar que, se ainda não tinham voz na Assembleia Nacional Indígena, a presença de mulheres indígenas nesta ação política foi objeto de discursos por “Mensagem” e “Porantim”. Entretanto, estes discursos foram construídos à margem da temática central – as Assembleias Indígenas cujas lideranças destacadas foram homens indígenas.

As ações de mulheres indígenas, a exemplo da participação das assembleias dos povos Karipuna, Palikur e Galibi, sobretudo na preparação da alimentação e do espaço das reuniões, possibilitam afirmar a presença das mulheres indígenas nas mobilizações dos povos indígenas desde os anos 1970.

Deste modo, a participação das mulheres indígenas nas Assembleias Indígenas foi incentivada e apresentada como parte do processo organizativo e do sujeito político indígena representado por lideranças indígenas homens.

3.5 Indígena modelo de resistência

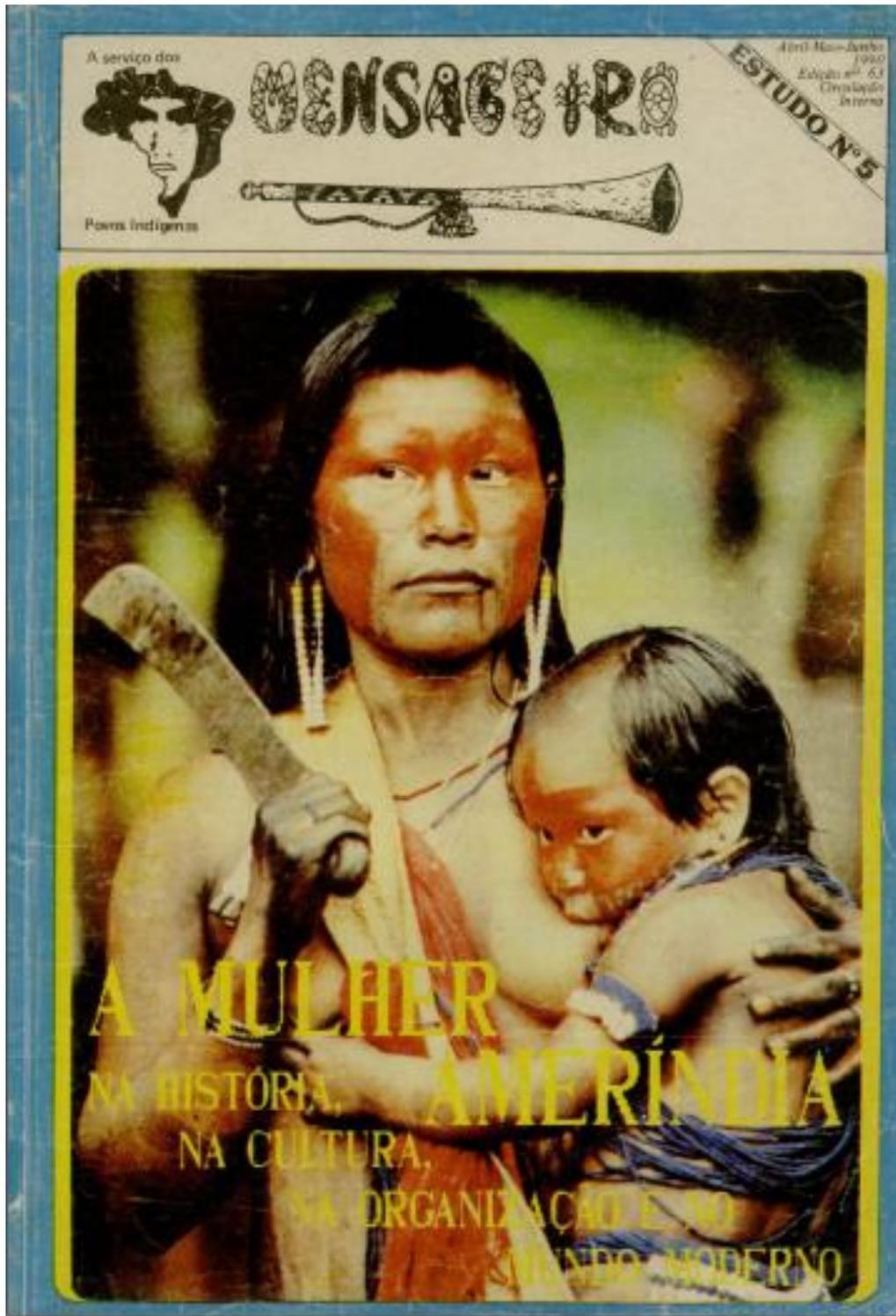
Em 1989 Tuíra Kayapó se pronunciou contra a construção de usina hidrelétrica nas terras Kayapó. Este ato de resistência Tuíra Kayapó é mencionado nestes impressos como exemplo da atuação das mulheres indígenas na luta dos povos indígenas. À exemplo da capa “Porantim” nº 116, março de 1989, e da capa “Mensagem” nº 63, de 1990, entorno da imagem Tuíra segurando o falcão. Estes impressos cimíniano deram continuidade à construção do ideário acerca da atuação política das mulheres indígenas.

Figura 17 – Capa nº 116, ano 1989, do jornal “Porantim”.



Fonte: NÃO a Hararaô. *Porantim*, Brasília, ano 11, n. 116, mar. 1989. Capa.

Figura 18 – Capa nº 63, ano 1990, revista “Mensageiro”.



Fonte: A MULHER ameríndia na história, na cultura, na organização e no mundo moderno: Estudo nº 5. Mensageiro, Belém, n. 63, abr./mai./jun. 1990. Capa.

Conforme evidencia a chamada de capa: “O facão da Kayapó Tuíra resumiu o não das nações indígenas no Brasil à construção de usinas hidrelétricas em suas terras” (NÃO ... 1989, capa). Na reportagem, “Porantim” narrou que: “ao mesmo tempo que manejava um facão encostado duas vezes no rosto dele, com habilidades digna de uma guerreira”, afirmou: “Você está falando mentira, tá falando uma história que não vale nada”.

Na reportagem, “Porantim” afirmou que o engenheiro José Antonio Muniz Neto, diretor de Planejamento da Eletronorte, responsável pela construção da hidrelétrica, acusou o CIMI e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) de incitação dos índios. Segundo “Porantim”, o engenheiro disse que “a reação de uma índia é uma prova de que houve incitamento. Por ser mulher, ela teria respeitado a hierarquia da tribo” (NÃO À HIDRELÉTRICA ... 1989, p. 3).

Foi sobre a ação de Tuíra Kayapó, à época com vinte e três anos, que o engenheiro articulou dois elementos da ordem patriarcal e racista: a inferioridade e a irracionalidade. Estes elementos serviram para fundamentar a ideia de incitamento dos indígenas pelos órgãos indigenistas. Agindo dentro desta ordem de poder, o engenheiro não concebeu o ato de Tuíra como resistência dos povos indígenas ao projeto da concessionária de serviço público de energia elétrica “Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A” (Eletronorte). Para “Porantim”, “desinformado, o engenheiro não deve ter desconfiado do papel que representam as mulheres kayapó em um evento como esse. Para esse povo, reações como a de Tuíra servem para encorajar os homens, incitá-los à luta” (NÃO À HIDRELÉTRICA ..., 1989, p. 3).

A resistência indígena Kayapó foi representada pelo facão empunhado por uma sujeita do povo Kayapó. Mais que a figura de uma mulher Kayapó pronunciando-se, foi o ato de resistência dela como parte da política Kayapó que “Porantim” ressaltou.

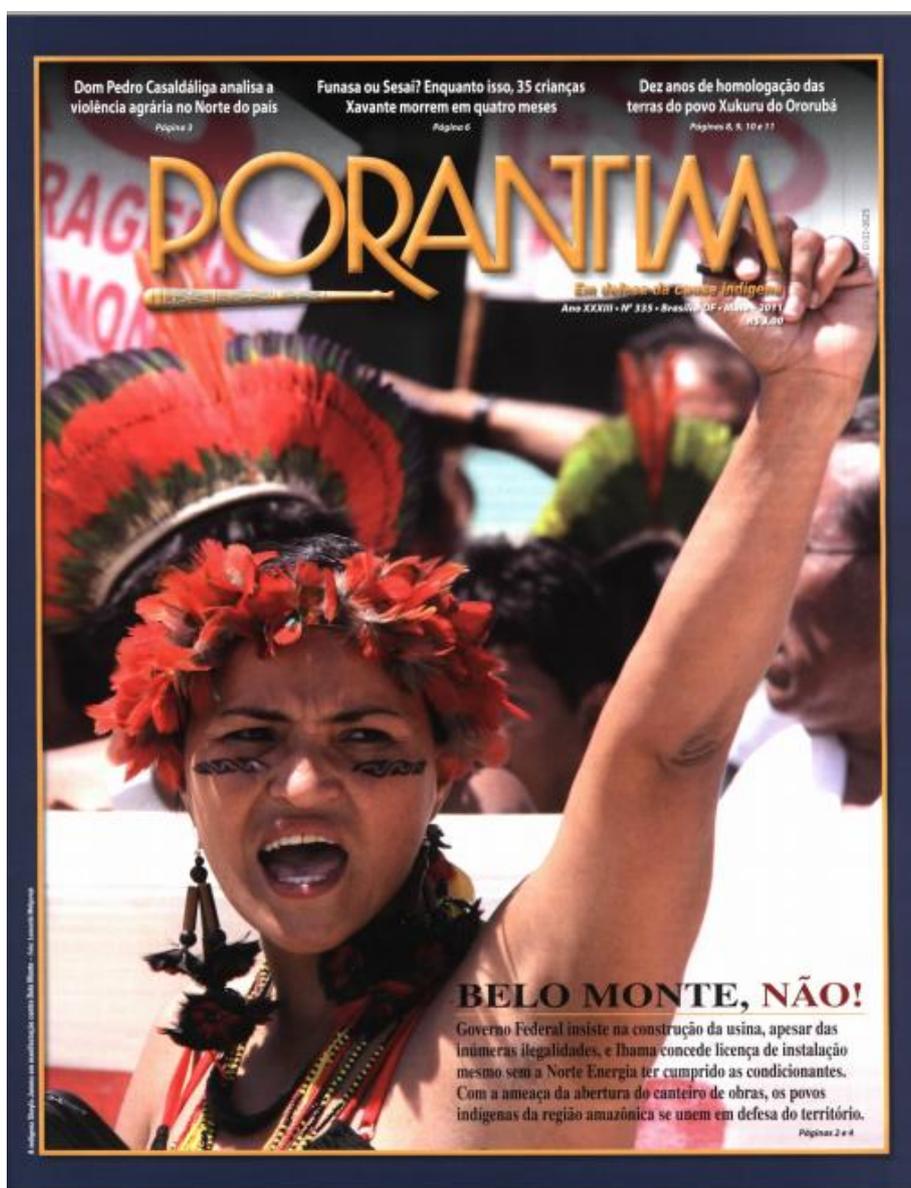
As lideranças indígenas contestaram a apropriação de terminologia Kayapó Kararaô, referindo ao grito de guerra do povo Kayapó, pelos construtores da hidrelétrica para nomear a construção. Como estratégia do Estado brasileiro para convencer as lideranças indígenas a aceitar a obra, passou-se a ser chamada de Belo Monte, nome do local onde estava prevista a construção da barragem, obra bacia do Rio Xingu, no território Kayapó, próximo ao município de Altamira, no norte do estado do Pará.

Em 2011 o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) concedeu ao consórcio Norte Energia uma licença de instalação

para construção da estrutura anterior a obra Belo Monte. Iniciado nos anos 1970, o projeto foi amplamente criticado nas décadas seguintes por organizações indígenas, indigenistas, ambientalistas, entre outras organizações, que denunciavam os efeitos sociais desta construção.

A capa e o editorial de “Porantim” nº 335 mostram as mobilizações dos povos indígenas da região amazônica e do indigenismo cimiano às consequências da construção hidrelétrica Belo Monte, aguçadas com a licença concedida órgão ambiental oficial.

Figura 19 – Capa nº 335, ano 2011, do jornal “Porantim”.



Fonte: BELO MONTE, não! **Porantim**, Brasília, ano 33, n. 335, maio 2011. Capa. Fotografia: Leonardo Melgarejo.

Na capa “Belo Monte, não!” mais uma vez a protagonista da imagem é uma indígena. Sheyla Juruna protestou contra a construção da hidrelétrica Belo Monte no território indígena.

A atuação de Sheyla Juruna compunha as mobilizações dos povos indígenas e dos indigenistas cimianos denunciadoras das ações do Governo Federal, à época primeiro mandato da presidenta da Dilma Rousseff, e terceiro governo do Partido dos Trabalhadores (PT), em prol da construção da hidrelétrica.

Na década de 1980, o “Mensagemiro” publicou a reportagem “Índios lutam contra descentralização [da FUNAI]”. Nela, lemos opiniões de oito indígenas em relação a política da FUNAI. Entre as pessoas a opinar estava Marta Guarani que defendeu uma reformulação profunda do órgão indigenista oficial e política de atenção aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, vulnerabilizados pela situação de violência (INDIOS ..., 1986).

As opiniões indígenas publicadas no jornal/revista “Mensagemiro” em 1986 são republicações de trechos de opiniões publicadas no ano de 1983 nos jornais Diário Popular, Correio Brasiliense e Última Hora, componentes da grande imprensa do Brasil. Portanto, “Mensagemiro” retomou o debate que havia acontecido na imprensa sobre as ações tutelares da FUNAI em relação aos povos indígenas.

A opinião de Marta Guarani foi publicada ao lado da opinião do primeiro Deputado Federal indígena do Brasil Mario Juruna, mandato 1983-1987, e acima da opinião de Álvaro Tukano, Coordenador nacional da União das Nações Indígenas (UNI).

Desta vez, uma mulher indígena tratou sobre algumas das principais temáticas das páginas do “Mensagemiro”. A tutela do Estado sobre os povos indígenas, a luta pela demarcação das terras indígenas, os conflitos entre indígenas e não-indígenas, a extração de matérias vegetais e minerais, a desigualdade social e a condição de vidas dos povos indígenas, são temas centrais neste impresso cimiano.

A fotografia, na notícia, registra pessoas reunidas. Em primeiro plano e centralizado está a figura de Mario Juruna, do lado esquerdo vê-se um homem, e do lado direito uma mulher. A legenda nomeou apenas Mario Juruna, destacando sua participação na manifestação pela apuração das violências ocorridas na FUNAI, na cidade de Campo Grande, em Mato Grosso do Sul.

Figura 20 – Mário Juruna e Marta Guarani em “Mensageiro” 1986

MENSAGEIRO MAIO/JUNHO

OPINIÕES OFICIAIS

DEFENDENDO A DESCENTRALIZAÇÃO

Depois de quase três meses de...
COSTA COUTO:
 (Ministro do Interior)
 As inúmeras manifestações de apoio de líderes indígenas do país... indicam que o caminho é certo. Ela falou dos caciques: Rariri-Xocó, Karirí, Cícero Sousa Sarriá, Tiago e Juarez Sousa de Saigipe.

Falou também de índios da Paraíba, Mato Grosso, Pernambuco e Pará. Ele afirmou que o Plano dará maior assistência aos 220 mil indígenas brasileiros. (Última Hora, 17.03.86)



Apoena Meirelles e Costa Couto

O ministro Ivo Bezerra de Azevedo...
APOENA MEIRELLES:
 (Ex-Presidente da FUNAI)
 A Funai em Brasília foi utilizada para o atendimento de interesses pessoais, sem nunca ter resolvido na realidade o problema do índio brasileiro. Com a descentralização vamos contar com uma maior rapidez no atendimento das reivindicações das reservas indígenas. Os índios que vivem em Brasília não falam em nome dos índios brasileiros. Além de manipulados, eles reivindicam em nome de grupos municipais e o dinheiro que se gasta na Capital, poderia ser canalizado imediatamente para as comunidades locais.



Fábricas de veículos já começaram.
AMAURY:
 (Delegado do MT)
 Descentralizar não é estatualizar. Descentralizar significa o atendimento às diferentes comunidades indígenas em seus diferentes pontos do país. (O Imparcial, 26.03.86)

OPINIÕES INDÍGENAS



JURUNA:
 O Deputado Juruna denunciou que Apoena pegou três bilhões de cruzeiros e levou a área Xavante para comprar o apoio deles. Denunciou também que comprou 150 revólveres calibre 38 e os levou para serem distribuídos entre os Xavantes. Ressaltou Nilton Andrade. Talvez seja por causa disso que os Xavantes não entraram na nossa luta. Mas assim, tem 40 a 50 xavantes que estão nos apoiando. (Última Hora, 14.03.86)

MARTA GUARANI:
 (Assistente do líder Marçal assassinado)
 Defendeu uma reformulação profunda de Funai, considerando que as comunidades indígenas como as que vivem em PARAGUAÇU (MS) estão morrendo de fome. Ela avisa que o branco provocou violência entre índios a fim de tirar as suas riquezas florestais e minerais. O branco tem usado índio para negociar com o próprio índio atimira, Marã. (Correio Brasiliense - 16.03.83)

MANGEL CELESTINO DA SILVA:
 e o pai MIGUEL, índios Xucuru, Karirí do P.I. de Palmeiras dos Índios-AL.
 Enviaram a seguinte mensagem ao ministro Costa Couto: "A comunidade indígena Xucuru-Karirí, formada por 118 famílias índias, tem o nome representante o cacique Mangel Celestino da Silva e o pai Miguel Celestino da Silva parabeizinha V. Excelsa, o ministro do Interior Romaldo Costa Couto, pela descentralização da Funai e criação de novas unidades executivas regionais, que visa assistir de forma mais correta as nações indígenas do Brasil. Na oportunidade reiteramos nossos protestos de estima e elevado apreço na certeza de contarmos sempre com o apoio que estamos obtendo". (Correio Brasiliense - 16.03.86)

ÁLVARO TUKANO:
 Coordenador nacional da União das Nações Indígenas (U.N.I.)
 Acusou a Funai de ser um órgão que divide as comunidades indígenas e incapaz de solucionar os seus problemas. Não podemos ser o objeto de sobrevivência de quem não tem compromisso com a nossa luta. Alvaro ressaltou que a solução é a criação de uma organização autônoma que negocie diretamente com o governo e busque a elaboração de um tratado. (Correio Brasiliense - 16.03.86)

NAILTON: (vício cacique Pataxó-Hã, Hã-Hã da Bahia)
 Estamos todos unidos no sentido de que a Funai permaneça em Brasília e pela demissão do Apoena, Meirelles da Funai. Esclarece ainda que o ministro Costa Couto, do Interior, "não está querendo demitir Apoena, porque ele é o teste de ferro ideal para fazer o que o ministro quer... Ele está só esperando que Apoena cumpra o papel de descentralizar a Funai. A partir daí, ele seria dispensável".

FRANCISCO KANGANG:
 "A Funai está chegando ao fim, como aconteceu com o Serviço de Proteção aos Índios". Ao mesmo tempo, não escondeu sua indignação com o fato de que denúncias não serão consideradas sobre as mudanças da Funai. (Correio Brasiliense - 16.03.86)

PEDRO CORNELIO:
 Cacique Kangang do P.I. Guariapuva (Paraná). Mensagem ao ministro Romaldo Costa Couto. Ele afirma que a decisão do ministro "vai proporcionar inculcáveis benefícios para as comunidades indígenas, a melhoria de saúde e educação de seu povo". (Última Hora, 06.03.86)

ÁLVARO TUKANO:

Fonte: OPINIÕES INDÍGENAS. Mensageiro, Belém, n. 37, p. 5, mai./jun. 1986.

Figura 21 – Marta Guarani no plano secundário da fotografia em “Mensageiro” 1986.



Fonte: OPINIÕES INDÍGENAS. Mensageiro, Belém, n. 37, p. 6, mai./jun. 1986.

Figura 22 – “Palavras de Megaron Metutire e de Marta Guarani”.

7

OPINIÕES INDÍGENAS

que o jornal conta tudo direito. Qual a sua opinião e a de seu povo à respeito da reformulação da Funai? Escreva ao Mensageiro.

que o jornal conta tudo direito. Qual a sua opinião e a de seu povo à respeito da reformulação da Funai? Escreva ao Mensageiro.



CONSIDERAÇÕES

As palavras de Megaron Metutire e de Marta Guarani são muito indicativas.

Os povos indígenas do Brasil não conseguiram ainda se organizar para expressar em conjunto as próprias reivindicações. Desta maneira estão sendo utilizados pelos brancos que jogam índios contra índios e conseguem dominá-los.

Na história passada foi assim. O presente repete. Está na hora de acordar e lutar unidos para o futuro de AMERÍNDIA.

Estamos atravessando um momento difícil e decisivo às vésperas da CONSTITUINTE. Os brancos vão fazer as leis do Brasil e para o índio. É outra importante motivação para o índio ficar UNIDO e por dentro das coisas.

A atual reformulação da FUNAI levou à pensar um projeto para "INTEGRAR" de fato o índio brasileiro, EMANCIPAR, isto é para o índio deixar de ser índio. Segue os fatos que apontam para este caminho.

A maneira autoritária da REFORMULAÇÃO em que não foram ouvidos nem índios, nem entidades a favor do índio.

A maneira como foram expulsos os índios de Brasília. Se havia abuso, era necessário diálogo e não aparato militar com cachorro contra os índios.

Não estão sendo demarcadas as áreas de fronteiras, (cfr. depoimentos Tikuna neste Mensageiro) prejudicando uma boa parte dos povos indígenas. Os termos "TERRITÓRIO e NAÇÕES" dão medo ao governo.

Está sendo promovida uma campanha contra os índios e a Igreja Católica que apoia os índios, como no caso de Roraima. A campanha visa reduzir as áreas indígenas. Foi definido pelo Governo, sendo por traz o General Bayma Denis, chefe da casa militar, o critério para demarcação de novas áreas indígenas. O critério foi definido "RAZOÁVEL" e está orientado para 100 ha. para cada família indígena.

Este critério visa reduzir o índio a camponeses porque é o mesmo critério que o INCRA está adotando para assentar os colonos. Por exemplo cada 100 famílias indígenas ganhariam 10.000 ha. conforme este critério.

Tudo leva a crer que as comunidades indígenas tem que ser estimuladas para ocupar produtivamente a sua área e portanto "LIBERAR" o restante da área.

Temos que lembrar que o Brasil vai fazer a sua NOVA CONSTITUIÇÃO. A atual reconhece o direito dos índios à terra por eles "HABITADA" (art. 198).

Até agora era terra habitada pelos índios, as terras dos antepassados, a terra do cemitério, das velhas aldeias, a terra de perambulação, a terra de caça e pesca.

Agora parece que ALGUÉM está forçando para que terra HABITADA seja reconhecida a terra OCUPADA, isto é PRODUTIVA. Seria uma descarga para os povos indígenas, porque seria o mesmo que ser camponeses.

FORÇA XAVANTES

O Presidente do Funai, Apoen... recebeu ontem o apoio... lideranças Xavantes que con... com a política de descen... pela fundação... Meirelles... anunciou ontem aos on... Xavantes a criação do posto ind... Parabubure, em Mato Grosso... com toda a infra-estrutura para... aos indígenas. (Última Hora... 03.03.86)

AVILANA UOMÉ e MÁRIO PAROÉ

Representantes Waimiri/Atoari

Eles não entendem muito da des... centralização, mas entendem da ne... cessidade de terra para seu povo.

Na semana passada levaram uma denúncia ao ministro do Interior... Ronaldo Costa Couto que é a inva... de seu território pelas empresas... de mineração. Eles lamentaram que... comunidade que em 1972 era... reconstituída por cerca de 3 mil de... índios, hoje está reduzida a 350 de... pessoas.

(Correio Brasiliense - 06.03.86)

Mário Paroé

Fonte: OPINIÕES INDÍGENAS. Mensageiro, Belém, n. 37, p. 7, mai./jun. 1986.

Naquele momento, nas mobilizações do movimento indígena no estado de Mato Grosso do Sul, um nome recorrente era o de Marta Guarani, do povo Guarani. Porém, no jornal “Mensagem”, a mulher fotografada não foi identificada. A legenda centrou atenção na pessoa do Deputado Federal Mario Juruna, povo Xavante, filiado ao PDT. O impresso apresentou a opinião de Marta Guarani, o que é chamativo do ponto de vista da visibilidade de mulheres em uma reportagem em que a política dos indígenas, e para os indígenas, tem rosto de homens, e a considerar a predominância do discurso deles ao longo do impresso.

Contudo, a fotografia na qual aparece uma mulher indígena sem nome ao lado de um homem indígena com nome (Mario Juruna), embora ambos em manifestação em defesa dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul, é representativa do tratamento assimétrico do “Mensagem” em relação às lideranças do movimento indígena.

É também direcionadora da estratégia de invisibilidade das ações das mulheres, enquanto uma ideologia patriarcal da imprensa hegemônica, mas também da imprensa alternativa indigenista voltada dos povos indígenas, como demonstro neste capítulo. Não apresentar nomes de mulheres é uma forma de invisibilizar a atuação política de mulheres indígenas e não indígenas nos movimentos sociais e em outras esferas políticas.

Em 1989, ao ressaltar o papel de Tuíra Kayapó como guerreira, e em 2011, ao mostrar a atuação de Sheyla Juruna nas ações indígenas de enfrentamento ao projeto Belo Monte, os impressos cimianos visibilizaram a participação política das mulheres como complementar as ações lideradas pelos homens indígenas. Em relação a Marta Guarani ora sua atuação foi apresentada, ora invisibilizada e registrada à margem das imagens de lideranças homens indígenas.

Com estas nuances, as representações de mulheres indígenas atuantes no movimento indígena foram construídas nos impressos cimianos. Não se trata, portanto, de protagonismo individual e incomum da mulher indígena. Temos em textos e iconografias de “Porantim” e “Mensagem” os olhares cimianos sobre as ações das mulheres indígenas na defesa dos povos indígenas. A imagem enseja a ideologia do CIMI da mulher indígena como guerreira.

3.6 Indígenas em movimento social de mulheres indígenas

No “Encontro de Mulheres Indígenas”, realizado em 1986, em Genebra, na Suíça, Eliane Potiguara, coordenadora de Educação da União das Nações Indígenas (UNI), representou o Brasil. Estas informações constam na apresentação da “Oração pela Libertação dos Povos Indígenas”, composição de Eliane Potiguara, publicada por “Porantim” em 1987. A oração foi dedicada à Marçal Tupã’y, líder Guarani assassinado em 25 de novembro de 1983 (ORAI POR NÓS ... 1987, p. 14).

Dando visibilidade a atuação da União das Nações Indígenas e da causa dos povos indígenas, enquanto luta coletiva, “Porantim” o “Primeiro Encontro dos Trabalhadores com a Questão Indígena”, ocorrido em 22 de abril de 1988, na cidade do Rio de Janeiro, no auditório do Sindicato dos Trabalhadores das Indústrias Urbanas do Rio de Janeiro (TRABALHADOR ... 1988). A atividade foi coordenada pela UNI e pelo “Grupo Mulher-Educação Indígena” (GRUMIN), coordenado por Eliane Potiguara. Na notícia, a avaliação do evento, por Eliane Potiguara, tem espaço ínfimo considerando o espaço dado à avaliação do Coordenador de Comunicação Social do Sindicato dos Urbanitários, Alcino Soeira (TRABALHADOR ... 1998).

Este encontro contou com a participação da Central Única dos Trabalhadores (CUT), Comando Geral dos Trabalhadores (CGT), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), *Associação Nacional de Ação Indigenista* (ANAI), Operação Amazônia Nativa (OPAN). Também participaram do encontro entidades como Associação Brasileira de Imprensa (ABI), Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Mulher, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), e Instituto de Pesquisa de Cultura Negra (TRABALHADOR ... 1998).

Visava o “Primeiro Encontro dos Trabalhadores com a Questão Indígena” a luta coletiva dos trabalhadores do campo e da cidade e, ainda lutava pela desconstrução da visão estereotipada sobre os indígenas. Para Alcino Soeira, é urgente que *o indígena* “atravesse a fronteira das aldeias e entre em contato com a sociedade em geral, para dizer seus problemas, que nos fale a respeito de sua cultura, sua etnia”. Quanto ao encontro, Eliane Potiguara afirmou tratar-se de “avanço histórico” (TRABALHADOR ... 1998, p. 15).

No final da década de 1980, o jornal “Porantim” noticiou sobre a criação da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, em Manaus, por mulheres

indígenas que trabalhavam como empregadas domésticas, lavadeiras, garçonetes, entre outros trabalhos chamados por “Porantim” como “subempregos”. Destaca a atuação de Deolina Freitas Prado e Lídia Vaz Lobo, a primeira do povo Dessana, e a segunda do povo Miriti-Tapuia, e de Janet Charnela, antropóloga que orientou a construção da associação (MULHERES AMPLIAM ..., 1987).

Dois anos depois, ocorreu o “Primeiro Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima”, em Manaus entre os dias 17 e 19 de novembro de 1989. O encontro foi promovido pela Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) (MULHERES ÍNDIAS SE ..., 1989, p. 11).

Figura 23 – Foto do Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas promovido pela AMARN.

Detonador de 1989 PORANTIM Página 11

Funai constata massacre dos Korubo no Amazonas

Uma comissão de sindicância da Fundação Nacional do Índio, acompanhada de três agentes da Polícia Federal, constatou o massacre de três índios, provavelmente Korubo, mortos e sequestrados por posseiros e caçadores, próximos à confluência dos rios Itui e Raquet, nos municípios de Benjamin Constant, no Amazonas. Segundo o sergente Sidney Passuelo, chefe da Coordenadoria de Índios Isolados da Funai, esta é a primeira vez na região em que se constata a chacina de índios sem contato com a sociedade envolvente.

Segundo telex enviado no dia 20 de novembro pelo administrador regional da Funai em Atalaia do Norte (AM), Gilmar Joia Costa, à Coordenadoria de Índios Isolados, em Brasília, foi solicitada a abertura de inquérito às polícias federal e judiciária. A mensagem diz que a investigação principal é ser o governo Sebastião Costa, que reside próximo ao local do crime e é um dos que ajudaram a sequestrar os cadáveres. Ele presunha o depoimento por ser na própria administração da Funai, estando na posse de dois suspeitos pelo crime, não divulgados no telex.

De acordo com o frei

ENCONTRO

Mulheres índias se reúnem em Manaus

Depoimento dramático, denunciando a exploração e a violência com que convivem as mulheres, marcaram o Primeiro Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima, realizado em Manaus de 17 a 19 de novembro passado. 28 representantes dos povos Mundurucu, Saterema, Makuxi, Desana, Tariana, Pirá-Tapuita, Haniwa, Tuyuca, Miranha, e Mayoruna participaram do encontro, promovido pela Associação de Mulheres Índias do Alto Rio Negro em Manaus (Amarn).

A maioria dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas está diretamente ligada à questão da terra. A violência que elas sofrem e praticam pelos invasores das suas terras, com maior incidência onde estas ainda não estão demarcadas. Segundo observou Edna Damasceno, que participou do encontro, como assessora, "há uma preocupação, por parte das mulheres, com as consequências de não demarcação das terras indígenas".

A coordenadora da Amarn, a Desana Deolinda Freitas Prado, disse que um dos objetivos do Primeiro Encontro de Mulheres Índias era buscar um conhecimento mais profundo dos problemas que elas enfrentam em suas comunidades e na cidade. Disse também que essa experiência preten-



O movimento das mulheres é um reforço à luta dos povos indígenas

Mandante dos assassinos de Ramin foi absolvido

Acusado de agenciar os assassinos do padre Essequiel Ramin, morto com mais de 50 tiros em 24 de julho de 1985, o réu Nagib Alves de Almeida foi absolvido no último dia 31 durante julgamento realizado no fórum civil da cidade de Corumbá (MT).

O julgamento teve início às 8:40h e terminou por volta das 21:15h. A reação do plenário, composto por uma delegação de padres, do bispo D. Benedito Pizzinini, que representou a CNBB, de representantes das entidades, de índios e de várias organizações populares, foi de perplexidade.

O padre Essequiel foi tuçado dia 24 de julho de 1985, às 11:00h, na fazenda Catuaia, em Arapuanã, município do Norte de Mato Grosso, dividida com Rondônia. Estava acompanhado pelo então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Cáceres, Adílio de Souza, que ao ouvir a rajada de disparos de armas de fogo conseguiu escapar, envolvendo-se no matê. Os dois foram a um local onde havia conflito de terra entre colonos e posseiros. O padre Essequiel, numa missão de paz, pretendia evitar um confronto, orientando os colonos a recuarem a Justiça.

O réu agora absolvido foi acusado na época de ter contratado dois pistoleiros, Desalvo Gonçalves Praga e Altamir Fiorino, para assassinar o padre. Eles foram julgados em 16 de março do ano passado e condenados, respectivamente, a 24 e 25 anos de prisão.

Padre combenano, Essequiel Ramin era italiano e havia chegado ao Brasil há menos de dois anos, assumindo a paróquia indígena e a luta dos trabalhadores sem terra. Rapidamente ele ganhou a confiança dos Sarui, deles se tornando grande amigo. (Baseado em matéria do jornal "O São Paulo", de 17 e 23 de novembro de 1989)

“Eu me orgulho de ser Makuxi”

A seguir publicamos o depoimento de Marilena Makuxi, uma das participantes do encontro das mulheres índias em Manaus. Mesmo morando fora da aldeia desde os 13 anos, ela soube manter a sua identidade indígena.

“Vim para estudar em Boa Vista com 13 anos. Meus pais falaram quando eu tinha apenas 14 anos: “Eu precisava trabalhar e estudar para ajudar minha família. Foi morar e trabalhar em casa de família mas não deu para estudar. Eu gosto é da maloca. Minha mãe me mandou pra trabalhar e ajudar a sustentar os irmãos. Não consegui nem terminar o Primeiro Grau.”

Sua Makuxi para e se orgulha de ser chamada de Makuxi. Muitas pessoas Makuxi têm vergonha de ser índio quando vêm para a cidade. As mulheres que vêm da interior para a cidade viram prostitutas e os homens viram bêberrões. Se há destruição, bebida de índio não é cachacha nem cerveja. Muitas mulheres, meninas, são prostitutas. Nunca tive a ideia de casar com branco. Casei-me com um Makuxi e é bem melhor porque continuei a vida de Makuxi.



Marilena: “Eu gosto de ser Makuxi”

Fonte: MULHERES ÍNDIAS se reúnem em Manaus. Porantim, Brasília, ano 7, n. 123, p. 11, dez. 1989. Fotografia: Egon Heck.

A “Porantim” afirmou na legenda da fotografia, que compõe a notícia intitulada “Mulheres índias se reúnem em Manaus”, que “o movimento de mulheres é um reforço à luta dos povos indígenas” (MULHERES ÍNDIAS ..., 1989, p. 11).

Em 1990 o jornal noticiou em boxe, situado no canto direito da página, portanto sem grande destaque, o “Primeiro Seminário da Mulher Indígena”. Realizado em Brasília, no auditório da Universidade de Brasília (UnB), no período de 14 a 16 de maio

de 1990, o “Seminário da Mulher Indígena” reuniu dezoito lideranças de mulheres indígenas dos povos Pankararu, Tukano, Bakairi, Xavante, Pareci, Terena, Bororo, Kayapó e Potiguara (“CAMINHAR...”, 1990, p. 6).

O evento contou com o apoio do CIMI e da deputada Benedita da Silva, do PT. Segundo a notícia, Deolinda Tukano, Eliane Potiguara, Maria Quitéria Pankararu, Tuíra Kayapó, e as demais lideranças do movimento indígena, apresentaram os principais problemas enfrentados pelos seus povos: saúde, educação e demarcação de terra. As lideranças mulheres indígenas apontaram problemas enfrentados por indígenas homens e mulheres nas cidades, e exigiram a efetivação do direito “à organização de mulheres a nível local e futuramente a nível nacional” (PORANTIM, nº 128, ano XIII, maio de 1990, p. 6).

No ano de 1995 a notícia publicada pelo jornal “Mensageiro” informou sobre o “Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Indígenas” (PRIMEIRO..., 1995, p. 26). O encontro foi realizado em Brasília, de 25 a 28 de setembro de 1995. Na ocasião vinte e cinco povos indígenas do Brasil foram representados por mulheres indígenas. Na pauta em discussão estavam os temas: saúde das mulheres, educação bilíngue e bicultural, a denúncia da impunidade dos crimes contra indígenas e a cobrança por demarcação de terras (PRIMEIRO..., 1995).

Embora sem nomear as mulheres indígenas representantes dos vinte e cinco povos, nem apresentar os povos, conquanto tenha apresentada a antropóloga Ruth Cardoso como primeira-dama do Brasil, e à época, também coordenadora do Programa Comunidade Solidária, a notícia destacou os temas discutidos e a entrega de documento sobre orçamento da FUNAI pelas mulheres indígenas à “Comissão de Defesa do Consumidor, Minorias e Meio Ambiente da Câmara dos Deputados” (PRIMEIRO..., 1995, p. 26).

“Porantim” atrelou o “Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Indígenas” às pautas gerais do movimento indígena daquele momento como pauta das lideranças mulheres indígenas. Por meio da associação das lideranças mulheres indígenas do Brasil à figura da mulher indígena Rigoberta Menchú, Prêmio Nobel da Paz em 1992, destacou a importância da participação das mulheres no movimento indígena.

Ainda no ano de 1995, “Porantim” informou na chamada da capa nº 177 que “Mulheres indígenas construindo suas organizações”. O título da reportagem afirmou que “reconstruindo o sonho com luta e de forma organizada é a maneira encontrada por

centenas de indígenas de vários povos para enfrentar a dura vida em Manaus” (RECONSTRUINDO..., 1995, p. 7). Adiante, J. Rosha, assessor do CIMI Norte I, escreveu:

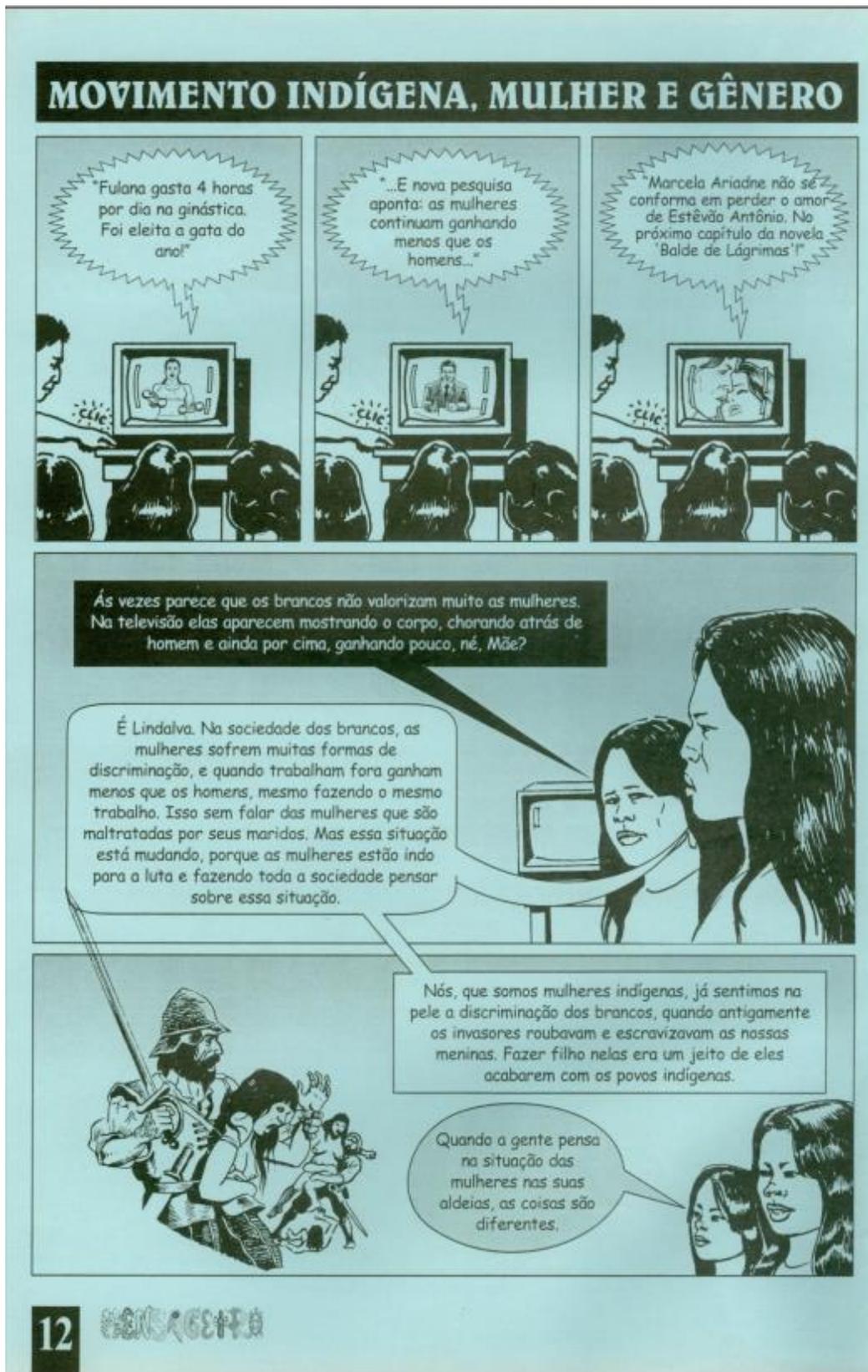
Estudantes, domésticas, montadoras, vendedoras ... É nestas ocupações que se pode encontrar centenas de mulheres indígenas que deixaram suas aldeias em busca de uma vida melhor. Elas vêm em busca de uma ilusão. Deixam para trás suas aldeias – para onde muitas nem retornam mais – e defrontam-se com uma realidade bastante diferente daquilo que imaginavam. Para abrigar as que chegam à cidade grande e “caem na real”, elas se organizam e procuram reconstruir o sonho que a vida urbana se encarregou de destruir (RECONSTRUINDO..., 1995, Mulheres Indígenas, p. 7).

Três mulheres indígenas tiveram suas fotografias compondo a reportagem: Maria do Carmo Trindade Serra, povo Wanana; Elda e Celina Candena, povo Baré. No contexto da cidade de Manaus, Estado do Amazonas, o processo organizativo destas mulheres foi apresentado como uma forma de reconstrução da indianidade na cidade de Manaus e complementar a luta indígena.

No ano de 2001 “Mensageiro” publicou uma capa enfatizando o papel da mulher indígena. No escrito ilustrado “Movimento Indígena, Mulher e Gênero” explicita sua proposta para a organização das mulheres indígenas no Brasil. Com texto de Iara Bonin, missionária do CIMI focalizada na Articulação Nacional de Educação - CIMI/ANE, e Artur Dias, desenho deste, e diagramação Domingos Valente, “Mensageiro” utilizou a linguagem dos quadrinhos para apresentar sua concepção. Na história em quadrinhos, partindo da diferenciação dos papéis de gênero entre os povos indígenas, o jornal pondera acerca das concepções de gênero no sistema binário ocidental. Assim, as imagens da beleza das mulheres, da desigualdade salarial e do amor romântico, apresentadas na Televisão, foram discutidas na história em quadrinho.

A narrativa destacou as violências sofridas pelas mulheres não-indígenas e os modos das mulheres brancas enfrentarem as discriminações e as desigualdades de gênero. Assim, o jornal apresentou informações sobre as leituras e as discussões acerca da luta das mulheres não-indígenas contra a inferiorização imposta pela ordem patriarcal às mulheres brancas. As personagens da história em quadrinho observam esta situação. De modo comparativo, conversam sobre a situação das mulheres indígenas nas aldeias, a exemplo do diálogo entre a jovem indígena Lindalva e sua mãe.

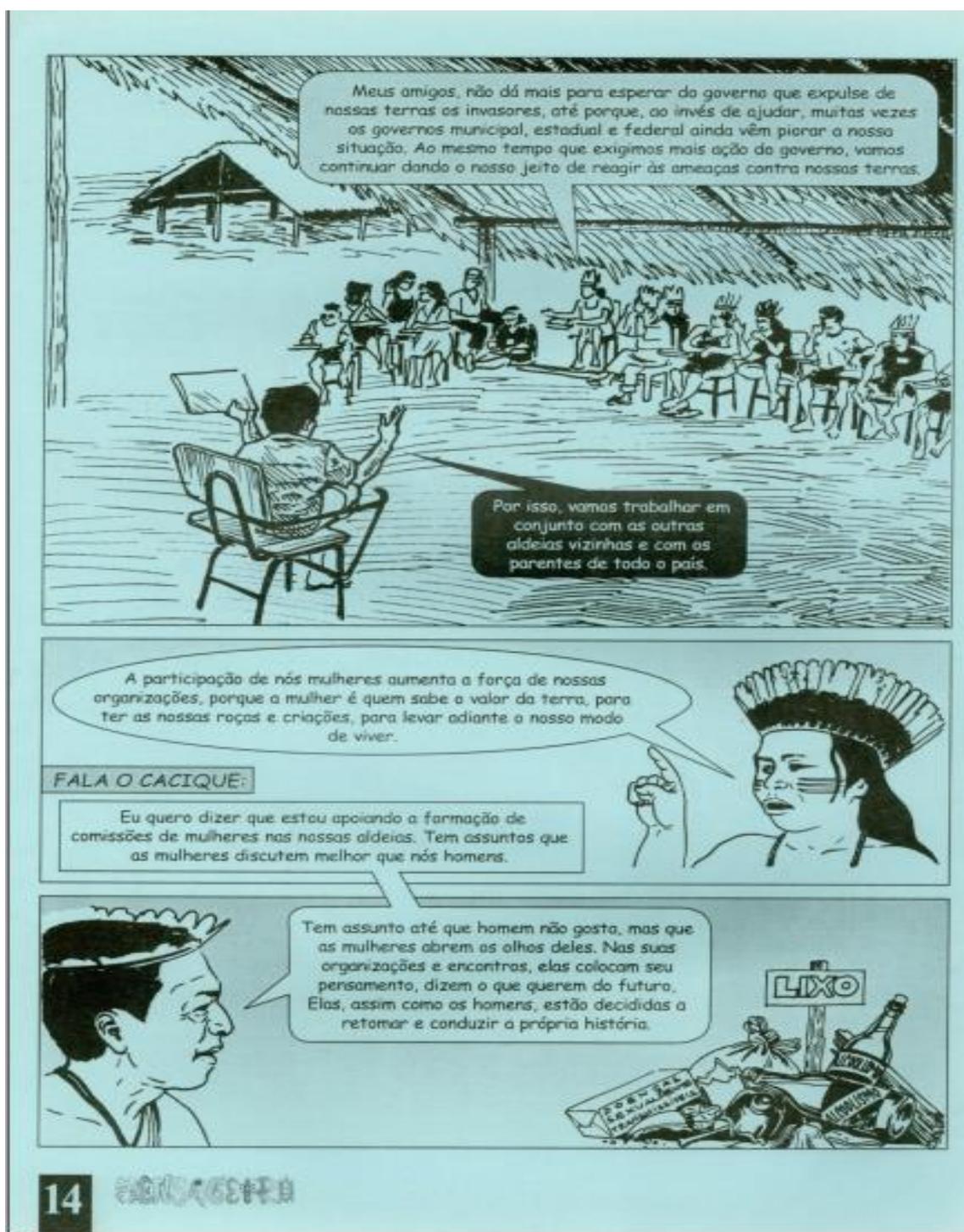
Figura 24 – Diálogos entre mãe e filha indígenas sobre as desigualdades de gêneros



Fonte: DIAS, Artur; BONIN, Iara; VALENTE, Domingos. Movimento Indígena, Mulher e Gênero. Mensageiro, Belém, n. 130, p. 12, set./out. 2001.

As funções atribuídas pela ordem patriarcal às mulheres e homens brancos foram mostradas por “Mensagemiro” como desiguais e inferiores. Os papéis das mulheres e dos homens dos povos indígenas foram representados como complementares, sendo as atividades dos homens indígenas voltadas para o mundo externo à aldeia, e as atividades das mulheres voltadas o mundo interno da aldeia. O impresso valoriza o sistema de gênero dos povos indígenas. Crítica a situação de desigualdade das relações de gênero na sociedade não-indígena. Ao mesmo tempo denuncia a violência dos colonizadores brancos sobre os corpos das indígenas. Por meio da voz do Cacique “Mensagemiro” definiu o papel da participação das mulheres no movimento indígena e nas decisões das aldeias.

Figura 25 – A participação de homens e mulheres indígenas no Movimento Indígena



Fonte: DIAS, Artur ; BONIN, Iara; VALENTE, Domingos. Movimento Indígena, Mulher e Gênero. Mensageiro, Belém, n. 130, p. 14, set./out. 2001.

No âmbito do entendimento das relações de gênero entre os povos indígenas, como complementar, a participação das mulheres nas decisões da sua comunidade foi representada como sinônimo da responsabilidade das mulheres indígenas em seus povos, conforme a fala da personagem que representa uma liderança mulher indígena.

A fala do personagem que representa o Cacique destaca que o trabalho das mulheres na política interna é importante e complementar ao trabalho do homem, muito embora não seja sempre visível, porque são os homens que falam nas reuniões. O espaço da aldeia foi apresentado como lugar de atuação das mulheres. Neste local de construção de conhecimentos, e de renovação da identidade e da cultura de cada povo, para “Mensageiro”, “masculino e feminino se completam e são muito importantes” (DIAS, et. all. 2001, p. 13).

Neste sentido, “Mensageiro” defendeu que “à medida que os povos indígenas organizam seus movimentos, a presença feminina aumentou com voz e voto nas assembleias e reuniões. Foi o impulso que o movimento indígena necessitava, em razão das crescentes dificuldade para defender seus direitos” (DIAS, et. all. 2001, p. 13). Nesse contexto, “Mensageiro” destacou que “essa nova realidade da participação da mulher na política nos ajudará a compreender uma importante discussão que vem sendo feita em toda sociedade: a discussão de gênero” (DIAS, et. all. 2001, p. 14).

O impresso enfatizou a luta dos povos indígenas como uma ação coletiva protagonizada por homens e mulheres em torno das mesmas bandeiras, sendo que, nas comunidades, a atuação das mulheres deve ser pela vida dos grupos indígenas. Especificamente a atuação das mulheres indígenas na política indígena foi apresentada como processo recente que coaduna com a “discussão de gênero” da sociedade brasileira.

Embora relate a participação das mulheres indígenas nas decisões de suas comunidades, o impresso entendeu que a política discutida entorno das relações de gênero e dos papéis sociais de gêneros são movimentos recentes entre os povos indígenas. É neste debate que o impresso do CIMI incentiva por meio da história em quadrinhos “Movimento Indígena, Mulher e Gênero”.

O discurso de “Mensageiro” no começo do século XXI ensejava a imagem da indígena como mãe-guerreira atuante no movimento de mulheres indígenas como apoio à luta dos povos indígenas, sobretudo representada por lideranças homens indígenas, contida em “Porantim” na década de 1980.

Em 2008, na sessão “Mulheres Indígenas”, “Porantim” publicou o artigo “Mulheres Indígenas. Contra a desigualdade de gênero e o imperialismo”, escrito por Hélia Gomes dos Santos, CIMI Norte II/Equipe Belém, e Maria do Socorro Lima da Silva, CIMI Norte II/Equipe Santarém. O artigo aborda centralmente a participação de mulheres indígenas dos povos Arara Vermelha, Arapium, Tupinambá e Borari, Tembé, estado do Pará, no “II Acampamento de Mulheres da Amazônia Paraense: contra a desigualdade de gênero e o imperialismo”, ocorrido entre os dias 6 e 8 de março de 2008 em Marabá (PA) (MULHERES INDÍGENAS ..., 2008, p. 10).

A avaliação de Alaíde Fonseca, povo Arapium, ocupa um pouco mais de uma coluna do artigo, sendo o final emblemático: “Nós, mulheres indígenas, precisamos, temos que nos formar, nos organizar e resistir. Não quero estar à frente dos homens, mas ao seu lado para que possamos lutar por nossos direitos e construirmos um mundo possível” (MULHERES INDÍGENAS..., 2008, p. 10). Na mesma página, a notícia sobre os ataques contra mulheres da Via Campesina no Rio Grande do Sul, que ocupavam a fazenda Turamã da empresa sueca-finlandesa *Stora Enso*, mostra a amplitude das lutas das mulheres do campo.

Este entendimento nos impressos em tela sobre a participação das mulheres indígenas no movimento indígena foi reafirmado no primeiro editorial de “Porantim”, em 40 anos de publicação do impresso, a abordar a atuação política de mulheres indígenas. “A Plenária das Mulheres” realizada no início do “15º Acampamento Terra Livre” (ATL), em Brasília, foi um dos momentos fortes da grande mobilização nacional do movimento indígena” (GUERREIRAS..., 2018, Editorial, p. 2). O ineditismo da “Plenária das Mulheres” foi ressaltado pelo editorial como uma “conquista para demonstrar a importância da presença das mulheres na luta pelos direitos dos povos originários” (GUERREIRAS..., 2018, Editorial, p. 2).

Mediante o subtítulo “Unidas e organizadas somos fortes” depoimentos de duas mulheres indígenas, Susana Xokleng e Adriana Tremembé, foi destacada a luta das mulheres indígenas. Ainda, o editorial ressalta as perseguições às lideranças indígenas, tidos guerreiros e guerreiras na luta de resistência indígena. As mulheres indígenas são vistas, como evidencia o título do editorial, enquanto “Guerreiras nativas na luta pelos direitos indígenas”, não como participantes ativas de um movimento próprio de mulheres indígenas. Neste sentido, o trecho do depoimento de Elisa Urbano Pankararu, citado no editorial, é elucidativo:

Estou atualmente como coordenadora do departamento de Mulheres Indígenas da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme). Aprendi com as lideranças que conheço e conheci, que a Apoinme somos todos nós. Portanto, todos e todas, homens e mulheres, o que entendo que nós mulheres somos parte integrante do movimento indígena (GUERREIRAS..., 2018, Editorial, p. 2).

Ao final, o editorial ponderou sobre o que chamou apontamento da “Plenária das Mulheres” no 15º ATL:

A violência contra a mulher, o racismo, o machismo e a prepotência masculina entre os povos indígenas são heranças coloniais, e existem em todos os espaços, do privado ao público, até chegar às instâncias administrativas do Estado patriarcal. Portanto, a negação de políticas públicas para as mulheres é fruto de tal contexto e deve ser uma pauta de todo o movimento indígena, conforme apontou a plenária (GUERREIRAS..., 2018, Editorial, p. 2).

O editorial Guerreiras (2018) “Porantim” remontou a trajetória da organização de mulheres indígenas por meio de depoimentos de mulheres indígenas destacando o papel delas no protagonismo indígena.

Em 2018, foi realizado o “Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira”, entre os dias 22 a 24 de outubro, Terra Indígena Raposa Serra do Sol (AS GUERREIRAS DA AMAZÔNIA, 2018). “Porantim” visibilizou a atuação de mulheres indígenas no movimento indígena como fundamental à resistência indígenas ao “caos que estamos vivendo na política”, nas palavras de Francisca Arara, da Organização dos Professores e Professoras do Acre e Assessora Política dos Agentes Floresta (WAPICHANA, Mayra. 2018, p. 8). Naquele ano, a eleição de Joenia Wapichana – a primeira mulher indígena eleita para a Câmara Federal (JOENIA ..., 2018) foi notícia de capa de “Porantim”. Em 2019 a “I Marcha das Mulheres Indígenas – Território: nosso corpo, nosso espírito”, realizada em Brasília-DF, no período de 9 a 14 de agosto de 2019 (I MARCHA ... 2019) ocupou a capa do impresso.

Estas notícias de “Porantim” dão continuidade ao destaque das ações políticas de mulheres indígenas como protagonismo indígena. Entre os anos 1980 e 2019, os impressos do CIMI representaram as ações de resistência de mulheres indígenas como reforço, apoio e complementar, às ações do movimento indígena.

3.7 Mãe-mulher-guerreira indígena e os debates de gêneros

Para a historiadora Joan Scott, as representações de poder arquitetadas em cada sociedade, ao longo do tempo, conferem significados, símbolos e diferenças aos sexos biológicos. Deste modo, por meio dos gêneros é elaborado social e historicamente o primeiro significado atribuído às relações de poder (SCOTT, 1995 [1986]).

A historiadora Joan Scott publicou o artigo “*Gender: A Useful Category of Historical Analysis*” no ano de 1986 em “*American Historical Review*”. Dois anos depois publicou o livro “*Gender and The Politics History*” (1988), pela *Columbia Univerty Press*, no qual lemos uma nova versão do artigo da *American Historical Review*.

Dos anos 1980 ao presente, tanto o livro quanto parte dele, notadamente “Gênero: uma categoria da análise histórica”, foi traduzido para vários idiomas. No Brasil, em 1993 a organização não-governamental SOS CORPO publicou uma tradução do inglês para o português, que em 1995 ganhou segunda edição com 100 exemplares. Em 1995 a “Revista Educação e Realidade”, sediada em Porto Alegre, publicou uma tradução do artigo traduzido para o francês em 1990. A tradução da Revista Educação e Realidade é comumente mencionada nos estudos de gênero.

A historiadora referiu a trajetória do conceito no texto “Gênero e as Políticas da História: Trinta anos depois”, originalmente publicado em 2018, traduzido para português por Ana Carolina Eiras Coelho Soares, publicado na obra “História das Mulheres e das Relações de Gênero no Centro Oeste: trajetórias e desafios”, organizado pelas historiadoras Ana Carolina Eiras Coelho Soares e Jaqueline Ap. M. Zarbato, (2020). Para Joan Scott, a permanência da utilidade da categoria de análise revela que:

sua resistência é um testemunho da importância contínua do gênero em nosso vocabulário político e cultural. E não é como se o significado de gênero esteja resolvido, longe disso. Existe mais conotações do termo do que podem ser listadas em qualquer verbete de dicionário. (SCOTT, 2020 [2018], p. 11).

Em seu entendimento, as discussões em torno dos significados de gênero são evidências da “natureza do gênero em si” (SCOTT, 2020 [2018], p. 12). Assim, reafirma a compreensão defendida em 1986, “a política constrói gênero e gênero constrói a política”. (SCOTT, 2020 [2018] p. 15).

Ao referir o encadeamento entre as categorias classe, raça e gênero nos estudos feministas voltados à compreensão das lógicas de opressão e assimetrias de poder, Scott (1995 [1986], p. 73), afirma que

A litania "classe, raça e gênero" sugere uma paridade entre os três termos mas, na verdade, eles não têm um estatuto equivalente. Enquanto a categoria "classe" tem seu fundamento na elaborada teoria de Marx (e seus desenvolvimentos posteriores) sobre a determinação econômica e a mudança histórica, "raça" e "gênero" não carregam associações semelhantes. É verdade que não existe nenhuma unanimidade entre aqueles/as que utilizam o conceito de classe. Alguns/ mas pesquisadores/as se servem de noções weberianas, outros utilizam a classe como um dispositivo heurístico temporário. Entretanto, quando invocamos a classe, trabalhamos com ou contra uma série de definições que, no caso do marxismo, implicam uma idéia de causalidade econômica e uma visão do caminho ao longo do qual a história avançou dialeticamente. Não existe nenhuma clareza ou coerência desse tipo para a categoria de raça ou para a de gênero. No caso do gênero, seu uso implicou uma ampla gama tanto de posições teóricas quanto de simples referências descritivas às relações entre os sexos. (SCOTT, (1995 [1986], p. 73. Grifos meus).

Para Scott (1995 [1986]) no âmbito teórico nos anos 1980, as categorias raça, classe e gênero não possuíam o mesmo *status*, sendo o gênero uma categoria em formulação. Na formulação da historiadora, “O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece.” (SCOTT, 1995, [1986], p. 92) Neste sentido, citou a análise de Gayatri Spivak sobre a operação do gênero em conjunção com o colonialismo nos trabalhos de estudiosas estadunidenses e britânicas como um exemplo da forma do gênero legitimar-se entorno das diferenciações entre os corpos inscritas pelo sexo.

Buscando contribuir na construção de um repertório teórico para a história das mulheres, comumente criticada por seu caráter mais descrito que teórico, Joan Scott formulou um entendimento para a categoria de análise gênero. Seu trabalho teórico deu-se no diapasão da análise dos debates feministas sobre as definições das teorias da Psicanálise, a exemplo das formulações de Robert Stoller (ano), da conceituação de Nancy Chodorow e da definição de Carol Gilligan, entre outras autoras. Assim, a historiadora afirmou o surgimento no final do século XX dos debates teóricos do gênero como categoria de análise.

Para Scott (1995 [1986] p. 86) a categoria de análise gênero é constituída por duas partes inter-relacionadas: “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma

primária de dar significado às relações de poder.” A história produzida por meio do emprego central do gênero como categoria de análise e empírica “sugere que o gênero ser redefinido e reestruturado em conjunção com uma visão de igualdade política e social que inclua não somente o sexo, mas também a classe e a raça.” (SCOTT, 1995 [1986] p. 86)

Em 1979, no Estados Unidos da América, o discurso de Audre Lorde, intelectual lesbiana feminista negra, em autodefinição, com livros publicados ao longo da década de 1980, a exemplo de *Sister Outsider: Essays and Speeches* (1994), na Conferência do Instituto de Humanidades da Universidade de Nova York, criticou a ausência das discussões sobre as diferenças de raça, sexualidade, classe e idade nas vidas das mulheres estadunidenses na epistemologia feminista.

Este discurso mostrou as operações epistêmicas do feminismo produzido por mulheres brancas, de classe média e acadêmicas, para elisão das sujeitas mulheres negras, lesbianas, do terceiro mundo, pobres, do feminismo. Ao mesmo tempo enfatizou a presença do racismo e da homofobia como estruturas nas vidas das mulheres no Estados Unidos.

Para Lorde, o feminismo de mulheres brancas defender a tolerância das diferenças entre as mulheres “*és la negación total de la función creativa que juega la diferencia en nuestras vidas. Porque la diferencia no sólo se debe tolerar sino que se debe ver como una fuente de polaridades necesarias, donte nuestra creatividad puede chispar como dialéctica.*” (LORDE, 1988 [1979], p. 90).

Em 1988, Lélia Gonzalez publicou “Mujeres, crisis y movimiento: América Latina y el Caribe”, em uma das traduções mais recente, “Por um feminismo afro-latino-americano” (2020 [1988]).

Ao refletir sobre a relação do feminismo com o racismo, Gonzalez (2020 [1988], p. 40) afirmou sobre o feminismo que “apesar das suas contribuições fundamentais para a discussão sobre discriminação pela orientação sexual, não aconteceu o mesmo com outros tipos de discriminação, tão graves como a sofrida pela mulher, as de caráter racial.” Excetuando o feminismo negro estadunidense que refletiu criticamente sobre racismo no feminismo, a epistemologia feminista, de maneira geral, foi construída com “uma espécie de esquecimento da questão racial”. (GONZALEZ, 2020 [1988], p. 41).

A conceituação apresentada por Scott (1995 [1986]) foi e segue importante na construção das histórias das mulheres e das relações de gênero. Contudo, a primazia da

categoria de análise gênero na construção das relações de poder em detrimento de outras categorias de análises, bem como a centralidade na empiria do gênero nos termos das feministas brancas estadunidenses, por exemplo, impõem limites a compreensão histórica do mundo a partir da conquista dos territórios dos povos indígenas na América pelos colonizadores da Europa.

A centralidade na categoria de análise gênero nega a diferença colonial da intrusão colonial que inaugurou a história moderna. Deste modo, como categoria isolada, gênero apresenta-se como uma forma de colonização discursiva que mascara a violência do processo colonial de imposição do sistema de gênero construído entorno do homem branco, heterossexual e cristão.

Desde o final dos anos 1960, com as lutas dos povos indígenas por seus direitos, indígenas mulheres e homens, antropólogas(os), indigenistas e demais militantes da questão indígena formulam a compreensão de povos indígenas como sujeitos históricos que assumem suas trajetórias e defendem seus direitos de existência como povos detentores de culturas e historicidades diferenciadas (CALEFFI, 2003).

Os noticiosos cimianos compõem a política indigenista do CIMI de participação nas lutas de resistência dos povos indígenas no Brasil. Neste sentido, “Porantim” e “Mensagem” atuaram no reconhecimento dos povos indígenas como sujeito político, diferindo, portanto, da concepção do colonizador sobre os termos *índio* como categoria genérica (SAMPAIO, 2020a).

A representação das mulheres indígenas enquanto sujeita complementar na luta dos povos indígenas vem sendo construída nas páginas de “Porantim” e “Mensagem” desde as primeiras edições no contexto das Assembleias Indígenas a partir dos anos 1970.

Nestes impressos, as mulheres indígenas são defensoras de seu povo pelo papel de mãe. A participação de algumas indígenas nas atividades do movimento social dos povos indígenas é representada no âmbito do sentido de “mãe-guerreira”, o esteio dos povos indígenas, porque atua na luta indígena exercendo a liderança de seus povos.

As trajetórias de mulheres indígenas, a exemplo de Tuíra Kayapó e Maninha Xukuru-Kariri, foram contadas nos impressos do CIMI sob a representação da mãe-guerreira que desde os primeiros atos no movimento indígena demonstram a luta dos povos indígenas. Por isso, foram representadas como exemplo da resistência histórica dos povos indígenas.

As tensões entre os títulos das notícias e os conteúdos das mesmas, as contradições entre as legendas das fotografias e a ideia central da notícia ou reportagens, as (in)visibilidades dos nomes e das vozes de mulheres indígenas, dizem da prática cimiana de posicionar mulheres indígenas como participantes da luta dos povos indígenas, mas dentro do sistema do padrão colonial moderno e binário de gênero.

Lugones (2014) defende que o processo colonial na América instituiu um modo novo de representar e operar as relações de poder. Neste procedimento colonial, a classificação racial das pessoas colonizadas em humanas e não humanas pelo colonizador lançou mão do sistema binário de gênero para dominar e explorar mulheres e homens dos territórios invadidos.

Na compreensão de Lugones (2014, p. 28), “para as mulheres, a colonização foi um processo dual de inferiorização racial e subordinação de gênero”. Neste processo, as mulheres não-brancas e colonizadas foram categorizadas como fêmea, não-humanas, portanto, não mulheres.

Segato (2012) explicita que, no sistema de gênero colonial-moderno, o binarismo público-privado inferioriza o espaço privado e as mulheres por sua atuação nele. Este sistema impõe a representação do espaço doméstico como apolítico, às mulheres são vistas inferiores e subordinadas aos homens, estes vistos como sujeito político atuantes no espaço público.

No contexto dos colonialismos, especificamente nos Estados republicanos na América, a autora compreende que o espaço doméstico e as pessoas que o habitam, bem como as relações de gênero pré-intrusão, são captados pelo sistema de gênero moderno. Trata-se do “sequestro de toda política”, tendo como consequência a “privatização do espaço doméstico, sua “outrificação”, marginalização e expropriação de tudo o que nela era político” (SEGATO, 2012, p. 121).

A colonização da América criou o significado das relações de poder, no qual o sentido de raça e o significado de gênero ocidental foram postos juntos para dominar e explorar pessoas e suas historicidades ao longo da colonialidade. Assim, colonialidade de gênero foi a forma inaugurada pelo colonialismo na América de significar as relações de poder.

A proposta de Segato (2012, p. 16) é “ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a modernidade colonial a partir das transformações do sistema de gênero”. Nesta interface, “de acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para

alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal” (SEGATO, 2012, p. 122).

Mesmo informando a respeito dos encontros de mulheres indígenas e seu protagonismo nas discussões atinentes às políticas indígenas e políticas indigenistas os jornais do CIMI focalizam as atividades das mulheres como parte complementar do sujeito político “povos indígenas”.

Em grande medida, a atuação das mulheres indígenas foi representada tendo, como referência comum, o modelo de protagonismo dos homens indígenas no espaço público. Assim, elas são guerreiras, lutadoras históricas, caciques, participantes de mobilizações dos povos indígenas e apoiadoras do movimento indígena.

Nos impressos cimianos as lutas das mulheres indígenas são entendidas como luta dos povos indígenas. As indígenas atuantes no espaço público do Brasil republicano a partir da Constituição Federal de 1988 são sujeito dos direitos indígenas. Assim, são representadas pela indianidade enquanto representação da história de resistência dos povos indígenas ao colonialismo.

A utilização da categoria de análise gênero em “Mensageiro” reforça o sentido da atuação das mulheres indígenas como complementar as ações dos homens e enquanto extensão da maternidade.

Notadamente a partir da história em quadrinho “Movimento Indígena, Mulher e Gênero” (2001), o volume de notícias sobre as ações de mulheres indígenas nos impressos cimianos em análise aumentou. O que inicialmente foi situado às bordas das temáticas centrais, passou visibilidade em capas, reportagens, entrevistas e editorial, para mencionar apenas as tipologias jornalísticas analisadas.

A partir do começo do século XXI os impressos cimianos demonstram maior atenção ao debate sobre as relações de gênero na sociedade brasileira. Propuseram interpretação desta discussão para o contexto dos povos indígenas sem abrir mão da representação das mulheres indígenas atuantes no movimento indígena como guerreiras, e das mulheres indígenas como mães.

Portanto, no processo de construção das representações acerca das mulheres indígenas estão trapaças do sistema moderno colonial de gênero, efetivada nas operações entre visibilizar e invisibilizar as mulheres indígenas dentro da imagem exemplar de mãe-guerreira formada pelo indigenismo cimiano em seus impressos.

CAPÍTULO IV

INDÍGENAS MULHERES CONSTRUINDO A SUJEITA ETNOPOLÍTICA “MULHERES INDÍGENAS”: BORRANDO AS FRONTEIRAS DO SISTEMA MUNDO

Nos capítulos anteriores descrevi e discuti as representações sobre “índia”, “indígenas” e “mulheres indígenas”, considerando-as como categorias construídas historicamente, portanto, não naturais, embora apresentadas como tais. Na esteira dos estudos críticos aos colonialismos, entendo que as categorias sociais foram construídas pelos discursos coloniais, e, ao revés, pelos(as) discursos dos(as) colonizados(as).

Neste capítulo, no âmbito da atuação política de indígenas mulheres no movimento indígena, a partir da década de 1970, objetivo mostrar a construção da categoria “mulheres indígenas” como uma sujeita etnopolítica, aludindo às lutas indígenas ante o impedimento colonial de ser e estar indígenas.

Além disso, parto de narrativas de indígenas, enquanto sujeitas resistentes e marcadas pela classificação racial e patriarcal ao longo do processo colonial iniciado no século XV, para evidenciar uma construção histórica de representação sobre si ensejada por indígenas mulheres na condição de lideranças dos povos indígenas no Brasil.

4.1 Atuação de indígenas mulheres no Movimento Indígena

Xod Fei pronunciou-se em um momento da “VIII Assembleia de Chefes e Representantes Indígenas”, ocorrida no período de 16 a 18 de abril de 1977, em Ruínas de São Miguel, Ijuí, Estado do Rio Grande do Sul. Participaram vinte e seis (26) lideranças, representando os povos Bororo, Pareci, Xavante, Apiaká, Terena, Kayabi, Kaingang e Guarani. Seus depoimentos foram publicados pelo jornal “Luta Indígena”, um informativo em circulação entre os anos 1976 e 1984, produzido por indígenas e por missionários da Regional Sul do CIMI. Ao que indica a referência a Xod Fei, no jornal Luta Indígena (1977, p. 2): “Esta foi a primeira reunião de caráter nacional declara[da] pelos Índios e também foi a primeira da qual participou uma mulher (Xod Fed, Kaingang), que apresentou seu depoimento e deu apoio nas posições tomadas”, porém,

ela não possuía o *status* de representante ou de chefe indígena. Apesar da variação na grafia do nome desta indígena mulher, é possível que a presença de Xod Fei na VIII Assembleia relacionava-se à participação do seu marido Xangu, um dos representantes do povo Kaingang.

De acordo com o enfatizado pela antropóloga Ortolan Matos (2012), as indígenas estiveram presentes na emergência do movimento indígena, embora às margens da atuação dos homens, o que mostrei no capítulo anterior. No entanto, Xod Fei não somente atuou na produção das refeições e da organização dos espaços de reunião e alojamento, ela também se pronunciou à assembleia. Esta participação pode ser indicativo de um dos caminhos formulados pelo CIMI, as lideranças indígenas homens e as próprias indígenas para a participação de sujeitas indígenas em atividades de articulação política dos povos indígenas naquele momento.

Na década de 1980 o Movimento Indígena intensificou suas ações. Em diferentes contextos da luta dos povos indígenas, lideranças manifestaram-se no espaço público, a exemplo de Marçal Guarani, de modo combativo às violências.

Quando Marta Guarani manifestou publicamente sobre o assassinado de Marçal Guarani, seu tio, ela disse:

Eu quero dar, apenas dois minutos, uma palavrinha de continuidade ao que meu tio disse. Nós lutaremos juntos pela morte do meu tio, que foi um grande líder da raça Guarani, mais de todos os brasileiros. Porque nós é que somos os verdadeiros brasileiros, donos dessa terra. Nós lutaremos juntos, o sangue do meu tio vai levar bem alto essa bandeira em nome da raça Guarani e todos os brasileiros.

Talvez meu tio, todo mundo sabe que ele lutou pela sua raça, mas ele não queria cabide de emprego não, ele lutou comunitariamente, ele tinha espírito comunitário porque, se ele tivesse cadeira, um cabide de emprego, ele tava lá no Senado, sei lá, ganhando dinheiro. Ele morreu lutando, requerendo o direito que todos nós temos (“NOSSO CORAÇÃO ...”, 1984, p. 5).

Marçal de Souza, mais conhecido pelo nome de Marçal Guarani, foi assassinado em 23 de novembro de 1983. À época, liderava a luta do povo Guarani pela demarcação das terras indígenas no Mato Grosso do Sul e sofria ameaças de morte. Quando, em 1980, representou os povos indígenas em discurso para o Papa João Paulo II, na cidade de Manaus – AM, era liderança indígena reconhecida pelo movimento indígena (JUSTIÇA ..., 1987).

Em 1984, diante da alteração da estrutura da FUNAI, Apoena Meirelles, à época ex-Presidente do órgão indigenista oficial; Costa Couto, Ministro do Interior; Nailton,

vice-cacique Pataxó-Hã-Hã-Hãe; Mario Juruna, Deputado Federal pelo PDT; “Marta Guarani, sobrinha do líder Marçal assassinado”, Álvaro Tukano, Coordenador nacional da União das Nações Indígenas; Manoel Celestino da Silva; o pajé Miguel; índios Xucuru-Kariri do P.I., Palmeiras dos Índios – AL; Francisco Kaingang; Pedro Cornelio, Cacique Kaingang do P.I. Guarapuava – PR; Megaron Metutire, sobrinho de Raoni, diretor do Parque Indígena do Xingu; Pedro Tikuna; Valdomiro Terena; Marcos Terena; e oito comunidades indígenas do Estado de Mato Grosso, foram ouvidas pela grande imprensa, e “Mensagem” copilou trechos das manifestações destas lideranças (A “NOVA FUNAI ...”, 1986, p. 4-7).

Pelo que consegui identificar, o nome de Marta Guarani passou a ser mencionado nos jornais do CIMI após o assassinato de Marçal Guarani, e comumente os dois nomes foram associados. Desta maneira, a partir dos anos 1980, Marta Guarani foi apresentada como herdeira de Marçal na luta indígena. Ela também assumiu o papel de continuadora da luta dos povos indígenas realizada por seu tio Marçal Guarani.

Em entrevista ao impresso “Mensagem”, cuja edição intitulada “A Mulher Ameríndia na história, na cultura, na organização e no mundo moderno” (1990) tratou do protagonismo de mulheres indígenas, Marta Guarani contou: “Bom, quanto à minha história, como eu fui me definir de entrar nesse movimento. Isso começou em [19]73. Com uma revolta muito grande até dentro de mim, desde quando eu comecei a conhecer e tomar consciência da nossa própria situação” (AS MULHERES ÍNDIAS ..., 1990, p. 112. Entrevista).

Adiante, Marta Guarani contou sobre si e sua atuação:

Sou uma pessoa revoltadíssima dentro de mim, de ver a minha aldeia, onde eu nasci, onde eu conheci tudo, onde a gente vivia com tanta liberdade que desde criança onde vi meus avôs que mediram aquela área com as árvores, com frutas, com tudo que era lindo aqui na aldeia, de repente hoje, por tanto processo que passou, de tudo que passou, hoje só colônia. Mais por isso, eu quero me aprofundar um pouco nesta história, que hoje eu estou neste movimento, de resistência, porque começou pelos próprios parentes. Quando eu vi meu tio, que nasceu e se criou dentro da aldeia da área Dourado, ser despejado da sua aldeia por parte da chefia do posto da FUNAI. Não foi só com meus parentes mas isso vinha dia a dia. Os conflitos que ali existiam iam se acrescentando cada vez mais e até que terminou com os Kaiowá Guarani da aldeia Dourados, quando dividiram a sua própria área, sem participação da comunidade. E eu comecei a denunciar tudo isso aí, fora na cidade porque para fazer isso na aldeia, na época era muito perigoso. Comecei a sentir que ainda, eu não tinha uma noção de política, mas depois comecei a ver que era uma política da FUNAI, contra o índio, ver a corrupção que existe. Aí então começou todo esse envolvimento meu, então comecei a levar isso para a sociedade, batia de porta-em-porta e não tinha uma resposta, porque era só eu, isso foi de muitos anos. Todas as reuniões que havia dentro da FUNAI ou

outra entidade, eu estava sempre presente. Na câmara e todos os lugares que eu podia, que me convidavam ou então eu sabia ou eu ia levando esta questão da aldeia, dos meus patrícios, como eles viviam, os conflitos que haviam (AS MULHERES ÍNDIAS ..., 1990, p. 112).

Marta Guarani nasceu em 29 de julho de 1942 na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul. A RID foi criada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) pelo Decreto Estadual 401 de 1917, com extensão territorial de 3.600 hectares. A RID também é denominada pela divisão que lhe constitui, Aldeia Bororo e Aldeia Jaguapiru. O reservamento dos povos indígenas em Mato Grosso do começo do século XX atendeu a política de expropriação das terras indígenas, sobre a qual abordam detidamente os estudos de Antonio Jacó Brand (1997), Cavalcante (2013), Levi Marques Pereira (2016), Juliana Grasiéli Bueno Mota e Cavalcante (2019).

Na RID, Marta da Silva Vito, nome de registro civil de Marta Guarani, denunciou ações da FUNAI de destituição de lideranças e a ascensão da figura do capitão. Segundo Almeida e Cavalcante (2019), a figura do capitão nas reservas indígenas foi instituída pelo SPI com o papel de impor o ordenamento indigenista aos indígenas. A representação do capitão, para os autores, sinaliza a permanência do colonialismo interno. Foi contra esta representação do poder colonial que Marta Guarani posicionou.

Em meados da década de 1970, Marçal Guarani e seus parentes estavam em conflito com o capitão da RID, e foram, nas palavras dela, “despejados da sua aldeia por parte da chefia do posto da Funai” (AS MULHERES ÍNDIAS ..., 1990, p. 112). Este conflito foi apontado por Marta Guarani como motivo para sua saída da RID, passando a morar em Dourados e, depois, em Campo Grande. Vivenciando esta situação, Marta Guarani marcou este momento como decisivo para seu envolvimento na atuação em favor dos Guarani e Kaiowá. É possível afirmar que, na década de 1970, ela passou a atuar na política Guarani e Kaiowá como opositora à política indigenista imposta na Aldeia Jaguapiru e Aldeia Bororo em Mato Grosso Sul. Já nas cidades de Dourados e de Campo Grande, especialmente após o assassinato de Marçal Guarani em 1983, deu continuidade com suas críticas às ações da FUNAI, em especial às ingerências da capitania, revelando os conflitos na RID e assumindo-se representante dos Guarani e Kaiowá.

Marta Guarani foi uma das fundadoras da Associação de Índios Desaldeados Kaguatega Marçal Guarani. Olívio Mangolim (1993), em obra do CIMI/MS sobre os

povos indígenas no Mato Grosso do Sul, afirma que a Kaguatega foi registrada em 1983, mas o processo de criação foi iniciado em 1979, quando da intensificação dos conflitos nas aldeias entre indígenas e agentes do Estado.

Neste contexto, segundo Mangolim (1993), Marta Guarani reuniu-se com distintos povos indígenas em Campo Grande – MS, com o objetivo de fortalecer a identidade étnica e atuar em benefício dos indígenas que viviam fora da aldeia. Após a promulgação da Constituição de 1988, a Kaguatega, enquanto organização da sociedade civil, e apesar dos conflitos internos entre os grupos que a compunham, passou a ser reconhecida como entidade representativa dos indígenas de Mato Grosso do Sul, sobretudo dos grupos que viviam na cidade de Campo Grande, tendo a atuação da figura de Marta Guarani como fundamental.

Figura 26: Marta Guarani em reunião na Associação Kaguatega.



Fonte: O PROBLEMA dos desaldeados. **Porantim**, Brasília-DF, ano 11, n. 108, maio 1986. p. 11. Capa.

Nesse processo, Marta Guarani foi candidata a vereadora em 1986 (NATYSEÑO, 2006). Não encontrei mais informações sobre esta candidatura, no entanto, o ato de Marta Guarani se candidatar sinaliza sua atuação em mais espaços políticos enquanto liderança indígena em Mato Grosso do Sul.

Para “Mensagem”, Marta Guarani é uma das “mulheres indígenas nas grandes cidades” responsável pela luta por demarcação de terras, pela criação de associação indígena e pela mobilização de mulheres indígenas (AS MULHERES ÍNDIAS ..., 1990, p. 112). Assim, o impresso denota o papel destacado desta mulher que, partindo da situação de sobrevivência na cidade, militava em favor dos povos indígenas.

Na entrevista, Marta Guarani defendeu o maior engajamento das indígenas no movimento indígena, e destacou a necessidade de os homens contribuírem na mobilização feminina. Quanto à aceitação ou não de sua atividade política enquanto mulher indígena, disse:

a posição da mulher índia na sociedade eu acho assim, ainda muito discriminada pela própria sociedade. Pelas mulheres indígenas, tudo bem, a gente é bem aceita. Elas estão começando agora a envolver-se na questão dos movimentos e reuniões, começando a questionar as principais situações que passa dentro da comunidade, até cobrança dos capitães, líderes da comunidade. Isso a gente vem sentindo, dentro da participação das reuniões dos movimentos da própria aldeia. Isso, como mulher para mim, é um grande avanço nesta questão. Hoje, a gente pode ter uma avaliação muito grande da participação já das mulheres, especialmente das mulheres já bem de idade, com bastante experiência nesta parte da comunidade (AS MULHERES ÍNDIAS ..., 1990, p. 113).

Distinguindo a representação das mulheres indígenas na sociedade não indígena e nas comunidades indígenas, Marta Guarani se percebia como uma liderança indígena mulher aceita pelas indígenas e pelos indígenas. Em seu entendimento, embora considere a entrada das indígenas no movimento indígena como *lenta* e não incentivado pelos homens, pondera que a participação das indígenas “vai dar um trabalho muito bom nesta questão, mesmo na posição da mulher que é bem diferente que os homens” (AS MULHERES ÍNDIAS ..., 1990, p. 113). Além disso, colocava-se como sujeita de larga experiência no movimento indígena.

Considerando aspectos das trajetórias de militância de Xod Fei e de Marta Guarani, embora sobre Xod Fei não tenha encontrado mais informações nas fontes históricas compulsadas, posso dizer que estas duas indígenas não foram as únicas partícipes nos atos indígenas a partir da configuração enquanto movimento social.

Em 1987, as associadas da AMARN, Deolinda Freitas Padro, povo Dessana, e Lídia Vaz Lobo, povo Miriti-Tapuia, estiveram em Brasília em protesto contra os projetos de exploração das terras indígenas assinados pelo presidente José Sarney e em diálogos com parlamentares. Naquele momento, as indígenas da AMARN, junto às outras lideranças do movimento indígena, discutiam os projetos do governo federal nas terras indígenas, especialmente os decretos 94.945/87 e 94.946/87, respectivamente criavam colônias indígenas nas regiões de fronteiras e o Projeto Calha Norte (MULHERES AMPLIAM, 1987, p. 5).

Deolinda Freitas Prado, mais conhecida por Deolinda Tukano, foi uma das fundadoras da AMARN. Na língua Tukano esta organização é chamada Numiã Kurá. Segundo Sacchi (2006), as associadas da AMARN eram mulheres que vivenciaram a migração para a cidade de Manaus nos anos 1970. Algumas mulheres também experienciaram a vida em internatos salesianos. O estar entre mundos distintos permitiu “a manutenção da organização e a (re)afirmação das identidades étnicas no contexto urbano” (SACCHI, 2006, p. 97). Foi neste contexto que Dhiakrapú, nome Tukano de Deolinda, traçou sua trajetória em nome da AMARN, e em 1989 promoveu o “1º Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima” em Manaus – AM, nos dias 17 a 19 de novembro 1989.

Segundo noticiou “Mensageiro”, os objetivos do “1º Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima” foram: “Participação das mulheres na sua comunidade; Participação das mulheres nas Organizações Indígenas; Divulgar mais a Associação das Mulheres Índias do Alto Rio Negro em Manaus” (1º ENCONTRO DE ..., 1990, p. 107). A programação foi construída em torno da pauta – a situação das mulheres indígenas e sua atuação nas comunidades, abordada por meio de discussão em grupos e plenárias.

Deolinda Prado coordenou as atividades, que contaram com a participação de representantes Tukano, Dessano, Piratapuia, Baniwa, Tariano, do Alto Rio Negro; Miranha e Maiuruna, do médio Rio Solimões; Munduruku e Cateré-Maué, baixo Solimões; e Macuxi, do estado de Roraima; de estudantes indígenas em Manaus e de representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) (1º ENCONTRO DE ..., 1990).

Sacchi (2006) destacou que os encontros da AMARN foram momentos importantes no processo organizativo desta associação para busca de resolução dos

problemas das associadas, que em 29 de março de 1987 realizou a I Assembleia Geral e a oficialização da organização. Neste processo, considerando fundamental as tratativas dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas e suas famílias no contexto urbano de Manaus, Deolinda Prado foi se constituindo liderança mulher indígena.

Anos antes, em 1983, no mês de agosto, Quitéria Pankararu, também conhecida como Quitéria Binga, participou da ocupação do prédio da FUNAI em Brasília junto a outras lideranças empenhadas da luta por reconhecimento étnico e de seus territórios (ÍNDIOS DERRUBAM ..., 1983, p. 3). De acordo com o discutido no capítulo 3, trata-se de imagem incomum, considerando a proeminência dos indígenas homens nos registros fotográficos de “Porantim”.

No ano de 1984 quatrocentos líderes indígenas reuniram-se em Brasília para o “II Encontro Nacional dos Povos Indígenas”. Entre eles, estavam Quitéria Pankararu e, ao seu lado, uma mulher cujo nome não foi registrado.

Figura 27 - A participação de indígenas mulheres no II Encontro Nacional dos Povos Indígenas.



Fonte: OSSAMI, Marlene, 1984, p. 8.

É factível afirmar que indígenas de alguns grupos étnicos participaram do ativismo indígena nos anos 1980, embora na imagética pública das lutas indígenas daquele momento, os rostos de indígenas homens fossem preponderantes.

No final da década de 1980, durante o I Encontro Potiguara de Luta e Resistência, entre os dias 16 e 19 de julho de 1989, em Baía da Traição – PB, reunindo lideranças dos grupos Potiguara, Pankararu, Pankararé, Xocó, Xucuru, Pataxó Hã-Hã-Hã, Quitéria Pankararu discutiu sobre a demarcação dos territórios indígenas. No último dia, na Aldeia São Francisco, ocorreu o “I Encontro Mulher-Educação”, que “teve a participação de cerca de 100 mulheres indígenas”, conforme destacou o “Jornal do Grumin” (1989). Nesta ocasião, Quitéria Pankararu disse:

Mesmo não sendo professora, venho ensinando minha nação de que temos direito a tudo o que os outros têm: educação, saúde e condições dignas de viver. Reclamamos um ensino que resgate nossas tradições, nossas línguas de origem, nossa cultura. E todas nós mulheres devemos apoiar o trabalho de nossas professoras sacrificadas, que não ganham o suficiente para ter uma vida condigna (I ENCONTRO MULHER-EDUCAÇÃO, 1989, s.p.).

A atuação de Quitéria Pankararu chama atenção para o entrelaçamento de papéis sociais. Ela se apresentava enquanto liderança da luta dos Pankararu por reconhecimentos dos direitos indígenas ao mesmo tempo como parte do movimento indígena no Brasil e, ao incentivar o apoio às professoras, afirmava o próprio papel de liderança mulher na organização social indígena.

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, as agências de Xod Fei e de Marta Guarani foram construídas na tessitura da presença de indígenas mulheres no movimento indígena. No entanto, a atuação de Quitéria Pankararu se deu também no contexto de uma atividade voltada a discutir sobre o par mulher-educação indígena.

O Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN) foi construído juridicamente em 1987 com sede no Rio de Janeiro. Coordenado por Eliane Potiguara, esta é uma das primeiras organizações indígenas protagonizadas por indígenas do Brasil. Este grupo organizou os encontros em Baía da Traição – PB, publicou o “Jornal do Grumin” e outras obras, a exemplo do livro “A terra é a mãe do índio” (POTIGUARA, 1989). Algumas destas ações contam com o apoio do Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas.

Figura 28 – I Encontro Potiguara de Luta e Resistência. I Encontro Regional Mulher-Educação Indígena.

GRUMIN

A mulher teve presença marcante no encontro potiguara. Teve voz e voto, com uma participação efetiva não só no I Encontro Mulher-Educação Indígena, como também nas questões discutidas no I Encontro Potiguara de Luta e Resistência. Como mulher, como mãe, como filha da terra e integrante da comunidade soube defender com garra e independência suas propostas.



A presença da juventude feminina potiguara deu o toque de alegria ao encontro.



Com bastante interesse, as mulheres participaram da discussão dos problemas do seu povo.



Até mesmo políticos locais compareceram ao Encontro, como Jaímio Carneiro, presidente do PV da Paraíba.



Hilda, índia Pankararú: a dor de uma mãe, que teve seu filho assassinado em sua aldeia, por investidores de terras indígenas.

I ENCONTRO POTIGUARA DE LUTA E RESISTÊNCIA
I ENCONTRO REGIONAL MULHER-EDUCAÇÃO INDÍGENA
18 e 19 de Junho/89
Aldeia de São Francisco
Baía da Traição – Paraíba

Projeto Grumin: Grupo Mulher Educação Indígena
UNI – União de Nações Indígenas
Aldeia Indígena Potiguara
PELO DIREITO À VIDA

Fonte: ENCONTRO POTIGUARA de Luta e Resistência. **Jornal do Grumin**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, jul. 1989, s.p.

Além de Quitéria Pankararu e Eliane Potiguara, mais indígenas tiveram trechos de suas intervenções no encontro, voltado à temática educação e mulher indígena, registrada pelo “Jornal do Grumin”: Marilene – professora potiguara, Inês – professora da FUNAI, Ilda Pankararu, Severina Faustino – professora potiguara, Valda – professora potiguara, Dona Severina, Maria Pankararu, esta secretariou o encontro, Rosália – professora potiguara, Zenilda Tuxá – professora, e Antônia – mulher potiguara. Na ocasião também participou Hilda Zimmermann – presidente da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ). De modo geral, os discursos expressaram críticas à educação para os povos indígenas. Neste diapasão, as indígenas exigiram maior atenção à estrutura escolar e à formação de professoras por parte das autoridades (I ENCONTRO MULHER-EDUCAÇÃO, 1989, s.p.).

Mas foi Quitéria Pankararu quem defendeu a relevância da mulher na organização social Pankararu, destacando o papel formativo das mulheres e das mulheres professoras nos grupos étnicos. Ela falou como liderança Pankararu mulher para outras mulheres, conclamando-as a fortalecer o coletivo “nós mulheres”. Assim, o discurso de Quitéria Pankararu dialogava com o projeto editorial do “Jornal do Grumin”.

O “Jornal do Grumin” é o primeiro impresso voltado à temática mulheres indígenas e também o primeiro produzido pela mulher indígena no Brasil, de que tenho conhecimento. Circulou entre os anos 1989 e 1995. São sete números, cada um com apoio financeiro distinto, sendo entidades nacionais ou internacionais, entre elas, o Sindicato dos Urbanitários do Rio de Janeiro, a Associação Brasileira de Imprensa, a Comissão Europeia e o Programa de Combate ao Racismo.

Este impresso chegou à tiragem de cinco (5) mil exemplares. Em formato tabloide, o primeiro número em fevereiro de 1989 continha duas páginas, o segundo número em julho do mesmo ano apresentou seis páginas. Observamos aumento do número de páginas nas demais edições, chegando a sete páginas. Coordenado por Eliane Potiguara, a equipe de expediente mostra a rede de relações tecida pela coordenadora com sujeitos indígenas e não indígenas. Neste jornal a temática mulher indígena é central.

Figura 29 – Capa do primeiro número do Jornal do Grumin.

IMPRESSOS

1 MUL.

JORNAL DO GRUMIN

21 MAR 1989

500

ANO I - Nº 1 - FEVEREIRO/1989

UMA PUBLICAÇÃO DO GRUMIN - GRUPO MULHER-EDUCAÇÃO INDÍGENA

Encontro Internacional Indígena em Altamira

"Eu crio essa menina da aldeia do Rio Branco (Guaraní). A mãe dela nasceu com meu primo e teve cinco filhas. O marido dele foi embora com outra mulher e uma criança morreu. Aí morreu a segunda. Foi morrendo tudo. A mãe ficou doente e bebeu, bebeu e bebeu cachaca. Ela teve com um homem e nasceu essa menina que crio. Ela saiu da aldeia e lá com outro homem branco, que não cachaca. Meu primo espalhou da aldeia e ela foi pra minha casa. Mas ela bebeu demais e se juntou com um índio que bebe mais ainda. Um dia ele foi preso. Quando saiu de cadeia, eles foram dormir na praça. Aí chegou um bandido e agarrou ela. Ele estuprou ela, Abriu tudo. Arrebentou tudo. Ela deu três gritos e morreu. Eu recomi à FUNAI e me disseram na delegacia: "Parceira que ela é índia. Não foi estupro não, foi cachaca. Esse bandido é preguiçoso, não quer trabalhar e só quer beber. E se quiser ver o corpo dele que pagar. Minha prima foi enterrada e não tem podemos ver. Aí peguei a criança pra criar, que encontrei como desidratação, pneumonia e diarreia".

Essa triste história, contada por uma índia guarani num encontro de mulheres indígenas realizado em 1985 em Dourados, dá bem a dimensão do desprezo a que é relegado o nosso povo e em particular a mulher, a mãe de gente. Embora passados quase três anos daquele encontro, o Jornal GRUMIN considera atual, pois a situação da mulher indígena permanece a mesma, daí

OPINIÃO

...nasceu da luta da mulher

Desde algum tempo, mulheres índias vêm discutindo em encontros questões que não dependem do respeito à pessoa humana à liberdade própria da mulher, que muitas vezes exigem o acompanhamento de médicos que não é dos índios, e que não têm.

Discutem também a necessidade de um ensino mais adequado para seus filhos, que resgate, inclusive, suas raízes culturais através do estudo da história e da língua de cada povo.

Mostram preocupação com a onda crescente de crimes cometidos contra as comunidades indígenas; a violência sexual nas áreas de mineração; a prostituição e bebedeira de algumas mulheres desalinhadas; o preconceito e a discriminação contra as mães solteiras e muitas outras dificuldades que dizem respeito à mulher.

É o fato de se mobilizarem em torno dessa luta, não significa que uma divisão no movimento indígena, como um todo. Ao contrário, o que as mulheres buscam é o fortalecimento da luta, ao lado dos homens, também nas questões centrais como a demarcação das terras, as invasões, violência e mortes, além do cumprimento da Constituição, a paz.

Daí ter nascido o GRUMIN - Grupo Mulher - Educação Indígena voltado para um programa de trabalho centrado na educação-escola, na defesa da mulher e da criança, incentivando e profissionalizando os índios para trabalharem dentro das aldeias, como professores, técnicos em agricultura, em saúde e em outras áreas, permitindo assim melhor qualidade de vida para todos.

Elaine Patiguara
Coordenadora

a necessidade da participação da mulher na luta por melhores condições de vida para todo o povo indígena. "Eu espero que a gente consiga aqui que a gente sempre quis: discutir a questão indígena, não mulheres. Mas nunca se tornou a indígena. A gente tem muita coisa guardada. E toda de índio que tem lá no cantinho e a gente precisa botar isso pra fora".

(continua na pag. 2)

YKSWA

Encontro Internacional Indígena em Altamira

O desaparecimento de aldeias e outras agressões à ecologia na região de Altamira serão os principais assuntos a serem discutidos no Encontro Internacional Indígena, dia 20, naquela cidade. No mapa, pode-se ver os alojamentos e os cantões que serão construídos para abrigar os trabalhadores e as máquinas da Hidrelétrica do Curandó. (Página 2).

Fonte: ENCONTRO INTERNACIONAL em Altamira. Jornal do Grumin, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, jul. 1989, s.p. Capa.

Eliane Potiguara escreveu na primeira edição do “Jornal do Grumin”, em fevereiro de 1989, sobre o que adjectivou a “triste história, contada por uma índia guarani num encontro de mulheres indígenas realizado em 1986 em Dourados. Isso proporcionou bem a dimensão do desprezo a que é relegado o nosso povo e em particular a mulher, a mãe da gente” (ENCONTRO INTERNACIONAL ..., 1989, p. 1). Adiante, retomando o relato para enfatizar que desde o início da colonização não houve alteração na situação de violência contra os povos indígenas, defendeu:

a necessidade da mobilização das nossas irmãs em torno de uma proposta concreta de trabalho com o objetivo de resgatar a dignidade ancestral que lhes corre nas veias, tão guerreira quanto a do homem índio, não só na defesa dos seus direitos como mulher, mas participando conjuntamente na discussão da questão indígena (ENCONTRO INTERNACIONAL ..., 1989, s.p.).

O impresso, neste número de abertura, abordou a participação de indígenas mulheres na militância em nome dos povos indígenas e das mulheres indígenas. Durante os atos indígenas contra a descentralização da FUNAI, realizado em Brasília em 1986, o “Jornal do Grumin” ouviu e registrou os pensares de Jupira Terena, Miriam Terena e Elisena Marques, do povo Terena; e Genilda Kaingang, do povo Kaingang.

As falas das demais vão no sentido expresso pelo título da matéria “[a] luta dos índios deve ter a participação da mulher”. Genilda Kaingang, em especial, disse:

Eu espero que a gente consiga aquilo que a gente sempre quis: discutir a questão indígena, nós mulheres. Mas nunca se tomou a iniciativa. A gente tem muita coisa guardada. E coisa de índio que tem lá no cantinho e a gente precisa botar isso pra fora (LUTA DOS ÍNDIOS ..., 1989, p. 2).

É importante destacar que a primeira edição do Jornal do Grumin foi publicada após a promulgação da Constituição Federal do Brasil, em 5 de outubro de 1988, mas que seu conteúdo remonta fatos ocorridos às portas da abertura da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, como a intensa militância dos povos indígenas em Brasília, mas também as atividades junto aos povos indígenas de abrangência local.

Relembrando o processo da Constituinte como “muito intenso e bonito”, Eliane Potiguara, em autobiografia publicada em 2019, contou:

Eu me lembro de sentir o cheiro do café pela manhã, acordar, e daí ver passar os Kayapós todos pintados, com seus rostos maravilhosos e os seus aparatos. Eu pessoalmente achava que a gente iria fazer a revolução dos povos indígenas, que iria conseguir mudar nossa história. Muitas lideranças estavam

ali, havia muita esperança. Não eram todas as comunidades que estavam presentes, mas tinha muita gente. Eu queria que tivesse representantes de todos os povos, mas não foi possível. De qualquer forma, era muito bonito (POTIGUARA, 2019, p. 51).

Entretanto, ao contar suas memórias sobre a participação das mulheres na luta indígena, Eliane Potiguara marca a própria atividade no movimento indígena em momentos anteriores à Constituinte:

Foi no fim dos anos 1970, quando eu já estava no Rio de Janeiro. Em 1979, eu fui morar um ano em Pernambuco e me articulei com o movimento político de lá. Fui a uma reunião do PT, na primeira reunião depois dos exilados políticos voltarem pro Brasil. Foi uma reunião nos fundos de uma igreja, em que estavam Manoel Conceição, Paulo Freire, algumas lideranças nordestinas. Eu fui convidada para ser representante do movimento de mulheres.

Antes, eu pensava que eu conhecia o movimento indígena, mas não, eu conheci a comunidade. Foi depois, em 1980, 1982, que eu conheci o Ailton Krenak e o Álvaro Tukano numa palestra. Ninguém sabe da minha luta antes da Constituinte. Pensam que eu apareci na Constituinte, mas naquela época eu já tinha ido viajar para todo o sul do Brasil (POTIGUARA, 2019, p. 29-30).

Este relato mostra a atuação de Eliane Potiguara no movimento indígena. Mostra, em especial, na organização dos encontros de lideranças indígenas em 1989, na Baía da Traição, na fundação do Grumin e na produção do “Jornal do Grumin”. Com estas ações, ela se constituía em uma importante articuladora no movimento indígena. Em sua militância relacionava a própria atuação às pautas educação e mulher indígena e participava de diversas atividades no Brasil e em outros países latino-americanos e na Europa, abordada no capítulo 3.

No final dos anos 1980, participou do “III Encontro Continental de Mulheres”, ocorrido em Havana – Cuba, como representante das mulheres indígenas do Brasil. Fundou, ao lado de lideranças Potiguara de Baía da Traição, o Centro de Profissionalização da Mulher Indígena, também referida nas fontes históricas relativas ao Grumin por Casa da Mulher (GRUMIN, 1993). É possível dizer que Eliane Potiguara era atuante mulher indígena no movimento indígena, e no contexto local dos Potiguara de Baía da Traição, que comumente utilizava o termo mulher indígena em suas ações no movimento indígena.

Ao abordar a situação da mulher indígena no Brasil, em seu depoimento sobre as atividades voltadas à Conferência de Durban, Eliane Potiguara contou que:

Nós mesmas sentíamos os olhares questionadores quando distribuíamos o polêmico *Jornal do Grumin*, em um encontro sobre hidrelétricas, em Altamira, Pará. Lembro que um líder indígena nos mandou ir para a cozinha ou ficar fora das assembleias segurando os filhos no colo, inclusive o dele! Mas a guerreira Tuíra mostrou o facão para um empresário, dono da hidrelétrica que ameaçava a vida dos kaiapós do Pará. Acredito que aí se abriu uma brecha para a mulher indígena, embora ainda hoje tenhamos que pressionar para que as políticas públicas incluam a questão de gênero (POTIGUARA, 2002, p. 225, grifo no original).

Provavelmente com intuito de mobilizar mulheres indígenas a participar da luta indígena, a edição número um do “Jornal do Grumin” foi distribuída durante o “Encontro Internacional Indígena” em Altamira – PA. Ao que indica, segundo os relatos de Eliane Potiguara, a distribuição deste jornal provocou reações machistas de lideranças indígenas. Contudo, a ação de Tuíra Kayapó, anteriormente abordada no capítulo 3, de ameaçar o diretor da construção da hidrelétrica Belo Monte com um facão, foi significada na ocasião, e posteriormente, como ato de resistência das mulheres Kayapó.

A atuação de Eliane Potiguara, no movimento indígena nos anos 1980, é intrínseca à constituição do Grumin e de seu impresso. A agência de Potiguara, por meio do “Jornal do Grumin”, revela um outro modo de pensar as lutas dos povos indígenas. Entendo que Eliane Potiguara com o “Jornal do Grumin”, considerando a atuação de diferentes indígenas mulheres, construiu um modo de abordar a situação e a participação das indígenas no movimento indígena, ao entrelaçar as temáticas educação e mulher indígena, visando a ampliação da atuação política de mulheres indígenas.

Na acepção de Heleieth Saffioti (2019 [2004], p. 153), “a constituição do sujeito coletivo vincula-se estreitamente às possibilidades de encontro entre o sujeito singular e o sujeito genérico, o que significa afirmar sua ligação com o movimento permanente de alienação/desalienação; reificação/humanização”. Deste modo, observo que a formação da sujeita “mulheres indígenas” como categoria política tem início com a participação das indígenas na luta política dos povos indígenas, configurada como movimento social a partir dos anos 1970.

Enquanto Quitéria Pankararu se identificou como liderança da comunidade Pankararu, marcando seu pertencimento e papel junto ao grupo étnico, Marta Guarani se apresentou pelo pertencimento étnico, porém diferenciando a sua condição de sujeita marcada pela indianidade das demais mulheres. Nos discursos de Deolinda Tukano e sobre a associação fundada por ela e demais mulheres de diferentes grupos étnicos

vivendo em Manaus, a condição de gênero foi posta à frente do pertencimento étnico. O mesmo pode ser considerado em relação a Xod Fei, tendo em vista não o discurso dela, mas a representação do jornal a “Luta Indígena.” E, nos discursos de Eliane Potiguara, tanto na década de 1980 quanto mais recentemente em autobiografia. A mulheridade precede o pertencimento étnico, sendo *imprescindível* para a composição da representação acerca da participação política dela própria e das demais lideranças no movimento indígena a categoria política e social “mulheres indígenas”.

Neste contexto percebo a inclusão da problemática da participação das mulheres na luta indígena como um aspecto da emergência do discurso da diferença de gênero no movimento indígena. Esta diferença surge na borda da ressignificação do termo índio em sujeito etnopolítico “indígena”, problemática sobre a qual os estudos de Ortolan Matos (1997; 2006), Alcida Rita Ramos (1990; 1995; 1997), e Caleffi (2003), abordam amplamente.

4.2 Os primeiros encontros de abrangência nacional de mulheres indígenas

Em 1990, Eliane Potiguara, Tuíra Kayapó, Maria Quitéria Pankararu, Deolinda Tukano, e quatorze (14) mulheres, encontraram-se no “I Seminário da Mulher Indígena”, nos dias 14 a 16 de maio de 1990, em Brasília – DF. Ao que consegui informações, este foi o primeiro encontro de abrangência nacional a reunir mulheres dos povos indígenas e a defender a organização da mulher indígena em nível nacional.

As indígenas reunidas neste seminário afirmaram que: “Ao longo de 6 (seis) anos, estamos lutando e trabalhando pelo reconhecimento da organização das mulheres e, após etapa por etapa, após encontros regionais nas aldeias, após um trabalho de conscientização, chegamos neste I seminário” (I SEMINÁRIO DA MULHER INDÍGENA, 1990, p. 1). As fotografias e suas legendas que constam no relatório do “I Seminário ...” permitem identificar Tuira Kaiapó, Jurena Terena e mais participantes, que compuseram as mesas redondas.

Figura 30 - I Seminário da Mulher Indígena.

EX 15A



Tuina Karapó "É a primeira vez que parti
e po de reunião de mulheres e
também é a 1ª vez que
venho à Brasília, porque
participar sempre que posso."

Prof.ª Jaime de Medeiros - a preocupação da FUNAI quanto a forma
de atuar para poder desenvolver melhor
os projetos locais da aldeia e como passar
no Sangué o Projeto Professor Bellême.



Jupira TERENA "É a filha, mostra a mesa
e o card. I. S. M. Indígena
e ficarem; como mulher e
indígena."

5

Fonte: I SEMINÁRIO DA MULHER INDÍGENA, 1990, p. 5.

Coordenado por Jupira Terena, com a presença de indígenas dos grupos étnicos Terena, Pankararu, Tucano, Kaingang, Bakairi, Xavante, Pareci, Bororo, Kayapó e Potiguara, o “I Seminário ...” (1990) aconteceu sob o lema “Também Mulheres, Também Direitos a Conquistar”. Neste sentido, Tuíra Kayapó foi apresentada como referência da luta das indígenas. Ao que consegui identificar nas fontes históricas estudadas, notadamente o relatório do “I Seminário ...” e o “Jornal do Grumin” (1991), as mesas-redondas deste seminário foram compostas pelas indígenas Tuíra Kayapó, Zila Terena, Ester Terena e Jupira Terena; pela Primeira-Dama Rosane Collor; por deputadas como Benedita da Silva (PT/RJ) e Moema Santiago (PSDB/DF) e Rose de Freitas (PSDB/ES); por professores(as) do Departamento de Antropologia da UnB; e por representantes do Conselho Mundial de Igrejas, da FUNAI, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.

No público estavam o cacique Raoni, estudantes da UnB e indígenas, a exemplo de Sababa Xavante, referida “nossa honrosa cacique Xavante”; de Nilda Terena e Timóteo Xavante, respectivamente apresentados como artesã e artesão com exposição no seminário; e de indígena mencionada como “Mulher Kaiapó – ficou sempre atenta durante as palestras, mas não ficou desgrudada nem do seu filho e muito menos do seu marido também Kaiapó” (I SEMINÁRIO DA MULHER INDÍGENA, 1990, p. 7).

Embora o relatório do “I Seminário ...” não mencione a presença de mais indígenas nem do GRUMIN, o “Jornal do Grumin”, na edição nº 4 de abril/maio de 1991, dedicou uma página inteira ao evento, e enunciou o grupo como promotor da atividade. O jornal destacou a atuação do Grumin e apresentou fotografias de algumas participantes e suas atividades, sendo possível identificar mulheres e homens indígenas reunidos, a identidade visual do seminário nas camisetas adesivadas e exposição de artesanato.

Figura 31 - O Grumin no I Seminário Mulher Indígena.

Abril/
Maio

GRUMIN 7

Foto Eliane Potiguara

Raoni deu apoio à organização das mulheres com estratégia de luta do movimento indígena



Dona Neuzza pediu o apoio de Raoni para a luta das mães e avós índias, em suas aldeias

GRUMIN PROMOVE SEMINÁRIO EM BRASÍLIA

Mulher indígena na luta por direito à saúde e educação



Dona Zilá e Miriam mostram artesanato terena

Questões como saúde, educação, trabalho e organização das mulheres indígenas foram longamente discutidas durante os três dias de realização do Seminário da Mulher Indígena, promovido pelo Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), em Brasília.

Dois centros do qual participaram mulheres representantes de diversos comunidades indígenas espalhadas pelo país, e que foi prestigiado por Raoni, Marcos Terena e Estevão Iukane (IUN). Ficou evidenciada a necessidade de providências urgentes dos órgãos do Governo ligados à saúde, à educação e à promoção social, que venham a solucionar os graves problemas que afetam aquelas comunidades.

A assessoria de médicos nos postos e de um programa de pronto-socorro para atender principalmente às gestantes com dificuldades no parto, como é o caso de abortos espontâneos, que com alguma frequência acontecem, tumores uterinos e nos seios, e azaradência às crianças das aldeias, acometidas por febres endêmicas, doenças de pele, gastrointestinais e outras complicações. Constituíram-se nas principais preocupações das mulheres presentes no seminário como denunciou Quinária Pankararu, com a experiência comunitária que tem no exercício de sua liderança junto ao povo Pankararu. "Na minha aldeia temos que caminhar léguas em busca de socorro médico para casos que nós índias não sabemos cuidar, como o de hemorragia causada por abortos espontâneos. Nós temos posto médico, mas não tem remédio. Temos farmácia, mas não tem remédio. É tudo muito difícil" —, relatou Quinária.

Chiquinha Pareci, professora indígena que há muitos anos se dedica à área da educação em sua aldeia, também denunciou a ausência de pronto atendimento médico na sua comunidade, exemplificando com as dificuldades por que passou com seu próprio filho que contra pneumonia, quase morrendo por falta de socorro imediato. "Por isso minha gente é que precisamos de profissionalização de índios interessados no estudo, para que se tornem médicos ou enfermeiros capazes de trabalhado junto com a nossa gente ali mesmo

prestarem seus serviços aos seus irmãos e irmãs doentes. O mesmo acontece na área da educação, em que nossas professoras índias vivem condições de aperfeiçoar mais os seus conhecimentos, para dar aos nossos filhos o mesmo nível de ensino que é dado às crianças da sociedade envolvente. Não basta o índio aprender a ler e a escrever e, assim mesmo, mal. É preciso que ao mesmo tempo em que seja preservada a sua cultura tribal, sua língua de origem e suas tradições, tenha o índio uma formação profissional específica" —, disse Chiquinha.

O estado de abandono a que estão relegadas as aldeias indígenas também foi denunciado por dona Neuzza (Terena) que chorando, dirigiu-se ao cacique Raoni, presente ao seminário para prestigiar o encontro das

mulheres indígenas, pedindo-lhe que com sua liderança ajudasse à mulher índia a enfrentar a vida difícil que leva.

Disse dona Neuzza: "Não me importo de trabalhar duro na roça nem andar léguas para conseguir lenha. Mas sofro pelo estado de desamparo que estamos passando, como mães e avós".

Deolinda Prado, índia Dessana, contou sobre o sofrimento por que passam as mulheres do Alto Rio Negro, no Amazonas, que deixam a aldeia para se empregar como domésticas nas casas de Manaus, por falta de melhores condições de vida entre sua gente. Deolinda, que foi presidente da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, disse da dificuldade para prosseguir no seu trabalho. Ela, como outras mulheres

de sua tribo, trabalha no artesanato de tapeçaria e cestaria, sem qualquer incentivo. Por essa razão, é que muitas índias — como admitiu — deixam a aldeia e vão para a cidade grande na ilusão de dias melhores, e lá só encontram a violência física e moral.

Tuira, grande guerreira Kaiapó, que se tornou a principal personagem do encontro dos povos do Xingu, em Altamira, pouco falou. Mas situou as dificuldades de seu povo, principalmente das mulheres, se solidarizando com suas parentes de outros Estados.

Ao final do seminário, Raoni, que a todo o momento com atenção, sensibilizado com os depoimentos das mulheres, convidado a falar com um tom emocional a história de seus avós, dos seus pais, que foram lideranças combativas em sua aldeia, e cujo exemplo influenciou muito a sua vida que passou a dedicar ao movimento de libertação do índio.

No final, Raoni propôs o encaminhamento de projetos que ajudem na solução dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas à Fundação Mata Virgem, da qual é fundador, para que depois de analisados sejam executados com a ajuda daquela entidade.

Conselho de Mulheres

A última parte do Seminário de Mulheres Indígenas, em Brasília, foi dedicada à formação do Conselho de Mulheres do Grupo-Mulher Educação Indígena (GRUMIN) que passa a ser constituído pelas seguintes representantes: Velina Kaiomulo e Dorothy Mayron (Bakairi); Miriam, Dona Zilá, Nilda e Dosa Neuzza (Terena); Deolinda Prado (Dessana); Andia Inácio (Kaiapó); Chiquinha (Pareci); Quinária Maria de Jesus e Maria Pankararu (Pankararu); Quinária Celestina da Silva (Kakum-Karir); Tuira (Kaiapó); Maria Auxiliadora Bakaromogu (Bororo); Severina Fernandes, Inês Taxá, Maria Nilda Faustino, Valda Faustino, Maria Vidal (Potiguara); Inê (Karaiká); Sabodj (Xavante); Hilda Zimmerman (Aua); Anai Kaiwá (Kaiwá).

Como convidados especiais e observadores parlamentares compareceram ao Seminário, as deputadas Benedita da Silva e Mocma Santiago, que se solidarizaram com a luta que vem sendo travada pela mulher indígena na conquista do seu espaço.

Mulheres se reúnem no Rio

No final de novembro passado, mulheres representantes de países das três Américas, que integram o "Diálogo de Mujeres en Las Americas", entidade voltada à defesa dos direitos humanos das mulheres, estiveram em Nova York, Estados Unidos, para uma reunião preliminar preparatória do próximo encontro que a organização promoverá no Rio de Janeiro, até o final deste ano.

Esse encontro, que será aberto à participação geral, terá por objetivo a discussão e o encaminhamento de propostas que indiquem o caminho para o fim da

discriminação contra a mulher, colocando-a no mesmo patamar de direitos dos homens, garantindo-lhe tratamento igual seja do aspecto profissional, seja do aspecto político e social.

O encontro das coordenadoras do "Diálogo de Mujeres en Las Americas", em Nova York, realizou-se na sua sede, sob a presidência da norte-americana Esmeralda Brown, tendo representado o Brasil a presidente do Grupo Mulher-Educação Indígena, Eliane Potiguara.

PENSAMENTO INDÍGENA TERÁ MOSTRA EM BRASÍLIA

"Passo ser o que você é sem deixar de ser o que sou". Sob esse slogan o GRUMIN está organizando a 1ª Mostra do Pensamento Indígena Brasileiro, em Brasília. Essa mostra objetiva divulgar trabalhos escritos, em forma de prosa e poesia, textos políticos, lendas, histórias, músicas, gritos de guerra ou de paz, orações e pensamentos.

Os trabalhos deverão ser encaminhados à sede do GRUMIN (Rua da Quitanda, 185 sala 503 — Rio de Janeiro — 20.91) através de gravações em fita K-7 (para pensamentos, músicas, lendas, histórias etc) ou por escrito, que não ultrapassem 3 páginas, na sua língua de origem e em português. Consulte a professora bilíngue de sua aldeia.

A entrega do material deverá ser feita até o dia 10 de setembro deste ano. Os trabalhos serão publicados em livro a ser lançado pelo GRUMIN.

Fonte: MULHER indígena na luta por direito à saúde e educação. **Jornal do Grumin**. Rio de Janeiro, ano 3, n. 4, abr./maio 1991. p. 7.

Enfatizando a participação de Raoni, Marcos Terena e Estevão Taukane, como representantes da União das Nações Indígenas, e Quitéria Pankararu, Chiquinha Pareci, professora indígena, Neuza Terena, Deolinda Prado, presidente da AMARN, Tuíra Kayapó, o “Jornal do Grumin” pontuou a necessidade da organização das mulheres, sintetizada pelo título da notícia “Mulher indígena na luta por direito à saúde e educação”. Na ocasião, foi formado o Conselho de Mulheres do Grumin, reunindo:

Velinta Kaiomalo e Doroty Mayron (Bakairi); Miriam, Dona Zilá, Nilda e Dona Neuza (Terena); Deolinda Prado (Dessana); Andila Inácio (Kaigang); Chiquinha (Pareci); Quitéria Maria de Jesus e Maria Pankararu (Pankararu); Quitéria Celestino da Silva (Xukuru-Kariri); Tuíra (Kaiapó); Maria Auxiliadora Bakaromugo (Bororo); Severina Fernandes, Inês Tuxá, Maria Nilda Faustino, Valda Faustino, Maria Vidal (Potiguara); Inê (Karajá); Sabadá (Xavante); Hilda Zimmermman (Anáí), Anáí Kaiwá (Kaiwá). (MULHER INDÍGENA NA LUTA ..., 1991. p. 7).

Conquanto a percepção de dois grupos trabalhando no “I Seminário ...”, e enunciando-se como promotores do mesmo, o que sinaliza para divergências internas na organização, há convergência quanto às reivindicações. De modo geral, além de reivindicar do Estado estrutura de educação e saúde, voltada aos povos indígenas, a atuação das indígenas deu-se no sentido dos direitos à organização da mulher indígena nos seguintes termos: “Queremos o direito à organização indígena, especificamente à organização de mulheres a nível local e futuramente a nível nacional. Lutamos pelo reconhecimento dos direitos da mulher indígena que repassa a cultura, as tradições, a língua ao longo dos tempos” (I SEMINÁRIO DA MULHER INDÍGENA, 1990, p. 2). Esta reivindicação foi adensada durante a ECO 92, como ficou conhecida a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, de 3 a 6 de junho de 1992, no Rio de Janeiro. Por sua vez, os povos indígenas realizaram a Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento, organizada pelo Comitê Intertribal – 500 anos de resistência (CARTA DA TERRA, 1992).

Em 30 de maio de 1992 os povos indígenas, representados por cinquenta e uma (51) povos, e seus interlocutores, publicaram a “Declaração da Aldeia Kari-Oca” e a “Carta da Terra”. Manifestações com recomendações voltadas aos povos indígenas (CARTA DA TERRA, 1992). Em que pese a majoritária representação masculina indígena, oito sujeitas mulheres assinam os documentos na condição de “articuladores brasileiros para a Kari-Oca”. A “Líder Espiritual Vilinta Kaiomalo” (MT) foi a única

mulher nesta categoria, Graciliana Xucuru (AL) e Vilma Potiguara (PB), ambas na categoria jovem, e na categoria mulher, assinaram “Mulher Rosane Kaingangue (RS), Mulher Mairena Kiriri (BA), Mulher Francisca Paresi (MT), Mulher Dorothy Bakairi (MT) e Mulher Enir Terena (MS)”. Vale salientar que nas categorias chefe e ancião não houve menção a sujeitas femininas. Dentre as sessenta e seis organizações, destaco as três representações coletivas de mulheres indígenas: a “*Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlântica* (Nicarágua), a *Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo* (Bolívia) e a *Maori Women’s Welfare League* (Nova Zelândia)” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 17-22).

Duas recomendações da Carta da Terra dizem respeito diretamente às mulheres indígenas. No âmbito dos “Direitos Humanos e Direito Internacional”, “29. Recomendamos que os direitos da mulher indígena sejam respeitados. Elas devem ser respeitadas na sua região local e a nível nacional e internacional” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 8). E, quanto à “Cultura, Ciência e Propriedade Intelectual” a Carta da Terra afirmou: “107. Recomendamos aos governos locais, nacional e internacional, que criem fundos para educação e treinamento indígena, como forma de contribuir para novos métodos de sobrevivência e acessível a todos os níveis, em particular nos jovens, crianças e mulheres” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 16).

Nesta carta, na qual “povos indígenas” é categoria representativa fundamental e os anciões reconhecidos como lideranças a serem respeitadas pelos jovens, as mulheres indígenas foram reconhecidas como sujeita de “direitos distintos e separados dentro de seus territórios”, igualmente foi recomendado para jovens e crianças (CARTA DA TERRA, 1992).

Na percepção de Mirian Marcos Tsibodowapé (NATYSEÑO, 2006), referida em outras fontes históricas, e anteriormente pelo nome Mirian Terena, os diálogos entre mulheres indígenas na ECO 92 aconteceram no sentido de reivindicar a participação das mulheres indígenas na luta dos povos indígenas em igualdade com os homens. Portanto, um direito das mulheres indígenas. Igualmente, Rosane Kaingang, liderança do movimento indígena, participante no processo de organização das mulheres indígenas, destacou a importância da ECO 92 para a organização das indígenas mulheres em âmbito nacional (KAINGANG; MOREIRA, 2016).

Entre os dias 25 e 28 de setembro de 1995 ocorreu, em Brasília, o “I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas”, no qual “foi dada ênfase e destaque à luta para

inclusão da participação e fortalecimento das Mulheres Indígenas no Brasil, que até aquele momento não haviam saído do anonimato e pouco se ouviu falar deste Movimento” (NATYSEÑO, 2006, p. 7). Com este entendimento, o CONAMI, fundado no primeiro dia do “I Encontro Nacional ...” narrou a trajetória de mulheres indígenas na construção da própria organização. Neste sentido, o livro “Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas”, publicado em 2006, pelo CONAMI, além de apresentar mulheres que representam a ideia de mulher forte ou guerreira, *natyseño* em língua Terena, concebe o “I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas” como marco do processo organizativo de mulheres indígenas adensado na ECO 92, que reuniu “50 mulheres de 28 povos indígenas presentes” (NATYSEÑO, 2006, p. 7).

No relatório deste encontro, a relatora Rosane Kaingang registrou:

Sabemos que estamos no primeiro degrau da escada, mas com determinação chegaremos ao nosso objetivo que é amenizar parte de nossos problemas sociais ou quem sabe até solucioná-los, seremos com certeza mais uma força para a Luta de Mulheres (RELATÓRIO DO 1º ENCONTRO..., 1995, p. 1).

Miriam Marcos Tsibodowapé participou do “I Seminário ...”, como é possível identificar nas fotografias do “Jornal do Grumin”. Foi uma das fundadoras do CONAMI e a primeira presidente. Ela articulou o “I Encontro Nacional ...”, e, em 2006, na condição de presidente do CONAMI, ao avaliar o processo organizativo das indígenas, afirmou:

O grande desafio para as mulheres indígenas hoje é o fortalecimento da identidade cultural como base para o crescimento econômico. Acredito muito que vamos ser as protagonistas da política indigenista do novo milênio. Somos nós que sabemos o significado da vida (NATYSEÑO, 2006, p. 6).

Para Ortolan Matos (2012), as relações interétnica e de parentesco permitiram a Mirian Terena experiência para formalização do CONAMI e a atuação em instituições governamentais e não governamentais. As divergências entre as lideranças do CONAMI e as lideranças das organizações de indígenas formalizadas, naquele momento, não tardaram. Em grande medida, prevalecia a representação do conselho entre organizações não indígenas, em detrimento das organizações de indígenas mulheres. Ainda, “o CONAMI não conseguiu efetivar a articulação nacional frente às próprias indígenas” (ORTOLAN MATOS, 2012, p. 160).

Com relação a Eliane Potiguara e sua atuação junto ao GRUMIN, Ortolan Matos (2012) afirmou tratar-se de mais uma trajetória exemplar do despontar da representatividade feminina nacional no âmbito da articulação do movimento indígena. Neste sentido, os trabalhos de Eliane Potiguara, no movimento indígena, “lhes renderam oportunidades para participar de eventos e discussões, nacionais e internacionais, na condição genérica de ser ‘mulher indígena’” (ORTOLAN MATOS, 2012, p. 160).

As tensões internas da organização do “I Seminário ...”, bem como na representação desta atividade, revelam um campo de atuação política em disputa. Ao mesmo tempo, revela a intensificação das atividades de indígenas nas condições de lideranças de organizações de mulheres indígenas, e de representantes de seus grupos étnicos no movimento indígena no espaço público nacional na década de 1990. Neste sentido, os dois eventos de abrangência nacional, reunindo indígenas de diferentes povos, algumas já atuantes no movimento indígena desde a década de 1980, posicionaram-se a favor da participação das indígenas no movimento indígena. Foram além, atuaram na construção do Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil.

4. 3 Processo associativo de mulheres indígenas no Brasil

A literatura acadêmica mostra que, no Brasil, a partir da segunda metade do século XX, diferentes grupos étnicos passaram a atuar politicamente em torno do sujeito coletivo “povos indígenas”. O movimento indígena no Brasil organizou-se questionando a tutela do Estado sobre os indígenas desde a década de 1960, e a partir da Constituição Federal do Brasil, de 1988, ocorreu um aumento do número de organizações indígenas.

Neste processo, segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1993), ao longo dos anos 1980 houve o fortalecimento do movimento indígena, quando parte significativa do movimento indígena passou a ter personalidade jurídica. E, de acordo com Brighenti (2015, p. 152), também ocorreu o aumento do número de “formas associativas representativas das categorias trabalhistas – como professores e monitores bilíngues – por regiões, por estados, por gênero, de modo que, atualmente, existem centenas de organizações indígenas no Brasil”.

No entanto, a antropóloga Ângela Sacchi, em 2006 avaliou que até aquele momento, no Brasil, a participação política das mulheres indígenas recebia diminuta

atenção no movimento indígena e na disciplina antropológica em decorrência da recente presença das indígenas na representatividade no campo interétnico. Seis anos depois, a autora, em parceria com a antropóloga Márcia Maria Gramkow, no livro “Gênero e Povos Indígenas”, lançado em 2012, mostra a mudança no cenário acadêmico em relação à atuação das mulheres indígenas no movimento indígena.

Sacchi e Gramkow (2012) destacam duas abordagens sobre as mulheres indígenas e a participação em movimento social nos estudos antropológicos. A primeira abordagem enfatiza a discussão sobre os espaços políticos das mulheres indígenas na América Latina, os percursos de mulheres no movimento indígena na Amazônia Legal Brasileira, o processo de associativismo das mulheres indígenas e os perfis das lideranças indígenas das organizações de mulheres indígenas na Amazônia Brasileira. A segunda abordagem sobre as mulheres indígenas, notada pelas autoras, diz respeito aos estudos sobre as representações contidas nos mitos e as implicações das entradas das mulheres indígenas na política frente à pouca visibilidade da participação das mulheres indígenas no movimento indígena. São estudos que debatem a ideia do desaparecimento das mulheres indígenas, as controvérsias entre os projetos feministas e os projetos indígenas e o(s) (re)posicionamento(s) das mulheres indígenas na contemporaneidade.

Refletindo sobre a participação das mulheres indígenas na política e no movimento indígena, como um processo que vai da complementaridade política, entre mulheres e homens, nos grupos étnicos e nas relações interétnicas à construção de agenda específica por mulheres indígenas, Ortolan Matos (2012) problematiza a ideia do recente protagonismo de mulheres indígenas. Em sua perspectiva,

Engana-se quem pensa ser recente o protagonismo das mulheres indígenas no campo político das relações interétnicas só porque o movimento indígena incorporou a perspectiva de gênero em sua agenda política nos últimos anos. As mulheres indígenas jamais estiveram totalmente excluídas dos espaços etnopolíticos nos quais concepções e práticas são definidas para lidar com os/as Outros/as (sejam grupos de outras etnias ou agentes não indígenas em contato). O fato de as mulheres indígenas não frequentarem lugares públicos ou mesmo de serem limitadas quando deles participam, não significa que estão sendo mantidas alienadas das tomadas de decisão coletivas sobre o destino de seu povo. Para chegar a essa compreensão, torna-se necessário reposicionar o olhar analítico para conseguir enxergar a diferença de perfis entre as esferas públicas e privada quando vivenciadas nas sociedades indígenas e as mesmas esferas quando vivenciadas nas sociedades não indígenas (ORTOLAN MATOS, 2012, p. 146).

O antropólogo Gerssem dos Santos Luciano Baniwa (2006), primeiro indígena Mestre em Antropologia Social no Brasil, mostra a trajetória organizativa do

movimento indígena. O autor enfatiza a luta de resistência ao longo do processo histórico dos povos indígenas. Ao discutir a abordagem de gênero no movimento indígena destaca a presença das agências de fomento na implementação das políticas voltadas às mulheres indígenas, e pontua as contradições entre os que pensam os povos indígenas sobre gêneros e relações de gênero e as políticas de gênero dos agentes externos.

Por sua vez, o escritor e professor Daniel Munduruku, ao trata sobre o movimento indígena, enfatiza o papel formativo e político da organização indígena e a relevância deste movimento social na construção de lideranças indígenas a partir de 1970. Entre as lideranças ouvidas por Munduruku (2012) estão Darlene Yaminalo Taukane, do povo Kura Bakairi, primeira mulher indígena Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Mato Grosso, funcionária pública que atuou na FUNAI desde os anos 1980; e Eliane Lima dos Santos, conhecida como Eliane Potiguara, destacada “por sua atuação como feminista e indígena dentro do movimento social brasileiro. Também foi a primeira mulher indígena do Brasil a participar de reuniões internacionais e de fóruns da ONU, para dar origem à Declaração Universal dos Povos Indígenas”. (MUNDURUKU, 2012, p. 119.)

Atualmente, considerando as dissertações e as teses defendidas em programas de pós-graduação do Brasil nas duas últimas décadas, com as quais dialogarei ao longo deste e dos próximos capítulos, sobre a problemática da atuação das indígenas de diferentes grupos étnicos no processo de formação de organizações dos povos indígenas, é possível afirmar a formulação de novos estudos acerca das mulheres indígenas e suas participações em movimentos sociais. Estes estudos oferecem elementos para pensar a construção de associações de mulheres indígenas e o movimento de mulheres indígenas no nosso País.

Nas duas últimas décadas as reflexões etnográficas, que focam gênero e povos indígenas, demonstram as potencialidades da problemática. Em especial, os estudos acadêmicos realizados em diversos campos dos conhecimentos, atinente às formas de organização política de mulheres indígenas, oferecem elementos para observar as formas de atuação das indígenas.

Apesar de não me deter sobre a profícua literatura, é pertinente, para fins deste trabalho, destacar alguns estudos que abordam as trajetórias de mulheres caticas (REBELO, 2015), demais formas de lideranças e atuações de mulheres indígenas

(SANTANA, 2015), relacionando aos feminismos (SILVEIRA, 2018; VIEIRA, 2017b), e de protagonismo de mulheres em seus grupos étnicos (BARCELLOS, 2008; SEBASTIÃO, 2018) e as formas de atuação contextos urbanos (PACHAMAMA, 2018). Focando em associações de mulheres indígenas, as etnografias mostram o espaço político constituído por mulheres e os conflitos dentro e fora das organizações (FERREIRA, 2017; TAUKANE, 2013; SILVA, 2018; GOMES, 2019). Ao apresentar o momento de surgimento de associações de mulheres indígenas nas últimas décadas, enfatizam que o processo organizativo de mulheres de diversos povos mantém interfaces com as organizações sociais e políticas de cada grupo e com as relações interétnicas (MAXIMIANO, 2008; SANT'ANA, 2010). E, destacam que a atuação de sujeitas indígenas enquanto coletivo é anterior aos termos do associativismo dos movimentos sociais no Brasil contemporâneo, e, por vezes, distinto dos parâmetros acadêmico e jurídico que definem movimento social (ANZOATEGUI, 2017; VERON, 2018).

A produção acadêmica destas estudiosas se soma aos escritos não acadêmicos de indígenas mulheres que abordam as trajetórias de vida e de militância no Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil. Acrescento alguns exemplos que aludem à escrita coletiva da própria história: Natyseño (2006), *Pelas Mulheres Indígenas* (2015), *Mulheres Indígenas da Tradição* ([2019]); e *Ser mulher indígena* (Jônia Rodrigues de LIMA, 2018), bem como exemplo do protagonismo de indígenas mulheres em apresentar em livro sua história de vida: “*Maria Francisca: a Tembé Tenetehara – líder do Jeju*” (SILVA, 2017a).

Trata-se de reflexões que, em grande medida, chamam atenção para a política de mulheres nos grupos étnicos como constitutiva das sujeitas femininas e das relações de gênero, contrapondo, deste modo, a ideia de sujeito apolítico, dominado e subjugado, comum nos pensamentos colonial-patriarcal. Neste sentido, vale destacar a presença de sujeitas indígenas enquanto pesquisadoras da problemática da organização política de mulheres indígenas em seus grupos étnicos.

Igualmente, em abordagem quantitativa das organizações dos povos indígenas é possível perceber o crescimento do número de organizações em torno do termo “mulheres indígenas” e seus correlatos. É possível, ainda, formular uma generalização do movimento ascendente de organizações de mulheres indígenas a partir dos anos 1980.

Em 1999, Luís Donisete Benzi Grupioni publicou o “Diretório de associações e organizações indígenas no Brasil”. A obra reúne 290 organizações/associações indígenas no Brasil distribuídas por estados da federação. Destacando as dificuldades para realizar a pesquisa, o autor enfatiza que as associações registradas no diretório estavam em distintos momentos do processo constitutivo, algumas com mais de dez anos de existência e visibilidade regional e nacional e infraestrutura com sede própria; outras sem registros em cartório, sem endereço fixo e sem projetos financiados, mas tidas como referências nas comunidades. Este processo organizativo apresenta ao contexto indígena e indigenista uma novidade que ressalta a diversidade indígena no Brasil daquele final de século, afirma Grupioni (1999).

Neste Diretório, identifiquei quatorze (14) organizações de mulheres dos grupos indígenas do Brasil. Na região Norte foram registradas no diretório a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN), a Associação das Mulheres Taracuí, Rio Uaupés e Tiqué (AMITRUIT) e a Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé (AMISM), o Movimento Articulado das Mulheres da Floresta Amazônica (AMA), com sede em Rio Branco – AC, a Associação das Mulheres de Assunção do Içana (AMAI) com sede em São Gabriel da Cachoeira – AM, a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauareté, São Gabriel da Cachoeira – AM, a Associação das Mulheres Indígenas Kambeba (AMIK), a Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões com sede em Tefé – AM; na região Centro-Oeste foi catalogada a Associação Orridiona das Mulheres Pareci (MT); na região Sudeste foi anotada a Associação das Mulheres Pataxó com sede em Carmésia – MG, o Grupo Mulher-Educação Indígena (GRUMIN), a Associação Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima (ADMIR), a Associação das Mulheres Indígenas do Centro-Oeste Paulista (AMICOP) com sede em Bauru – SP; a região Sul teve o registro da União Nacional de Mulheres Indígenas (UNAMI) com sede em Curitiba – PR (GRUPIONI, 1999).

Nesta catalogação, identifiquei dez (10) organizações articuladas em torno do termo “mulheres indígenas”, uma (1) com o termo “mulheres da Floresta Amazônia”, e três (3) usam o termo mulher seguido de etnônimo. Vale ressaltar que, embora não constem em Grupioni (1999) registros de organização de mulheres indígenas na região Nordeste, há o registro da Associação Mista Conunaty em Águas Belas – PE, uma organização mista, provavelmente, indicativo da participação de mulheres e homens.

A antropóloga Ângela Sacchi, estudiosa do processo de constituição de organizações por mulheres indígenas, e a presença destas no movimento indígena, remete o “processo organizativo de mulheres indígenas” anteriormente à formalização das organizações, mostra o surgimento na Amazônia brasileira do “movimento e organização indígena de mulheres mais atuantes no País” na década de 1990 (SACCHI, 2006, p. 93).

Nesta etnografia fundamental sobre as organizações de mulheres indígenas na Amazônia brasileira, Sacchi (2006) mostra a atuação de mulheres indígenas no movimento indígena, ao longo da década de 1980, nos estados que compõem a região amazônica. Naquela década foram criadas a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN), no ano de 1984, sendo oficializada em 29 de março de 1987, na I Assembleia Geral; e a Associação das Mulheres Taracuí, Rio Uaupés e Tiqué (AMITRUIT). Para Sacchi (2006), a AMARN é a primeira organização de mulheres indígenas criada no Brasil.

Na década de 1990, conforme Sacchi (2006), a presença de mulheres indígenas em cursos de corte e costura promovidos pela Missão Surumu, com apoio da Igreja Católica, favoreceu a criação em 1999 da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), formalizada durante o I Encontro Estadual das Mulheres Indígenas (1996) em Maturuca/ Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé (AMISM) foi institucionalizada em 1995, mas os primeiros momentos têm relação com o processo de deslocamento Sateré-Mawé para a cidade nas décadas de 1970 e 1980. Fechando a década de 1990, a autora pontua a criação do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI).

O Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI) foi fundado em 23 de setembro de 1995. O *blog* CONAMI, em 7 de janeiro de 2011, publicou texto sobre os objetivos do conselho:

com a intenção de articular, apoiar, defender e apoiar a luta das mulheres indígenas. Somos uma organização itinerante, com propostas de empoderar as lideranças femininas e feministas, lutamos pela equidade de gênero, buscando maior participação nos espaços de poder para que possamos ter acesso aos nossos direitos, somos a favor que as políticas públicas sejam feitas para e pelas mulheres indígenas. Esta é a real intenção desta organização de mulheres indígenas, sair da invisibilidade sem distinção (INÍCIO DO CONAMI, 2011).

O discurso do CONAMI sobre participação das mulheres indígenas na década de 1990, assume em 2011 os léxicos – empoderamento, equidade e o protagonismo – do feminismo, no contexto de atuação no campo da política pública, que tratarei no próximo capítulo.

Outro momento do processo organizativo de mulheres indígenas, de acordo com Sacchi (2006), foi o começo do século XXI quando houve a formalização do Departamento de Mulheres Indígenas. O Departamento de Mulheres Indígenas, da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (DMIRN/FOIRN), foi criado no I Encontro de Mulheres Indígenas, realizado entre os dias 26 e 27 de janeiro de 2002. Naquele ano, também foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas, da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMIAB/COIAB), entre os dias 26 e 29 de junho de 2002.

Na compreensão de Sacchi (2006, p. 92), o “processo organizativo mais formal” tem duas explicações: a primeira diz respeito às novas condições de vivência no contexto interétnico; a segunda, relaciona-se às demandas das agências internacionais de financiamento de projetos que incluem a perspectiva de gênero, especialmente, a partir de 1995, com a “Plataforma de Ação para as Mulheres Indígenas”, formulada pela Conferência Mundial da Mulher, realizada em Beijing, no período de 30 de agosto a 8 de setembro de 1995. Bem como eventos, congressos e reuniões nacionais e internacionais de discussão sobre as questões indígenas, com presença de homens e mulheres indígenas, na qual contribuíram para maior associativismo das mulheres indígenas na Amazônia brasileira nos anos 1990. No entanto, anos depois, Sacchi (2011, p. 299) ponderou que “a inserção das mulheres indígenas na arena pública e política para a busca de seus direitos é processo relativamente recente, com diferenças em termos regionais”. Para a estudiosa, o cenário das organizações de mulheres indígenas assim se configurava:

Na Amazônia Brasileira, nos anos 1990 as mulheres indígenas começaram a se organizar, e nos anos 2000 os departamentos de mulheres nas organizações indígenas representativas de seus povos se consolidou. No Nordeste e Centro-Sul, os primeiros encontros e a fundação de departamentos de mulheres nas organizações indígenas regionais aconteceram entre os anos 2003-2007. E o órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (Funai), organizou, em 2002, a Oficina para Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para as Mulheres Indígenas. Ao lado disto, também há a realização de encontros nacionais de mulheres indígenas, com apoio de órgãos governamentais, não governamentais e da cooperação internacional para o desenvolvimento (SACCHI, 2011, p. 299).

A pesquisa do antropólogo Luiz Roberto de Paula (2008) registrou, entre os anos de 2003 e 2007, o cadastro de associações indígenas e de mulheres indígenas, em que pesem as dificuldades para localizar informações sobre a criação e o encerramento de associações e os convênios e contratos gerenciados. Corroborando com Sacchi (2006), Roberto de Paula (2008, p. 56) afirma que “a maioria das associações indígenas marcadamente de gênero começou a surgir na segunda metade da década de 1990”.

Roberto de Paula (2008) identificou trinta e quatro (34) associações de mulheres indígenas. Elas representam 10% do total de associações indígenas (315). Na região Norte, o Estado do Amazonas apareceu como sede de 18 associações de mulheres indígenas; Roraima e Acre com duas associações cada um; e Amapá com uma associação. A região Sudeste apresentou três (3) organizações de mulheres indígenas; a região Centro-Oeste registrou quatro (4) associações; as regiões Nordeste e Sul anotaram cada uma duas (2) associações de mulheres indígenas. Deste modo, prevalece a maior concentração de associações de mulheres indígenas na região Norte do Brasil.

Em 2011 a *Articulación Feministas Marcosur* (AFM), em parceria com a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), organização criada em 1994, ao destacar a década de 1990 como a que assistiu a emergência do movimento de mulheres indígenas, identificou quarenta e três (43) organizações de mulheres indígenas no Brasil. O mapeamento enfatizou a existência de duas organizações de caráter nacional: o Conselho Nacional das Mulheres Indígenas (CONAMI) e a União Nacional das Mulheres Indígenas (UNAMI). E de duas organizações de caráter regional: Organização de Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Nordeste de Rondônia (SITOKORE) e a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB).

Segundo este levantamento, considerando a sede das organizações, a região Norte concentra o maior número de organizações de mulheres indígenas. Assim, em 2011 o mapeamento da AFM/AMB registrou vinte e três (23) associações de mulheres indígenas situadas na região Norte; nove (9) organizações na região Centro-Oeste; cinco (5) organizações na região Sudeste; quatro (4) organizações na região Nordeste; e duas (2) organizações na região Sul (AFM, [2011]).

Em 2013, refletindo sobre organizações das mulheres indígenas como indicativo do fortalecimento do movimento indígena no Brasil, Graça Graúna pondera que “se as organizações representadas pelos homens indígenas são entidades recentes, as dezesseis representações formuladas pelas mulheres indígenas são mais recentes ainda”

(GRAÚNA, 2013, p. 33). Do quadro das representações das mulheres indígenas no Brasil, dez (10) organizações situadas na região Norte, duas na região Sudeste, um na região Centro-Oeste e outra na região Sul. Os números apresentados por Graúna (2013) aproximam-se do cenário apontado pelos dados do diretório elaborado por Grupioni (1999) e para as reflexões pontuadas por Sacchi (2006), no entanto, distam dos dados sobre as organizações de mulheres indígenas registrados por Roberto de Paula (2008) e AFM/AMB ([2011]).

Por sua vez, a organização não governamental Instituto Socioambiental (ISA), criada em 22 de abril de 1994, com largo trabalho junto aos povos indígenas, mantém em sua página, na rede mundial de computadores, a “Lista de organizações indígenas”, última atualização em 21 de fevereiro de 2018, quando consultei em janeiro de 2020. Neste levantamento constam oitenta e seis (86) associações indígenas em cujo nome aparece o termo “mulheres”. Há também outras formas de marcar o gênero, a exemplo da utilização do termo “guerreiras” e dos termos “mulher”, “feminino” e “grupo de mulheres” na língua dos grupos étnicos. Considerando esta variável, o número de organizações envolvendo sujeitas indígenas aumenta para oitenta e nove (89). A região Norte continua a concentrar o maior número de organizações de mulheres indígenas, apesar do aumento do número de organizações nas demais regiões do País (LISTA DE ORGANIZAÇÕES ..., [2018]).

Mesmo sendo números parciais, são relevantes para a compreensão do processo associativo protagonizado por indígenas mulheres, porque evidencia o aumento do número de organização de mulheres indígenas entre a primeira organização de mulheres indígenas registrada em 1984 e a mais recente associação incluída na lista de organização do ISA em 2018. E, ao que indica a realização de encontros de mulheres indígenas nos dois últimos anos, enumerados pela Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania (MULHERES INDÍGENAS ELO ..., 2019), pelas publicações do CIMI e pelas organizações indígenas, evidenciam o expressivo momento do Movimento de Mulheres Indígenas.

As etnografias revelam o surgimento, o aumento do número de organizações e a variedade das formas organizativas de mulheres indígenas. Possibilitam perceber uma continuidade no processo de atuação de indígenas por meio das próprias organizações entre os anos 1980 e 2020 que, a meu ver, se constitui uma linha da tessitura da categoria etnopolítica, “mulheres indígenas”.

4. 4 Mulheres Indígenas articulando Gênero e Etnicidade

Era manhã do dia 16 de julho de 2004, quando Dirce Carvalheiro Veron, ao microfone, saudou o público da “I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres” (CNPM), realizada no Brasil:

Bom dia a todas e a todos. Quero saudar, inicialmente, na pessoa da ministra Matilde Ribeiro, Secretária Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, toda a mesa. Faço minha saudação especial a todas as mulheres índias presentes nesta conferência, representando 230 povos indígenas no Brasil. Eu quero dizer que nós estamos bastante felizes, bastante contentes, não muito felizes, mas estamos bastante contentes de estar aqui também participando desta 1ª Conferência Nacional, sendo que nós mulheres indígenas estamos saindo da nossa 1ª Conferência Nacional das Mulheres Indígenas que aconteceu nos dias 12 e 13 de julho, aqui em Brasília. Esta Conferência Nacional das Mulheres Indígenas foi uma preparatória para essa Conferência onde estamos agora. Peço licença a todas porque nós temos no Brasil 195 línguas diferenciadas, por isso eu gostaria de cumprimentar a minha etnia, o povo a que eu pertença na minha língua, peço licença a todos vocês, eu gostaria de estar cumprimentando elas e dizer também para os outros povos que nós estamos aqui para lutar, para estar ao lado da mulher branca, da mulher negra, porque a gente acredita também que nós mulheres indígenas precisamos nos organizar, estamos nos organizando, e com muita ousadia mesmo é que estamos aqui (BRASIL, 2004, p. 76-77).

Naquele começo do século XXI indígenas mulheres movimentavam-se em espaços de conferências, nacionais e internacionais, enquanto mulheres indígenas representantes dos povos indígenas. Ao longo das duas primeiras décadas deste século, representantes dos movimentos de mulheres e feministas do Brasil experienciaram as conferências nacionais de políticas para as mulheres e a construção de planos nacionais de políticas públicas para as mulheres, entre elas, as políticas de combate à violência contra mulher (AKEL, 2017).

Nestas conferências, sujeitas políticas dos movimentos sociais, bem como sujeitas das esferas governamentais, reuniram-se em Brasília para a “I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres”. A capital federal tornou-se o palco principal das discussões sobre quais políticas para as/das mulheres orientariam as ações do Governo Federal presidido por Luís Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores, empossado em 2003. Sob a organização da então Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres, criada em 2003, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), criado em 1985, e de organizações não governamentais, a “I Conferência Nacional de Políticas para as mulheres” visou reunir a diversidade de mulheres do Brasil e

proporcionar espaço e voz para deliberações das mulheres brasileiras (PIMENTA, 2010).

Foi na condição de mulher indígena representante do CONAMI no CNDM que Dirce Carvalheiro Veron pronunciou-se no painel nº 2 “Apresentação de propostas de diretrizes para a construção do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres”, da 1ª CNPM.

Em sua companhia estavam Bethânia Ávila, Coordenadora Geral do SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia e Articulação de Mulheres Brasileiras; Matilde Ribeiro, ministra da “Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República” (SEPPIR); Nalu Faria, Coordenação da Marcha Mundial de Mulheres; e Maria Laura Sales Pinheiro, Secretária Adjunta da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM) (BRASIL, 2004).

Sousa Santos e Avritzer (2002) entendem que, no Brasil, a participação dos movimentos sociais, a Assembleia Nacional Constituinte e a Constituição Federal do Brasil, promulgada em 1988, promoveram a abertura às práticas da “democracia participativa” conjugada à “democracia representativa”. Novos atores sociais passaram a compor feitura da democracia com ampliação do “campo do político”. Defendem que “a passagem do contra-hegemônico do plano local para o global é fundamental para o fortalecimento da democracia participativa” (SANTOS; AVRITZER, 2002, p. 77).

Os movimentos sociais de mulheres e feministas foram fundamentais na construção da democracia no Brasil, pelos enfrentamentos à ditadura militar imposta em 1964, pela “ressignificação de práticas do próprio campo do político” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000) e pela construção e incorporação no Estado de categorias políticas e de análises do campo feminista (ALVAREZ, 2014).

As Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres realizadas nos anos de 2004, 2007, 2011 e 2016, e todo o processo envolvendo a sua organização, foram instâncias participativas criadas pelos feminismos em articulação com o Estado democrático brasileiro. Na acepção de Alvarez (2014), uma forma de acomodação transversal e horizontal no Estado de algumas compreensões feministas em disputa por estabelecimento de hegemonia na construção de políticas públicas para as mulheres.

A I CNPM reuniu mil setecentos e oitenta e sete (1787) mulheres na condição de delegadas, representantes do Estado e da sociedade civil, para discutir o tema “Políticas

para as Mulheres: um desafio para a igualdade numa perspectiva de gênero”, enunciando tratar-se de espaço da construção da “igualdade feminista”.

No entanto, o discurso de Dirce Carvalheiro Veron aponta para outra direção:

Quero dizer também que nós mulheres indígenas gostaríamos que nos respeitassem mais do nosso jeito de viver, do nosso jeito de ser. Existe muita discriminação, até aqui mesmo a gente percebe isso. Muita discriminação com as mulheres indígenas, ainda. Eu acredito que é porque nós estamos tão audaciosas, não é? Nós estamos com tanta ousadia que às vezes algumas nem acreditam que somos indígenas, nossa, estamos falando tão bem! “Nossa, como vocês estão com uma boa aparência”! Como eu disse que os nossos caciques não fizeram isso, nós vamos fazer, nós vamos lutar, nós estamos lutando. Nós temos as nossas diferenças sim de povo para povo, mas somos unidas sim, nós estamos nos unindo conforme as nossas condições também, conforme as condições que nos têm dado como movimento, como organização, como a gente tem brigado ... Eu acredito muito, como eu já disse, que com o tempo a gente vai ver muito mais índia aqui sentada (BRASIL, 2004, p. 78).

Spivak (2019, p. 255) defende que na trajetória da sujeita subalterna é possível perceber o modo insidioso de atuar que “negocia um espaço que pode, não apenas em termos históricos, mas filosóficos, ser acessível a ela”. Neste processo, a autora destaca a complexidade do espaço da mulher do Terceiro Mundo na política feminista e do Estado neocolonialista.

Ao refletir sobre trajetória do feminismo em relação à história do capitalismo após a Segunda Guerra Mundial, e apontar críticas aos rumos do projeto político do feminismo, a cientista política Nancy Fraser (2019 [2009]) mostrou que a política de justiça social do feminismo foi colocada a serviço do projeto neoliberal. Trata-se, para Fraser (2019 [2009], p. 36), do fracasso do projeto político transformador feminista porque atrelado com a transformação no caráter do capitalismo para o neoliberalismo. Neste contexto, o feminismo tornou-se um “fenômeno social de massa de base ampla”, cujos termos de seu projeto radical foram “ressignificados” pelo neoliberalismo. Assim, as reivindicações por justiça, entendidas como lutas socioeconômicas, foram mostradas pelo projeto neoliberal como reivindicações por reconhecimento da identidade e da diferença no final do século XX.

O debate sobre igualdade e diferença é constitutivo dos aportes teórico-práticos feministas, remontando à trajetória do movimento social. Na definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, é possível perceber a atuação de indígenas mulheres nos espaços das conferências das mulheres no Brasil. Em grande medida, as indígenas usaram os estereótipos do campo feministas sobre a indianidade como

instrumento para apontar o racismo que regula as representatividades de mulheres, e para colocar-se naquele espaço negociando os termos da representação.

O discurso de Dirce Carvalheiro Veron denota a determinação do lugar das sujeitas indígenas à margem no espaço da democracia feminista da igualdade; e, concomitantemente, inferiorizadas, dada a condição racial e étnica na igualdade propalada pelas mulheres e pelas mulheres feministas. Assim, denuncia o racismo operante na política de reconhecimento do campo feminista estatal, que apresenta sujeitas dos grupos sociais historicamente excluídos, mas por meio das representações estereotipadas. Ao mesmo tempo aponta a hierarquização das sujeitas femininas dentro do coletivo mulheres.

Com este discurso denunciativo, do modo do feminismo estatal participativo, lidar com a diferença racial e étnica, a representante das mulheres indígenas reivindicou o reconhecimento dos diferentes modos de viver, de ser, de organizar-se, de lutar e de representar-se das sujeitas femininas dos povos indígenas, mas para participar do campo feminista propositor de políticas públicas para as mulheres a partir da I CNPM.

Quando em 2001 participou da “3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlatas”, realizada em Durban, África do Sul, Azelene Kaingang destacou que “a representação indígena era formada em maioria por mulheres. Em Durban, os direitos indígenas foram defendidos a partir do olhar feminino” (KAINGANG, 2001, p. 8).

Por indicação do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), Azelene Kaingang participou desta conferência, fundamental para o ativismo das indígenas. Atuante no movimento indígena com a problemática da participação política das indígenas, presente na fundação do CONAMI, Azelene Kaingang chamou atenção para a presença das indígenas e a percepção diferenciada da situação sócio-histórica.

Eliane Potiguara, em depoimento sobre a Conferência de Durban, afirmou:

Quanto à questão de gênero, a luta tem sido dobrada pelo preconceito, pelo desconhecimento e pelo desinteresse dos envolvidos, o que contribui para tornar invisível a situação das mulheres indígenas no Brasil. Por isso, para falar da participação das mulheres indígenas na Conferência Mundial contra o Racismo, há um outro histórico que não pode ser ignorado (POTIGUARA, 2002, p. 224).

Passada quase uma década, o discurso de lideranças mulheres indígenas nos espaços de conferências sobre atuação política das indígenas mulheres, ainda ao recordar a trajetória de atuação delas no movimento indígena, tendo a Assembleia Constituinte de 1987 como marco, denota as relações assimétricas fundadas nos critérios raciais e patriarcais enfrentadas pelas indígenas.

Na “III Conferência Nacional de Políticas para as mulheres”, ocorrida em Brasília, no ano de 2011, Elisa Urbano Ramos participou do Painel nº 2 “Enfrentamento do racismo e da lesbofobia – articulação necessária para o enfrentamento do sexismo”. Na ocasião afirmou: “Eu sou uma mulher indígena, sou do povo Pankararu, da terra indígena Entre Serra Pankararu de Pernambuco” (SPM, 2011, p. 43). Elisa Urbano Ramos, ao afirmar o pertencimento étnico e de gênero, reflete sobre as relações entre homens e mulheres indígenas; partindo de suas experiências como mulher indígena no movimento indígena na região Nordeste do Brasil, vai além:

As lideranças indígenas, em sua maioria, são homens. No entanto, as poucas mulheres que tem são guerreiras, são fortes, são mulheres. Existe, em especial lá no Nordeste, uma expressão machista que os homens dizem: “eu sou homem”. Pois bem, nossas mulheres indígenas, elas são mulheres. As mulheres indígenas não tinham – e em alguns povos ainda não têm até hoje – espaço próprio para o debate.

[...]

Mas o preconceito maior é sofrido na sociedade – aquele preconceito que não é declarado. Muitas de nossas lideranças mulheres são perseguidas, inclusive judicialmente – esses são os preconceitos subjetivos de que ninguém fala. E identifica-se aí a ausência do apoio dos homens. Quando digo “dos homens”, não estou falando apenas dos esposos, estou falando também dos homens que estão à frente do governo, à frente das instituições, seja das organizações governamentais ou não.

Geralmente, fazemos referência à violência contra as mulheres como se as mulheres sofressem violência só em casa, como se a violência fosse só apanhar. Mas a violência está estampada subjetivamente, às escondidas, e está em todos os lugares por onde nós passamos. Essa é uma reivindicação enquanto políticas públicas, pois nossas mulheres querem participar, ter seus espaços públicos, formar associações, cooperativas, participar dos espaços públicos dentro e fora da aldeia, assim como estamos participando dessa Conferência, embora alguns estados nesse país tenham ignorado a presença indígena. Foi necessário que nossas mulheres viessem como convidadas e não como delegadas. Isso faz parte da história das conferências também (SPM, 2011, p. 43-44).

A III CNPM, com tema “Autonomia e Igualdade para as Mulheres”, foi realizada durante o governo da primeira mulher presidenta do Brasil, Dilma Rousseff, que inspirava esperanças feministas por sua trajetória política. Foram duas mil setecentos e oitenta e uma (2.781) delegadas. Trinta e duas (32) mulheres indígenas participaram na condição de delegadas e onze (11) na condição de convidadas

(INDÍGENAS PARTICIPARAM ..., 2011). A III CNPM legou a elaboração do novo “Plano Nacional de Políticas para as Mulheres – 2013-2015 - III PNPM” (BRASIL, 2013.).

Ao lado de feministas, Elisa Urbano Ramos, Coordenadora Executiva e Pedagógica das escolas indígenas Pankararu, apontou os empecilhos enfrentados por sujeitas indígenas para participar do espaço público nacional construído por mulheres e mulheres feministas.

Um dos caminhos para participar das CNPMs passava pela composição como representante de entidade da sociedade civil do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. Foi pela participação neste conselho que algumas representantes indígenas adentram às CNPMs, mas não sem se defrontarem com os empecilhos impostos pelas maneiras colonialistas de elaboração do espaço da democracia participativa de viés feminista no Estado brasileiro.

A cientista política Maria Gutenara Martins Araújo (2014) nos informa que o CONAMI representou as mulheres indígenas no CNDM nas gestões 2003-2005 e 2005-2007, e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) na gestão 2008-2010. As indicações destas entidades foram do(a) Presidente(a) da República, em conformidade com o Decreto nº 4.773 de 07 de julho de 2003. A partir de 2008 com o Decreto nº 6.412, de 25 de março de 2008, a composição do CNDM passou a se constituir por meio de seleção regida por edital visando a pluralidade de mulheres da sociedade civil. No entanto, a obrigatoriedade da entidade civil em ter abrangência nacional limitou a representatividade feminina indígena e quilombola no conselho, uma vez que prevaleciam entre estas sujeitas as organizações de abrangência regional e local. Este critério foi alterado pelo Decreto nº 8.202, de 6 de março de 2014, quando houve a inclusão no conselho de novas entidades da sociedade civil, entre elas, a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB).

A UMIAB foi criada em 2009 durante o III Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, no mês de julho, por 47 delegadas representantes da Amazônia legal. Com o apoio da COIAB, a organização de mulheres indígenas definiu como missão articular as mulheres indígenas da região amazônica. Também colocou estas mulheres em contato com instituições governamentais e não governamentais, nacional e internacional, em torno dos direitos e demandas das indígenas. Na ocasião, Sônia Guajajara foi eleita para ocupar o cargo na coordenação executiva da COIAB; sua

assunção foi inaugural da presença feminina no cargo, conquanto a fragilidade do empoderamento das indígenas na organização (ORTOLAN MATOS, 2012).

Penso que a representação indígena mulher no campo feminista estatal estava relacionada a uma forma de atuação no âmbito do discurso feminista no Estado brasileiro de pluralização sociocultural e, sobretudo, à política de construção de espaços políticos para e de mulheres indígenas dentro e fora da aldeia, ensejada desde os anos 1970.

Neste sentido, quando da posse de Dirce Cavalheiro Veron como titular no CNDM, em 27 de agosto de 2003, e da suplente Maria do Socorro Pinheiro de Carvalho, povo Apurinã, Mirian Terena, à época presidente do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI), avaliou se tratar de “um avanço na luta das mulheres indígenas por reconhecimento” (MULHERES INDÍGENAS TOMAM ..., 2003).

A ideia do reconhecimento das mulheres indígenas, por parte de um órgão representativo da mulher brasileira, igualmente foi ressaltada na fala de Dirce Cavalheiro Veron durante a 1ª reunião do Conselho Nacional de Direitos da Mulher, realizada nos dias 03 e 04 de novembro de 2003:

para nós mulheres indígenas é uma alegria participar do Conselho e esperamos apoio do Conselho e da Secretaria Especial de Políticas para as mulheres, às mulheres índias que são mais sofridas mesmo porque a gente não tem muita oportunidade e quando tem não tem condições de levar para frente, acredito nesse espaço que nós adquirimos que levamos ao “órgão tutor” nosso a qual na última reunião colocamos que as mulheres índias são tão respeitadas que estamos no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher e que gostaríamos de ser ouvida como mulher, liderança e pessoa que tem compromisso com a comunidade e com as mulheres de nossas aldeias, tem muita violência nas aldeias, violências terríveis, estamos solicitando à Secretaria de Políticas para as Mulheres, para ver a possibilidade de criar Delegacias de Atendimento à Mulher Indígena, porque na delegacia do branco eles dizem que isso é da cultura, e nós sabemos que faz coisa nenhuma, nós sabemos que a violência não nasce com a gente (ATA DA REUNIÃO CNDM, 03 e 04 de 2003, p. 19).

No discurso da igualdade, “a defesa de mais direitos”, “mais participação e mais espaço de poder para as mulheres”, construído em torno da expressão “mulheres em sua diversidade”, articulada na III CNPM (2011), e também em outros espaços dos feminismos, para referir-se à diversidade de identidades das mulheres brasileiras, é possível perceber, por um lado, a busca de categoria para englobar as diferenças entre as mulheres, e, por outro, a regulação da diferença colonial em luta por reconhecimento étnico e racial e por redistribuição dentro do campo feminista. Compreendo, em diálogo

com Spivak (2019 [1994]), tratar-se da dissimulação da complexidade da reivindicação da diferença por sujeitas tidas como subalternas no sistema de representação negociado pela colonização interna.

Partindo das realidades sócio-históricas dos seus grupos étnicos no Brasil, as lideranças indígenas mulheres mostram os enfrentamentos, as críticas e as soluções adotadas. Retomando o discurso de Dirce Veron na I CNPM, a mesma falou:

Quero dizer que nós estamos mesmo audaciosas, nós estamos com muita ousadia mesmo, nós saímos de trás do cocar, agora nós estamos ao lado dos nossos caciques, o que nossos caciques ainda não fizeram nós estamos buscando agora. O que eles não fizeram, o que até agora eles não encontraram o meio, nós mulheres vamos encontrar, porque nós somos, ao lado das mulheres negras, as mais sofridas do Brasil (BRASIL, 2004, p. 77).

Sacchi (2006) entende se tratar de um protagonismo assumido em nome dos povos indígenas, mas distinto da representação indígena operada pelos homens dentro da lógica patriarcal que excluiu as mulheres da política no espaço público. O discurso das indígenas vem se dando dialeticamente com vários interlocutores indígenas e não indígenas.

O crítico Homi K. Bhabha (2013 [1998]) propõe pensar a “agência interrogativa” como movimento, direção e contingência descerrada no entretempo do espaço de negociação. Para Bhabha (2013 [1998], p. 295-296), “este momento liminar de identificação – que se esquia da semelhança – produz uma estratégia subversiva de agência subalterna que negocia sua própria autoridade através de um processo de “descosedura” iterativa e religação insurgente, incomensurável”.

Ampliando o debate sobre as formas de reivindicações da diferença dos(as) sujeitos(as) pós-coloniais, Spivak (2019 [1994], p. 261) pondera que estes se posicionam distante de “oferecer fantasmáticas contranarrativas nativistas hegemônicas, que respeitam de modo implícito o regulamento histórico de quem tem “permissão para narrar”.

Primeiramente, penso que as lideranças indígenas no espaço das narrativas feministas e da democracia participativa denunciaram o racismo, a desigualdade social e a hierarquia de gêneros, contrapondo as representações estereotipadas acerca dos gêneros entre os povos etnicamente diferenciados. Também abordam as desigualdades entre homens e mulheres na representação indígena, e mostram o processo de assunção à condição de liderança mulher indígena do movimento indígena, conciliando com a

construção do movimento de mulheres indígenas. No entretanto das negociações, colocaram-se ao lado dos indígenas homens, construindo um discurso sobre a representatividade indígena nos espaços dos feminismos e do movimento indígena, e disruptivas em relação às narrativas feministas sobre as mulheridades indígenas. Assumindo o lugar de agente da narrativa sobre si e suas trajetórias, as indígenas, nos espaços de conferências, trabalharam na construção de um diálogo intercultural crítico. Deste modo, entendo que elas se colocaram no espaço público de modo divergente ao imposto pelo multiculturalismo neoliberal.

No entender da intelectual-militante Catherine Walsh (2019 [2007]), a interculturalidade, quando definida como sinônimo de multiculturalidade, atua para “concessão ao outro” no âmbito da diversidade da sociedade, para manutenção da “unidade na diversidade”. Esta é uma das formas de disfarce do multiculturalismo neoliberal. Ela mantém a desigualdade social e a estrutura social e institucional, reproduzindo e mantendo desigualdades, assim, “promove a uma inclusão vazia de ‘lugar político’” (WALSH, 2019 [2007] p. 25).

Contrapondo ao entendimento de interculturalidade como inter-relação ou comunicação, comumente expressado no Canadá, Estados Unidos e Europa, Walsh (2019 [2007]) propõe uma compreensão de interculturalidade fundada na experiência do movimento indígena, sobretudo no Equador, ou seja,

a interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio da práxis política (WALSH, 2019 [2007], p. 9).

Em segundo lugar, considero que Dirce Veron e Elisa Urbano enunciaram-se primeiro pela etnicidade Guarani e Pankararu, respectivamente, constituinte das diferenças entre os povos indígenas. Para o antropólogo Fredrik Barth (2000, p. 27), grupos étnicos são “[...] categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores”. Deste modo, mais que o conteúdo cultural é a organização política fundada na autoidentificação e no seu reconhecimento, ou na luta por reconhecimento, que define grupo étnico.

Na compreensão deste autor, a identidade étnica enseja limites do grupo e reforça laços (BARTH, 2000). Após afirmação e reconhecimento da identidade étnica

junto aos demais grupos étnicos representados nas conferências, Dirce Veron e Elisa Urbano discursaram em nome da categoria etnopolítica mulheres indígenas, articulando a diferença de gênero à diferença étnica. Neste movimento, a diferença de gênero constitui a identidade étnica, e enseja laços. Inversamente, diferença étnica compõe os modos de ser e de se fazer mulheres e homens, e conota fronteiras.

É factível afirmar que a formulação do discurso em torno do “nós mulheres indígenas” aponta para uma “identidade diferencial” nas relações com as mulheres brancas e com as mulheres negras, e, de modo amplo, no processo histórico de exploração e de dominação dos povos indígenas. Neste sentido, os discursos de Azelene Kaingang e Eliane Potiguara, a exemplo dos demais em tela, chamam atenção para o ativismo das indígenas na situação de violência. Este é o terceiro aspecto.

Entrecruzando raça, etnicidade, gênero, colonialismo e resistência, a “identidade diferencial” mostra-se por meio do sintagma “mulheres indígenas”. Esta forma de nominar as mulheres indígenas afasta-se do sentido multicultural neoliberal que elimina a diferença colonial. A compreensão de “mulheres indígenas” que percebo nos discursos das indígenas mulheres, desde os anos 1970, expressa a interculturalidade crítica, pois introduz a diferença colonial na formação da categoria etnopolítica.

Para Walsh (2019 [2007]),

a interculturalidade e a diferença colonial não são compreendidas pelo seu caráter descritivo – de identidade política ou particularismos minoritários –, mas sim como indicativas de uma realidade estrutural histórica e sociopolítica que precisa de descolonização e transformação. Mais que isso: denota e requer uma ação transformadora, uma ação que não se limite à esfera do político, e sim que infiltre um verdadeiro sistema de pensamento (WALSH, 2019 [2007], p. 26).

Dialogando com este entendimento de Walsh (2019 [2007]), é válido dizer que nos discursos das indígenas em tela, a diferença colonial é marca distintiva da situação histórica de violência, à qual resistem, de diferentes maneiras, os povos indígenas. Deste modo, a construção da identidade diferencial vem se dando por meio do diálogo intercultural crítico, pelo modo de referir “mulheres indígenas”, conjugando diferença étnica à diferença de gênero e pela atuação política de sujeitas indígenas atuantes. E vão além.

Em 2016, como Coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Sônia Guajajara, em entrevista concedida ao Instituto Socioambiental (ISA), ao

pedido de exemplos sobre realidades e problemas como saúde, educação, participação nas organizações indígenas e machismo, respondeu:

É um desafio diário, inclusive para a gente ocupar estes espaços de discussão. Como tem esta questão mesmo da cultura, do machismo. Embora tenham muitas lideranças ativas e empoderadas, ainda somos um número muito pequeno de mulheres que consegue ir além do espaço da aldeia. E a gente precisa cada vez mais tentar chegar mais junto e ocupar e fazer com que a voz da mulher seja escutada, não só dentro da nossa própria terra como fora também. As mulheres precisam se empoderar muito para se libertar disso (SÔNIA GUAJAJARA ..., 2016).

Em suas entrevistas, Sônia Guajajara comumente responde à pergunta que relaciona gênero e etnicidade. O ISA formulou esta questão do seguinte modo: “Para além da luta: quais são os desafios de ser uma mulher, de uma cultura diferente, diante de uma sociedade machista, como é a não indígena?”. Ao respondê-la, frisou:

Precisamos dar conta de dois desafios. Primeiro conquistar o espaço e depois manter esta credibilidade, esta confiança junto aos nossos povos, e também sensibilizar a sociedade. A gente já enfrenta o preconceito duas vezes: por ser indígenas e por ser mulher (SÔNIA GUAJAJARA ..., 2016).

A opressão que recai sobre as indígenas não é somente herança colonial, pois, conforme defendem Paredes (2008) e Segato (2016), havia uma forma de opressão das mulheres dentro dos grupos sociais antes da colonização. Esta forma de opressão, chamada por Segato (2016) de “patriarcado de baixa intensidade”, passou a relacionar-se com o patriarcado dos colonizadores a partir da invasão colonial. Nesta relação assimétrica, porque estruturada em critérios raciais, segundo os quais o colonizador se assumi como sujeito superior, e aos(às) colonizados(as) impunha a condição de inferior, foi fundado o patriarcado de alta intensidade. Vale lembrar que, na acepção de Lugones (2014), o discurso colonial impôs as sujeitas racializadas à condição de não humanos. Tal opressão significa para as indígenas mulheres toda a violência do patriarcado moderno. Ao apontar o ordenamento moderno-colonial dentro e fora das comunidades indígenas, o discurso de Sônia Guajajara é emblemático.

Concordando com a antropóloga Veena Das (2011, p. 15), para quem “a formação do sujeito como sujeito com gênero é então moldada através de transações complexas entre a violência como momento originário e a violência que se infiltra nas relações correntes, e torna-se uma espécie de atmosfera que não pode ser expelida para ‘fora’”, penso que a sujeita etnopolítica mulheres indígenas vem sendo construída e se

constituindo nas experiências de subordinação que marcam o processo colonialista na América.

Neste contexto de relações de poder assimétricas, indígenas de diferentes grupos étnicos deram continuidade ao trabalho iniciado na década de 1970 de construção da sujeita etnopolítica “mulheres indígenas”, oposta à categoria genérica “mulheres indígenas” do discurso do multiculturalismo.

Enquanto o discurso colonial oblitera as indígenas com o silêncio, “as que não podem falar” na expressão de Spivak (2010), as que não podem se constituir lideranças, as que não podem representar plenamente a indianidade, indígenas mulheres de vários grupos étnicos e com trajetórias políticas diversas na primeira década do século XXI, percorreram os complexos caminhos da democracia representativa conjugada à democracia participativa. Elas desfiaram o tecido colonial partindo das margens, construindo suas histórias como sujeitas subalternizadas, que desvelam a violência dos espaços da democracia moderna. Na expressão de Elisa Urbano Ramos, falaram sobre “os preconceitos subjetivos de que ninguém fala” (SPM, 2011, p. 43).

Ao mesmo tempo reivindicaram o reconhecimento da diferença étnica e racial representada por mulheres indígenas e exigiram a redistribuição do espaço de poder da democracia. Assim, agiram com os aportes da igualdade e da diferença do campo feminista, mas não para referendar os termos neoliberais subjacentes, pelo contrário, para mostrar a dominação colonial dentro do feminismo estatal participativo, e fora dele, na formação sócio-histórica do Brasil.

Assim, como nas décadas anteriores, e recentemente em 2019, quando realizaram a I Marcha de Mulheres Indígenas, cuja abordagem trarei no próximo capítulo, no centro dos discursos destas indígenas estava a denúncia da violência de amplo espectro que marca a relação entre os/as colonizadores/as e povos indígenas desde o século XVI, quando teve início a ocupação colonial dos territórios indígenas. “Isso faz parte da história das conferências também”, como asseverou Elisa Ramos Urbano (SPM, 2011, p. 43).

Em diálogo com Freire (1996, p. 82), para quem “a experiência que possibilita o discurso novo é social”, entendo que, no começo do século XXI, indígenas mulheres por meio de suas atuações políticas foram reconhecidas no espaço dos movimentos sociais da democracia através da categoria etnopolítica construída por indígenas ao longo da trajetória de atuação como sujeita social e histórica indígena, remontando aos

quinhentos e vinte e um anos de luta dos povos indígenas, e principalmente a trajetória do movimento indígena a partir dos anos 1970.

Considerando as fontes históricas compulsadas nesta tese, a elaboração da categoria etnopolítica “mulheres indígenas” foi iniciada na década de 1970 com atuação de indígenas mulheres no movimento indígena; ampliada na década 1980 pela agência das indígenas de diversos grupos étnicos no movimento indígena, pela criação das primeiras organizações de mulheres indígenas, concomitante aos discursos indigenistas e indígenas sobre o papel das indígenas na luta dos povos indígenas. Esta categoria foi adensada na década de 1990 com o crescimento do número de organizações de mulheres indígenas, com os encontros de abrangência regional, com os primeiros encontros de abrangência nacional, bem como pela diversidade de sujeitas e suas políticas no campo do ativismo de mulheres indígenas. No começo do século XXI, de encontro ao desentrelaçar das lutas socioeconômicas e culturais e à regulação das diferenças do Estado-Nação, representantes indígenas propuseram as questões indígenas no campo do feminismo estatal participativo como sujeita etnopolítica construída na/por meio das lutas dos povos indígenas frente às colonialidades.

Em grande medida, partindo da denúncia do racismo estrutural e da condição de sujeitas marcadas por critérios raciais e de gênero, as lideranças se posicionaram no campo feminista como “nós, mulheres indígenas” situado na diferença colonial, em oposição à categoria genérica “mulheres indígenas” do discurso do multiculturalismo.

Enquanto no movimento indígena se posicionaram pelas condições étnicas diferenciadas, seguidas pelos marcadores de lugares e de papéis sociais atribuídos aos gêneros nas relações intragrupos e interétnicos, enquanto defenderam a participação irrestrita das indígenas nas lutas históricas dos povos indígenas no espaço público das colonialidades, nos campos dos movimentos de mulheres e dos feminismos ativos ao longo deste processo, apresentaram-se na condição de gênero seguida pela indianidade elaborada pelos povos indígenas como resistência às representações dos indígenas impostas pelo discurso colonial.

Nesta construção, indígenas enunciando pelo gênero tornaram as representações das “índias” e das “mulheres indígenas” da política de conhecimento feminista colonial instrumento de atuação em nome dos povos indígenas. Ao trabalhar com sintagma “mulheres indígenas”, inverteram a gramática colonial, posicionando-se como indígenas

mulheres construtoras da própria categoria etnopolítica e dando inteligibilidade o que chamo “indianidade estratégica”.

Por meio da indianidade estratégica atuam no espaço público do Estado brasileiro. No próximo capítulo abordo a atuação de indígenas mulheres como mulheres indígenas no contexto das políticas públicas, considerando a pedagogicidade da luta dos povos indígenas, as agências indigenistas e o contexto da política neoliberal.

CAPÍTULO V

POLÍTICAS PARA MULHERES INDÍGENAS E DE INDÍGENAS MULHERES NOS ENTRELAÇAMENTOS DOS COLONIALISMOS

Nos capítulos anteriores, por meio das análises de fontes históricas, descrevi aspectos da politicidade das mulheres indígenas no espaço público do poder político onde também lutam por seus modos de vida e por participação nas deliberações e decisões como sujeitas políticas.

No final da década de 1970, a construção do movimento indígena, de caráter nacional, contou com a participação de mulheres indígenas, embora estas à margem. A partir dos anos 1980, indígenas mulheres de distintos grupos étnicos, mediadas pelas relações intragrupos e interétnicas, construíram associações e organizações próprias e, mais recentemente, o movimento social de mulheres indígenas.

Situadas no entrelaçamento dos colonialismos, propus no capítulo anterior que indígenas mulheres, a partir dos anos finais da década de 1970, vêm construindo a sujeita política nomeada estrategicamente “mulheres indígenas”, em torno do qual atualmente protagonizam a luta dos povos indígenas.

Ao longo deste período, reivindicações e pautas, especialmente as demandas de políticas públicas, foram construídas e protagonizadas por indígenas mulheres. Neste capítulo, apresento as proposições de políticas públicas de mulheres indígenas como parte do processo de atuação de indígenas mulheres em torno da sujeita política “mulheres indígenas” nos colonialismos.

5. 1 A “Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas”

“Quarenta e uma lideranças indígenas femininas” (SEGATO, 2003b, p. 41) participaram da “Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas”, daqui em diante “Oficina de Capacitação e Discussão ...”, realizada em Brasília entre os dias 4 e 9 de novembro de 2002.

Considerada pela antropóloga Rita Laura Segato (2003b, p. 41-42) uma “reunião histórica de mulheres indígenas, pela primeira vez convocadas pela Presidência da FUNAI para dar sua opinião e colocar suas reivindicações”. Deste encontro resultaram dois documentos. Trata-se da “Apostila de conceitos básicos para o debate: Gênero, Direitos Humanos e Ações Afirmativas para Mulheres Indígenas” e “Uma proposta de políticas públicas e ações afirmativas para mulheres indígenas”. Em 2003 foi publicada em “Série Antropológica”, revista científica criada em 1972, editada pelo Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, sob o título “Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil”.

Estes documentos são, nas palavras de Segato (2003b, p. 46), “gigantesco mapa da carência e do abandono”, ao mesmo tempo “prova de forma irrefutável, portanto, que as mulheres indígenas têm capacidade para idealizar e propor uma reforma da vida pública”.

As análises de Sacchi (2006) e Segato (2003b, p. 45) notabilizam o protagonismo das mulheres indígenas na reunião promovida pelo órgão indigenista. E, destacam que as lideranças femininas enfatizaram o diminuto número, quando não a ausência, de mulheres indígenas nos espaços onde o interlocutor é o Estado ou, igualmente, outras agências de proteção e de fomento.

De modo geral, a “Oficina de Capacitação e Discussão ...”, realizada em 2002, é referida como acontecimento histórico marcante na trajetória de atuação das indígenas no espaço público iniciada na década de 1980. Relevância acentuada considerando o modo como o sistema moderno de gênero representou as sujeitas indígenas enquanto não humanas, apolíticas e assimiladas ao projeto colonizador. Os documentos resultantes desta atividade contêm indicativos de uma alteração da representação das indígenas, que foram representadas como protagonistas. Contudo, contêm também as inscrições da maneira como a colonialidade não cessou de impor seu padrão racializado de gênero às sujeitas indígenas no começo do século XXI. A “Oficina de Capacitação e Discussão ...” visava “formular demandas de políticas que redundassem no benefício específico das mulheres” (SEGATO, 2003b, p. 44). As discussões foram organizadas em três eixos: 1. Conflitos em torno do território indígena; 2. Questões prementes do cotidiano abarcando sexualidade, violência, pobreza e família; e, 3. As principais áreas formuladoras de política pública (SEGATO, 2003b).

Considerando as proposições das mulheres indígenas, Sacchi (2006, p. 206) pondera que o tratamento à especificidade das mulheres diante da questão étnica faz pensar no suposto “desconhecimento das implicações de gênero nas diversas esferas (ao menos na concepção feminista do termo, de transformação das desigualdades de poder de gênero)”. Em sua leitura, na presunção “de que as reivindicações particulares das mulheres estão embutidas nas de seus povos”, havia estratégia feminina de valorização das demandas abrangentes dos povos indígenas com a inclusão gradual das pautas das mulheres, entre outras especificidades. Esta hipótese é compreendida pela antropóloga como desafiadora da “lógica ocidental compartimentalizada” de produção de política pública.

Apesar de considerar a problemática do território, o objetivo e a metodologia da “Oficina de Capacitação e Discussão ...” focavam o debate a respeito dos problemas incidentes sobre as indígenas como uma problemática específica. Naquele começo de século, em abordagem feminista neoliberal, os projetos feministas abarcaram a transversalidade da categoria gênero nas propostas de políticas voltadas ao Estado. A desvinculação da problemática de gênero das demais questões estruturantes das relações assimétricas de poder é parte do projeto colonialista em sua face neoliberal de mascarar que “gênero inscreve o corpo racializado” (AKOTIRENE, 2019, p. 28).

Contudo, Segato (2003b, p. 41) relatou que as indígenas “procederam invariavelmente pensando primeiro nas necessidades dos seus respectivos povos, para, imediatamente depois, apontar seus interesses específicos dentro delas”. Deste modo,

[As lideranças femininas indígenas] afirmaram: **1. que os problemas de gênero se encontram enraizados e são indissociáveis da situação geral de uma sociedade como um todo, desmontando a tese de que o problema das mulheres pode ser atacado dentro do escopo exclusivo do gênero, e 2. que as mulheres, a partir da sua perspectiva situada, são capazes de analisar a situação geral do povo e apontar as carências que afetam a totalidade da sociedade, assim como sugerir políticas públicas dirigidas à população em geral e em todas as áreas da administração** (SEGATO, 2003b, p. 41, grifos no original).

É possível dizer que as indígenas mulheres reunidas propuseram uma política situada na diferença colonial porque partiram de uma visão complexa dos problemas incidentes na trajetória dos povos indígenas ao longo dos colonialismos. Ao rejeitar a diferença de gênero como especificidade, entrelaçaram gênero, raça, classe, etnicidade, sexualidade e geração, demandando uma política pública para os povos indígenas.

Considerando as áreas da administração pública, é possível sintetizar as políticas propostas em “Política de Ampliação da Participação dos Povos Indígenas nas Instituições Nacionais”; “Política de cogestão de recursos e monitoramento de orçamento”; “Política de Defesa dos Direitos Políticos das Mulheres”; “Política de Capacitação para as indígenas”; “Programa de Formação de Profissionais Indígenas de Nível Superior e Práticos”; “Política de Defesa dos Direitos Humanos”; “Política de Proteção do Indígena contra a violência”; “Política de Proteção diferenciada à saúde indígena”; “Política emergencial de combate à pobreza”; “Política de autossustentação das comunidades indígenas”; “Política de proteção à comunidade e à família indígena”; “Política de combate aos crimes ambientais” e “Política de preservação do patrimônio indígena material e imaterial” (SEGATO, 2003b).

A indicação à especificidade das mulheres indígenas nas diretrizes foi assinalada pelas categorias “mulheres”, “lideranças femininas indígenas”, “mulher(es) indígena(s)” e “trabalho feminino”. A definição do percentual de participação de 30% foi repetidamente mencionada, talvez, visando assegurar a participação mínima das indígenas mulheres nas deliberações e decisões. Vale ressaltar que naquele momento a Lei 9.504/1997, de 30 de setembro de 1997, definia que o percentual mínimo de 30% das candidaturas de cada coligação ou partido deveria ser preenchido por candidatas mulheres.

Segato (2003b, p. 44, grifo no original) sublinhou que, a despeito da “Política de Defesa dos Direitos Políticos das Mulheres”, **“praticamente em momento algum as lideranças femininas presentes colocaram expressamente as mulheres no foco das suas solicitações”**. Outra exceção, diz respeito a duas diretrizes, a saber: “Combater a discriminação contra a mulher indígena”, “Proteger a saúde da mulher indígena”, que pautam as “seis medidas emergenciais”.

A “Política de Defesa dos Direitos Políticos das Mulheres” tem como diretriz: “Promover a participação das mulheres na tomada de decisões e a formação de lideranças indígenas femininas” (SEGATO, 2003b, p. 52). E as ações propostas foram:

Reserva de vagas para mulheres indígenas em todos os Conselhos: Conselhos Fiscais locais, Conselhos de lideranças, Conselhos Municipais de Associações, Conselhos Municipais de Mulheres, Núcleos de Educação Indígena, Conselhos Estaduais de Educação, Conselho de Educação Indígena, Conselho Nacional Indígena etc.

Presença de **mulheres no cargo de Administrador Regional** da FUNAI.

Realização periódica de **Oficinas nacionais e regionais de Capacitação e Discussão** de mulheres indígenas para ampliar e multiplicar sua competência.

Capacitação de lideranças indígenas femininas (formação nas áreas de administração, leis, negociação política com o branco, oratória e argumentação).

Campanha de **consolidação de novos espaços** para negociar os interesses das mulheres – no projeto de cogestão da FUNAI, no Parlamento Indígena, nas organizações indígenas, nos conselhos de educação etc.

Realização de assembleias comunitárias e intertribais de mulheres.

Instalação de um Comitê de Articulação para a posterior convocação de um **Foro ou Conselho de Mulheres indígenas do Brasil**.

Campanha de **revitalização de associações femininas nas aldeias** – conselhos de mulheres anciãs e grupos de discussão propiciados pela realização de tarefas femininas conjuntas (SEGATO, 2003b, p. 53, grifos no original).

Mas é a epígrafe que explicita o posicionamento das indígenas mulheres quanto à política voltada especificamente às indígenas: “Que quando o estado convoque, convoque explicitamente a mulher” (Francisca Novantino Pinto de Ângelo – Pareci) (SEGATO, 2003b, p. 52). Francisca Novantino Pinto de Ângelo, povo Pareci, à época da “Oficina de Capacitação e Discussão...” era presidenta do Conselho de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso – gestão 2001/2003. Com intensa participação na área de educação, a professora atua no Movimento Indígena desde 1980. Entre outras atividades, foi membro de GT de Demarcação de Terras Indígenas nos anos 1980 (ÂNGELO, [200-?]).

Vale salientar que, na leitura de Segato (2003b), a participação política de indígenas mulheres varia de acordo com os grupos étnicos, destacando casos de exclusão de mulheres nas deliberações e nas decisões em suas comunidades, e de restrição das sujeitas indígenas nas negociações com agências externas. “A guerra e a negociação de conflitos e interesses com o mundo de fora – com outras aldeias ou com agências do estado ou organizações não governamentais – constituem o domínio político dos homens por excelência” (SEGATO, 2003b, p. 17).

Naquele começo de século, as propostas de diretrizes de políticas públicas e de ações de indígenas revelaram sujeitas enfrentando a situação de assimetria de poder na representação da política indígena. As lideranças mulheres indígenas cobraram do Estado brasileiro, em especial do órgão indigenista oficial, uma política que assegure e favoreça a atuação das indígenas mulheres na construção e nas negociações políticas voltadas aos povos indígenas.

No entendimento de Sacchi (2006, p. 142), a maior atuação política de mulheres indígenas nas interlocuções com o Estado e outras agências possibilitou “a discussão sobre (re)posicionamento e as concepções de gênero em suas comunidades”. Neste

movimento, mulheres indígenas assumiram a representação, sobretudo, dos seus grupos étnicos.

Considerando que o espaço público foi e é atribuído pelo discurso moderno-colonial, como espaço político dos homens brancos e proprietários das riquezas materiais, em oposição ao espaço privado ou doméstico como lugar apolítico, atribuído às mulheres brancas, e aos demais sujeitos tidos como inferiores e não humanos (homens negros, mulheres negras, indígenas e índias), agências de indígenas mulheres foram deslocadoras dessa dicotomia.

Para Segato (2003b, p. 46), o documento resultante dos debates das indígenas em torno dos três eixos, mencionado acima, deixa explícito que “é da perspectiva das mulheres com determinação política que se podem enxergar mais clara e exaustivamente as questões coletivas”.

As representantes indígenas mulheres na “Oficina de Capacitação e Discussão...” foram:

Crizelba Ferreira Padilha - Potiguara, Irani Barbosa dos Santos – Macuxi e Sélia Juvêncio - Kaingang (Equipe da relatoria); Lúcia Fernanda Belfort (Kaingang) e Rosana Kaingang (Assessoria técnica); Alva Rosa Lana Vieira - Tucano, Andila Belfort - Kaingang, Antonia Urbano Ramos dos Santos - Xucuru-Kiriri, Arlete Bandeira – Krikati, Azilene Belfort Kaingang - Kaingang, Catarina Delfino Guarani – TupiGuarani, Cecília Barbosa Albuquerque – Piratapuia, Cristiany Selestino - Xukurú/Kiriri, Crizelba Ferreria Padilha - Potiguara, Darlene Taukane – Bakairi, Débora Tanhuare – Bakairi, Delia Veloso Fonseca – Arapasso, Edna Luiza Alves Yawanawa - Yawanawa, Francisca Novantino Pinto de Ângelo - Pareci, Hilda Pinto Felix – Ticuna, Irani Barbosa dos Santos – Macuxi, Joênia Batista de Carvalho – Wapixana, Laura Reewani Tserewaruwe – Xavante, Lucia Fernanda Belfort - Kaingang, Lucirene Behederu – Javaé, Maria Aparecida Pdezzone – Xavante, Maria do Socorro Ferreira – Tupinambá, Maria Inês de Freitas– Kaingang, Maria Miquelina Machado – Tucano, Maria Valdelice Amaral de Jesus - Tupinambá, Marinete Silva – Wapixana, Marli Kaingang – Kaingang, Maura Rosa Titia – Pataxó, Miriam Terena – Terena, Nevaldina Santana Lira – Mura, Núbia Tupinambá – Tupinambá, Oberlinda Casimiro da Silva – Guajajara, Orlandina Monteiro Peres – Baré, Rosana Kaingang – Kaingang, Rosimere Maria Vieira Teles – Arapasso, Sélia Juvêncio Kaingang – Kaingang, Sílvia Silvia – Terena, Sonia Sanchez Kaiowa – Kaiowa, Teresinha Pereira da Silva – Potiguara, Valéria Paye Pereira - Kaxuyana-Tyrrio, Zenilda da Silva Vilacio – Sateré Mawé. (SEGATO, 2003, p. 79, grifos no original)

Considerando os nomes das participantes, cotejei escritos acadêmicos e livros de autoras indígenas, por exemplo as dissertações de Alava Rosa Lana Vieira (2017a), de Maria Inês Freitas (2017a), de Nubia Batista da Silva (2017b), participantes da “Oficina de Capacitação e Discussão”.

Consultei dissertações de autoras indígenas que mencionam lideranças mulheres indígenas, a dissertação de Josélia Daniza Inacio Jacodsen Schild (2016), que apresenta Andila Berfot, e a dissertação de Iranilde Barbosa Santos (2017) referindo a sua irmã Irani Barbosa Santos.

Entre os livros de autoras indígenas analisei a obra Darlene Taukane (1996) e o livro NATYSENO: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas, do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI, de 2006. Escritos acadêmicos, a exemplo das teses de SACCHI (2006), RODRIGUES (2008), e SANTANA (2015), das dissertações SOUZA (2007), LIMA (2008), MAURO (2016) e DUTRA (2019), das monografias COUTO (2003) e PAIVA (2018), favoreceram identificar as atuações algumas lideranças.

Em notícias sobre as mobilizações indígenas do acervo do Instituto Socioambiental (ISA), a exemplo de “Índias querem se integrar à Economia” (OSÓRIO, 2003) e “Índios reclamam de burocracia na saúde” (OSSAME, 2001), “III Assembleia Geral da ASIBA” (PERES, 2001), a menção de nomes de lideranças mulheres indígenas em livros como *The Indigenous World 2002-2003* (VINDING, 2003) e SACCHI e GRAMKOW (2012), em documentos como registro do Estatuto da Associação das Mulheres Ticuna (AMIT) com Ata de Fundação, em 23 de outubro de 2000 (REGISTRO CIVIL, 2000), e em entrevistas das lideranças indígenas, a exemplo de Rosane Kaingang (KAINGANG; MOREIRA, 2016), contribuíram para identificar algumas atividades das lideranças indígenas mulheres naquele momento.

Tendo em vista estas fontes históricas, do total de quarenta e uma participantes da “Oficina de Capacitação e Discussão” localizei informações sobre vinte e nove indígenas mulheres, sendo possível afirmar que entre as participantes da atividade promovida pela FUNAI em 2002 para mulheres indígenas havia professoras, agentes de saúde, conselheiras da educação em seus respectivos estados da federação, artesãs, estudantes universitárias, advogada, funcionárias públicas da FUNAI e de outros órgãos, vereadora. Algumas destas participantes atuavam também em organizações indígenas e em organizações de mulheres indígenas, algumas trabalhavam nos cargos de coordenadoras, vice-coordenadoras, presidentes, tesoureiras e secretárias. De modo geral, lideranças mulheres dos povos indígenas.

Deste modo, reuniram-se mulheres jovens, adultas e idosas. Vinte e cinco (25) povos foram representadas – Potiguara, Macuxi, Kaingang, Tucano, Xucuru-Kiriri,

Krikati, Tupi-Guarani, Piratapua, Bakairi, Arapaso, Yawanawa, Pareci, Ticuna, Wapixana, Javaé, Xavante, Tupinambá, Pataxó, Guajajara, Mura, Terena, Baré, Kaiowá, Kaxuyana-Tyrio e Sateré-Mawé. Mulheres que vivenciavam os problemas de suas comunidades, tendo vista os papéis sociais de mulher, mãe, avó, esposa, dona de casa, profissionais da saúde e da educação, e lideranças das comunidades e representantes indígenas.

As lideranças indígenas mulheres posicionaram-se críticas ao Estado pela ação patriarcal de desconsiderar, pelo menos até aquele momento, a representação indígena por mulheres. É possível afirmar que estas indígenas atuaram pela condição de sujeitas racializadas interseccionando raça, classe, gênero, sexualidade e geração, mais que pelo gênero mulher, categoria apartada das demais categorias, na ordem do sistema colonial/moderno de gênero (LUGONES, 2014).

Estas indígenas agiram pela condição de sujeitas situadas na diferença colonial de expropriadas e exploradas, que vinham construindo, conforme mostro no capítulo 4, confrontando as representações dominantes do feminismo ocidental sobre as mulheres do terceiro mundo, comumente como vítimas, em análises binárias, cuja discussão apresento no capítulo 2. Não foi como vítimas, uma premissa analítica, que atuaram, mas como sujeita coletiva de direito que se constituíram na e pela luta dos povos indígenas.

Em contexto do começo do século XXI, nos termos propostos por o sociólogo Pablo González Casanova (2007), a “política globalizadora e neoliberal” combina os “colonialismos internacionais, intranacionais e transnacionais”, aumentando a dominação e controle dos processos de produção e de distribuição. Neste sentido, afirma que se esta política atua em forma de rede maximizando os domínios e usos,

O mundo não pode ser analisado se se pensa que uma categoria exclui as outras. Enquanto as relações de dominação e exploração regional, as redes articulam os distintos tipos de comércio inequitativo e de colonialismo, assim como os distintos tipos de exploração dos trabalhadores, ou as distintas políticas de participação e exclusão, de distribuição e estratificação por setores, empregos, regiões (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p. 449).

A crítica de Mohanty (2008a) incide sobre a priorização do feminismo ocidental da categoria de análise gênero. Como destaque no capítulo 2, feministas negras também alertam para a exclusão das mulheres negras do feminismo por meio da elisão das categorias de classe e de raça. Para Mohanty (2008a), o “feminismo ocidental” não é um

bloco monolítico, porém, “es posible rastrear una coherencia de efectos que resultan del supuesto implícito de “Occidente” —con todas sus complejidades y contradicciones— como referente primario en teoría y praxis” (MOHANTY, 2008a, p. 70). Ao rastrear papéis, funções, espaços e representações das práticas colonialistas do Estado brasileiro, assentadas em discurso da participação das mulheres, é possível perceber a operação da perspectiva do feminismo liberal como referente do discurso da inclusão.

Considerando as ponderações de González Casanova (2007) e Mohanty (2008a), observo que a centralidade de gênero, enquanto categoria de análise na política para as mulheres indígenas, não favorece a construção de política pública que atenda estas sujeitas. A prevalência da categoria analítica gênero, subsumindo as categorias, por exemplo, de raça, classe, geração e sexualidade, trabalha em favor da “política globalizadora e neoliberal”. Esta política opera dissociando as categorias analíticas, gerando uma visão que é parte de um todo, mas não o todo. Deste modo, tenta mascarar a atuação em rede dos colonialismos.

Diante das perspectivas do feminismo ocidental que priorizam a categoria de análise gênero, temos as análises feministas (CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2015; LORDE, 1979; AKOTIRENE, 2019), mas não somente, a exemplo da proposição de González Casanova (2007), que propõem a interseção das categorias de análise sem sobrepor uma a outras para construção de uma visão complexa. Para Carla Akotirene (2019, p. 44), “a interseccionalidade nos instrumentaliza a enxergar a matriz colonial moderna contra os grupos tratados como oprimidos”.

É fundamental observar que a participação de indígenas mulheres na atividade em tela se deu no âmbito de relações de poder controladas pelo indigenismo oficial, este em parceria com o feminismo ocidental (neoliberal) transversalizado pela categoria gênero. O que oferece indícios de que o projeto da FUNAI, de recepcionar as demandas de indígenas mulheres e de favorecer o protagonismo destas sujeitas, não passou de uma estratégia de homogeneização das demandas das lideranças indígenas mulheres ao padrão de gênero colonial. Isto fica exposto no esforço de acolar as pautas indígenas em conformidade com as representações ocidentais sobre as sujeitas da América Latina, o chamado terceiro mundo, que desconsidera a diferença colonial fundante da representação sujeita indígena.

Foi neste território controlado pelos colonialismos que indígenas mulheres, partindo de suas experiências em distintos contextos intragrupos e interétnicos,

propuseram, ao órgão indigenista oficial, não uma agenda específica das mulheres indígenas, mas uma agenda política situada na experiência coletiva de sujeitas indígenas enquanto representantes dos povos indígenas.

5. 2 A pedagogicidade da trajetória reivindicatória de indígenas mulheres

Paulo Freire (1996) defende a existência de uma pedagogicidade nas ações cotidianas de atenção aos espaços onde vivemos, inerente à condição assumida de sujeito social e histórico.

Partindo desta compreensão, penso que as experiências de indígenas mulheres, ao construir pautas reivindicatórias em espaços de conversações próprios formalizados por meio de encontros regionais e nacional no Brasil ocorridos antes de 2002, contribuíram para a formulação das propostas de políticas públicas, voltadas aos povos indígenas apresentadas na “Oficina de Capacitação e Discussão...”.

Em 1986, Eliane Potiguara utilizou o jornal feminista “Mulherio” para publicar as demandas de mulheres indígenas naquele momento nas comunidades e no movimento indígena:

1. A nossa participação (homens e mulheres) na elaboração da nova Carta Magna, com interesses radicalmente voltados para as comunidades indígenas;
2. Exigimos a imediata demarcação das terras indígenas (ato que deveria ser concretizado e fora prometido em 1978 e até agora nada);
3. Reivindicamos a revogação do decreto 88.985/85, que autoriza empresas mineradoras a explorar minérios em áreas indígenas, decreto este desconhecido pelo atual presidente da Funai;
4. Reivindicamos a recuperação de nossas terras roubadas por fazendeiros e latifundiários;
5. Reivindicamos o usufruto das riquezas do solo e subsolo de nossas terras;
6. Reivindicamos o respeito pela autodeterminação dos povos indígenas, o respeito à nossa cultura e língua;
7. Reivindicamos a revogação do decreto do artigo 88.118, que tira do órgão tutelar (Funai) a competência de resolver as questões referentes às terras indígenas e dá essa competência ao Minter (Ministério do Interior) e ao MEAF (Ministério de Assuntos Fundiários). Esse decreto dá também autoridade à polícia militar de demarcar nossas terras;
8. Reivindicamos o respeito às nossas mulheres índias, que são fonte da vida indígena. Sem as mulheres nossa cultura e nossas tradições sucumbirão diante do massacre cultural e do genocídio sutil que se vai alastrando como fantasma às nações;
9. Daremos todo apoio à Reforma Agrária desde que respeite as áreas indígenas, porém temos consciência de que essa reforma agrária está sendo feita para agradar a UDR e a modernização do meio rural;
10. Apoiamos a luta dos trabalhadores rurais, a luta dos Sem-Terra, a Campanha Nacional pela Reforma Agrária organizada pelos movimentos populares e exigimos o reconhecimento político de nosso movimento indígena: a UNI (União das Nações Indígenas);
11. Exigimos o fim da violência no campo;
12. Almejamos a formação de quadros profissionais índios para trabalharem dentro das comunidades nas áreas de saúde e educação, agricultura, higiene etc., e na elaboração dos projetos governamentais: exigimos a presença do

índio porque a realidade do índio só o índio conhece (POTIGUARA, 1986, p. 17).

Eliane Potiguara participava do movimento indígena e debatia sobre o lugar e o papel das mulheres indígenas na luta dos povos indígenas. Conforme contou em autobiografia (POTIGUARA, 2019), ao longo dos anos 1980 participou de vários encontros indígenas no Brasil e em outros países, representando os povos indígenas. Naquele momento, articulada com o CIMI e outras organizações indigenistas e não indígenas, atuava principalmente nas temáticas educação, saúde e mulheres indígenas, o que lhe possibilitou perceber as principais demandas das indígenas mulheres.

Em grande medida, as reivindicações publicadas em “Mulherio” dizem respeito à luta por direitos dos povos indígenas, entre eles os direitos fundamentais aos territórios indígenas e a autodeterminação. A referência às mulheres índias na reivindicação nº 8 foi atrelada à luta dos povos indígenas por outorga e validação de direitos, no contexto de discussão da convocação da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988.

No mesmo ano em que Eliane Potiguara publicou o escrito em tela, participou do “Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas” em Dourados, estado do Mato Grosso do Sul, nos dias 22 e 23 de novembro de 1986. Na ocasião, articulada pelo CIMI, mulheres Guarani e Kaiowá apresentaram suas demandas. Na abertura do relatório final do encontro expressaram:

Diante de tanta miséria e abandono ao nosso povo Guarani e Kaiowá, nós mulheres indígenas, resolvemos [trecho riscado] tornar público a nossa aliança aos nossos esposos e fazermos a 1ª Reunião de mulheres, discutimos os problemas que nos fazem sofrer, particularmente aos nossos filhos^{sic} (Relatório Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas, 1986, p. 1.).

Adiante, o relatório apresentou as demandas, organizadas em duas áreas, a educação e a saúde, nesta ordem, e um item chamado reivindicações gerais. As demandas gerais foram:

1. Apoio às mulheres viúvas e seus filhos; 2. Apoio aos idosos (homens e mulheres) doentes e impossibilitados de trabalhar nas tarefas diárias. 3. Respeito à identidade indígena (cultura e língua). 4. Respeito pelo direito à vida e fim da violência às nações indígenas. 5. Imediata demarcação das terras. 6. Impunidade ao assassinato de Marçal. Ass.: Grupo de Mulheres Indígenas^{sic} (Relatório Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas, 1986, p. 2).

Além da demanda por atenção às viúvas e seus filhos e às idosas, a demanda por formação de jovens mulheres indígenas nos conhecimentos da enfermagem ocidental relacionava-se a melhor atendimento na enfermaria na comunidade. Assim, observando sua realidade, as indígenas mulheres reivindicaram atenção às condições de vida, considerando papéis assumidos por elas junto aos homens nas comunidades Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

Conforme referido no capítulo anterior, considerando a etnografia de Sacchi (2006), a AMARN é a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil que se tem informação, seu surgimento é correlato ao movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980. Trata-se de uma organização de mulheres indígenas que viviam no espaço urbano de Manaus – AM. Este viver foi fundamental na construção a partir dos anos finais da década de 1970 das demandas voltadas à subsistência, à saúde e à educação.

Em 1987, as associadas da AMARN Deolinda Freitas Padro, povo Dessana, e Lídia Vaz Lobo, povo Miriti-Tapuia, estiveram em Brasília em protesto contra os projetos de exploração das terras indígenas assinados pelo presidente José Sarney e em diálogos com parlamentares. Naquele momento, as indígenas da AMARN, junto às outras lideranças do movimento indígena, discutiam os projetos do governo federal nas terras indígenas, especialmente os decretos 94.945/87 e 94.946/87, respectivamente criavam colônias indígenas nas regiões de fronteiras e o Projeto Calha Norte (Mulheres ampliam, 1987, p. 5).

Dois anos depois, em 1989, a AMARN promoveu o “Primeiro Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima”. Na ocasião, Edna Damasceno, assessora do encontro, afirmou que “há uma preocupação por parte das mulheres, com as consequências da não demarcação das terras indígenas” (MULHERES índias, 1989, p. 11). Adiante, Deolinda Freitas Prado, coordenadora da AMARN, abordou a importância do encontro para análise dos problemas que afetavam as indígenas nas comunidades e nas cidades. A melhoria da condição de vida das indígenas na cidade aparece como demanda principal da organização (MULHERES índias, 1989).

Ainda em 1989, no estado do Paraná, na região Sul do Brasil, o “Diário de Cuiabá”, em 26 de novembro, noticiou:

as mulheres indígenas de 46 nações estão discutindo desde ontem, em Curitiba, os principais problemas que afetam as índias e as crianças das 180 nações existentes no país. O I Encontro Nacional começou com um protesto da presidente da Associação dos Índios Desaldeados de Campo Grande,

Marta da Silva [Marta Guarani]. Ontem, fez seis anos que o líder Marçal de Souza – enfermeiro e funcionário da Funai em Campestre, Mato Grosso do Sul – foi morto por defender o direito de terra da tribo Kaióas (MS), até hoje os assassinos de Marçal não foram identificados (MULHERES INDÍGENAS: PROBLEMAS, 1989).

Apesar de representadas às bordas do movimento indígena, conforme exponho no capítulo 3, analisando os impressos do CIMI, desde o final dos anos 1970 indígenas mulheres comunicam os problemas incidentes sobre os grupos étnicos nos distintos contextos no Brasil. Especialmente as indígenas lideranças pronunciaram reivindicações para além dos espaços da comunidade, reunindo em encontros regionais e nacionais.

Em 1990, durante o “I Seminário da Mulher Indígena” (1990, p. 1), realizado na Universidade de Brasília, apresentaram “os problemas gerais e específicos de nossas mulheres” e as reivindicações direcionadas à FUNAI. Esta explicitação distingue o “I Seminário ...” das atividades anteriormente apresentadas. As indígenas reunidas neste seminário afirmaram que “Ao longo de 6 (seis) anos, estamos lutando e trabalhando pelo reconhecimento da organização das mulheres e após etapa por etapa, após encontros regionais nas aldeias, após um trabalho de conscientização, chegamos neste I seminário” (I Seminário da Mulher Indígena, 1990, p. 1).

Neste “I Seminário ...”, as demandas por infraestrutura e condições de trabalho para professoras, agentes de enfermagem e funcionários indígenas da FUNAI e de sobrevivência para toda a comunidade abarcam todas as áreas. Especificamente nas áreas de educação e saúde, reivindicaram formação quanto à “causa indígena” e educação bilíngue. Demandaram programa de saúde com base na medicina indígena com “programa de orientação de saúde às mulheres e crianças com relação ao seu corpo” (I Seminário da Mulher Indígena, 1990, p. 2).

Quanto à atuação do órgão indigenista oficial, demandaram melhores condições de atendimento nas Casas do Índio das administrações regionais; e visando melhorar a alimentação e a moradia, reivindicaram à FUNAI o planejamento de projetos junto às comunidades, rejeitando “o paternalismo histórico e oficial, que nos faz regredir”. A reivindicação quanto ao território indígena abarcou a “demarcação urgente das terras indígenas, retirada imediata dos usineiros, fazendeiros, posseiros, madeireiros, garimpeiros e exploradores de diversas ordens de terra indígena, como reza a Constituição brasileira promulgada em 1988” (I Seminário da Mulher Indígena, 1990, p. 2).

No “I Seminário ...” as indígenas mulheres reivindicaram direitos quanto à organização da mulher indígena nos seguintes termos:

Queremos o direito à organização indígena, especificamente à organização de mulheres a nível local e futuramente a nível nacional. Lutamos pelo reconhecimento dos direitos da mulher indígena que repassa a cultura, as tradições, a língua ao longo dos tempos. Queremos um programa de trabalho e conscientização que apoie as mulheres indígenas desaldeadas, que buscam sobreviver nas cidades e que se perde por falta de apoio e orientação nas mãos dos brancos, que a exploram tanto física quanto moralmente. Referimo-nos às mulheres que são usadas como empregadas domésticas e outras (I Seminário da Mulher Indígena, 1990, p. 2).

Esta reivindicação foi adensada durante a ECO 92, como ficou conhecida a Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento. Das conversações na ECO 92 foram publicadas em 30 de maio de 1992 pelos povos indígenas, representados por cinquenta e um povos (51), e seus interlocutores, a “Declaração da Aldeia Kari-Oca” e a “Carta da Terra”. Manifestações com recomendações voltadas aos povos indígenas (CARTA DA TERRA, 1992).

Em que pese a majoritária representação masculina indígena, oito mulheres indígenas assinam os documentos na condição de “articuladores brasileiros para a Kari-Oca”. A “Líder Espiritual Vilinta Kaiomalo” (MT) foi a única mulher nesta categoria, Graciliana Xucuru (AL) e Vilma Potiguara (PB), ambas na categoria jovem, e na categoria mulher, assinaram “Mulher Rosane Kaingangue (RS), Mulher Mairena Kiriri (BA), Mulher Francisca Paresi (MT), Mulher Dorothy Bakairi (MT) e Mulher Enir Terena (MS)”. Vale salientar que nas categorias chefe e ancião não houve menção às mulheres indígenas. Dentre as sessenta e seis organizações, destaco as três representações coletivas de mulheres indígenas: a “*Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica* (Nicarágua), a *Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo* (Bolívia) e a *Maori Women’s Welfare League* (Nova Zelândia)” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 17-22).

Duas recomendações da Carta da Terra dizem respeito diretamente às mulheres indígenas. No âmbito dos “Direitos Humanos e Direito Internacional”, “29. Recomendamos que os direitos da mulher indígena sejam respeitados. Elas devem ser respeitadas na sua região local e a nível nacional e internacional” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 8). E, quanto à “Cultura, Ciência e Propriedade Intelectual” a Carta da Terra afirmou: “107. Recomendamos aos governos locais, nacional e internacional, que

criem fundos para educação e treinamento indígena, como forma de contribuir para novos métodos de sobrevivência e acessível a todos os níveis, em particular nos jovens, crianças e mulheres” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 16).

Nesta carta, no qual “povos indígenas” é categoria representativa fundamental e os anciões reconhecidos como lideranças a serem respeitadas pelos jovens, as mulheres indígenas foram reconhecidas como sujeita de “direitos distintos e separados dentro de seus territórios”, igualmente foi recomendado para jovens e crianças (CARTA DA TERRA, 1992).

Na percepção de Mirian Marcos Tsibodowapé (NATYSENO, 2006), os diálogos entre mulheres indígenas na ECO 92 aconteceram no sentido de reivindicar a participação das mulheres indígenas na luta dos povos indígenas em igualdade com os homens, portanto, um direito das mulheres indígenas. Igualmente, Rosane Kaingang, liderança do movimento indígena, participante no processo de organização das mulheres indígenas, destacou a importância da ECO 92 para a organização das indígenas mulheres em âmbito nacional (KAINGANG; MOREIRA, 2016).

O “I Encontro Nacional...” reuniu “50 mulheres de 28 povos indígenas”, representando também organizações indígenas. No relatório do encontro, a relatora Rosane Kaingang registrou: “Sabemos que estamos no primeiro degrau da escada, mas, com determinação, chegaremos ao nosso objetivo que é amenizar parte de nossos problemas sociais ou quem sabe até solucioná-los, seremos com certeza mais uma força para a Luta de Mulheres” (Relatório do 1º Encontro Nacional DE Mulheres Indígenas do Brasil, 1995, p. 1).

As autoridades presentes foram questionadas quanto à omissão em relação ao atendimento das demandas dos povos indígenas e das mulheres indígenas. Em especial, Ruth Cardoso, à época coordenadora do Programa de Comunidade Solidária, foi questionada sobre a desigualdade da aplicação deste programa entre os grupos indígenas.

Ao presidente da FUNAI, “A índia da tribo Kaiowá, Sônia, aproveitou a oportunidade e denunciou ao Sr. Márcio Santilli, o suicídio de seu povo, o alcoolismo das crianças de 05 a 13 anos de idade na aldeia” (Relatório do 1º Encontro Nacional DE Mulheres Indígenas do Brasil, 1995, p. 1). À autoridade do órgão indigenista também foram direcionadas denúncias quanto ao trabalho dos administradores regionais da FUNAI. Neste sentido, as indígenas “exigiram, firmemente, a reestruturação do órgão, a

urgente demarcação de terra e a demissão de funcionários que não têm nenhum compromisso com os povos indígenas”. Também “As demais líderes sempre colocaram as questões práticas de seus trabalhos junto às comunidades de base, reclamaram a falta de apoio em seus projetos de educação, transporte, saúde, nutrição etc. (Relatório do 1º Encontro Nacional DE Mulheres Indígenas do Brasil, 1995, p. 1).

Retomando a cronologia das reivindicações de indígenas mulheres no Brasil e observando os eventos regionais no território nacional, é possível apontar que mobilização das indígenas mulheres continuaram na segunda metade da década de 1990.

Sob a coordenação de Maninha Xucuru-Kariri, representante da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, foi realizado em Itabuna, Estado da Bahia, em 1998, o “I Encontro de Mulheres Indígenas dos povos localizados na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais”. Na ocasião discutiram a situação dos povos indígenas e seus direitos constitucionais, a educação, a saúde, o território e a organização indígena. Quanto aos procedimentos contraceptivos entre as indígenas, o mesmo foi considerado como um “extermínio continuado” desde o Descobrimento do Brasil. Indígenas dos povos Patoxó há há há, Patoxó, Xacriabá, Tupiniquim e Guarani propuseram e apresentaram o estatuto dos povos indígenas e direitos da mulher (LIDERANÇAS DA BA ..., 1998, p. 4).

Na região Norte, em 1999, a OMIR realizou o “Encontro Estadual de Mulheres Indígenas” para discutir os direitos assegurados pela Constituição de 1988, manifestar contrariedade à instalação dos Pelotões Especiais na Aldeia Uiramutã e na Aldeia Ericó, denunciar o comércio de bebidas alcoólicas nas comunidades, abusos sexuais contra as índias Yanomami e a violência contra mulheres indígenas na região (SACCHI, 2006).

Segundo Sacchi (2006, p. 124), em julho de 2002 aconteceu em Manaus – AM o “I Encontro de Mulheres da Amazônia Brasileira”, que “reuniu mais de 20 povos da região”. Na ocasião foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMI/Coiab). O documento final, conforme etnografia da autora, permite cartografar as atuações das indígenas no movimento indígena, os problemas com os quais se defrontam as indígenas e as suas propostas abrangendo as problemáticas do desenvolvimento sustentável, da capacitação profissional, da saúde, da violência e dos direitos.

Conforme notícia do Instituto Socioambiental, entre os dias 17 e 18 de abril de 2001 em Rio Branco, Acre, “cerca de 35 mulheres lideranças indígenas representantes dos seguintes povos: Tiryó, Apalai, Tapuia, Sateré Mawé, Tukano, Kassupá, Oro Naó, Karitiana, Gavião, Kaikuna, Karipuna, Macuxi, Pareci, Bakairí, Guajajará, Krikaty, Juruna, Xipaia, Surui, Patachó, MaNchineri, Kaxinawá, Shanênawa, Iauanawá, Apurinã, Nukini, Poyanawá, Nawa, Kulina, Katuquina, Kamadeni, Shadawá, Jamamadi, Jaminawa, Marubo, Shawádawa (Arara) e Kaingang (Convidada)” reuniram-se no “I Encontro de Mulheres Lideranças Indígenas da Amazônia” (ENCONTRO DAS MULHERES ..., 2001, on-line).

O “I Encontro de Mulheres Lideranças...” foi promovido pelo Grupo de Mulheres Indígenas da UNI/Acre e Sul do Amazonas e pelo Movimento Articulado de Mulheres da Amazônia (MAMA), em preparação à III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Formas Correlatas de Intolerância”. As participantes, orientadas por duas questões: “1. Que tipos de discriminação vocês acham que sofrem dentro da aldeia e fora da aldeia? 2. O que vocês acham que deve ser feito para combater essa discriminação?”, construíram um documento contendo as reivindicações e propostas (ENCONTRO DAS MULHERES ..., 2001, on-line).

Organizadas em torno das temáticas “Autonomia e Representação Política, Saúde, Educação e Combate à Violência para as comunidades indígenas da Amazônia Legal Brasileira” (ENCONTRO DAS MULHERES ..., 2001, on-line), mantendo a tônica da defesa dos direitos coletivos, o termo mulher indígena foi mencionado em dois momentos: “5. Violência contra mulheres indígenas, principalmente o estupro causado pelos não índios, funcionários da FUNAI e também pelos fazendeiros, seringueiros, militares, garimpeiros e posseiros vizinhos que ficam mais próximos das aldeias”. E “2. Formação de mais mulheres agentes de saúde, técnicos/as em enfermagem etc.” (ENCONTRO DAS MULHERES ..., 2001, on-line).

Às portas da “Oficina de Capacitação e Discussão ...”, foi realizado o “I Encontro de Mulheres Indígenas em Mato Grosso”, nos dias 10 a 12 de outubro de 2002. “Contou com a presença de 96 mulheres dos povos Rikbaktsa, Apiaká, Kayabi, Munduruku, Arara, Myky, Umitina do MT e Pataxó do extremo sul da Bahia”. Foi realizado pelo CIMI/MT, com a presença da CPT, GAPI e Ministério Público Federal, na Aldeia Barranco Vermelho do povo Rikbaktsa, município de Brasnorte, estado de

Mato Grosso (I ENCONTRO DE MULHERES ..., 2002, p. 13). Segundo o jornal “Porantim”,

O encontro foi finalizado com a leitura de um documento feito pelas participantes, exigindo dos órgãos competentes a aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas; demarcação imediata das terras indígenas Pontal do Povo Apiaká, Pataxó na Bahia, Batelão dos Kayabi, Terena de Rondonópolis; o reconhecimento étnico dos povos indígenas; a punição dos invasores das terras indígenas (madeireiros, pistoleiros, fazendeiros e garimpeiros) e que seja respeitado o direito das mulheres indígenas na opção pela laqueadura apenas nos casos de risco de vida (I ENCONTRO DE MULHERES ..., 2002, p. 13).

Quando as indígenas mulheres se reuniram, em novembro de 2002, na FUNAI, em Brasília, para a “Oficina de Capacitação e Discussão ...”, mesmo aquelas que participavam pela primeira vez de atividades junto aos órgãos indigenistas, tinham à disposição a pedagogicidade da trajetória das indígenas mulheres de lutar pelos povos indígenas. Várias participantes foram construtoras dessa caminhada que possibilitou a proposição de políticas públicas não de gênero, mas voltadas ao combate dos danos dos colonialismos sobre os povos indígenas.

Partindo da compreensão da situação dos povos indígenas, indígenas mulheres reivindicaram políticas do Estado brasileiro que reconhecessem, assegurassem e favorecessem os direitos dos povos indígenas; concomitantemente, demandaram dos povos indígenas, mas também do Estado, condições favoráveis à organização das indígenas mulheres, e reconhecimento do movimento de mulheres indígenas como representante da/na luta indígena.

5. 3 Indigenismo, Gênero e Política Indígena

Ao longo da trajetória de atuação de indígenas mulheres no movimento indígena e no movimento de mulheres indígenas, é possível perceber a atuação de agentes indigenistas de distintas orientações ideológicas na promoção dos debates e do processo associativo em torno da problemática mulher indígena/gênero. Mohanty (2008b) nomeia agências deste tipo como “corpos governantes” (MOHANTY, 2008b). Mas percebo também as agências e os agentes indigenistas atuando no sentido de “intermediação interlocutiva”, na acepção de Ortalan Matos (2012). A meu ver, a atuação de algumas agências e agentes indigenistas vem se dando na direção de criar instrumentos de combate aos efeitos da política dos corpos governantes.

Sacchi (2006, p. 19) compreende que “a participação política das mulheres indígenas somente pode ser entendida na encruzilhada de diversos fatores e na relação bastante complexa entre diferentes agentes e agências do campo político indígena e indigenista”. Ciente de que as agências abaixo elencadas não comportam a totalidade da rede de agentes e agências, tampouco a capitalidade das relações tecidas pelo movimento de mulheres indígenas, relacionamos apenas agências governamentais e não governamentais identificadas nas fontes históricas compulsadas nesta tese.

Pacheco de Oliveira (2016) afirma que ao longo das décadas de 1970 e 1980, o CIMI foi agente indigenista destacado na trajetória organizativa dos povos indígenas. Esta atuação percebo no que diz respeito ao processo organizativo de indígenas mulheres, embora a representação das organizações de mulheres indígenas nos temários dos seus impressos, notadamente “Porantim” e “Mensageiro”, não fosse central. De acordo com a descrição do capítulo 3 desta tese, o CIMI visibilizou atuação de mulheres indígenas dentro da compreensão do papel da mulher indígena como mãe e guerreira. Contudo, o CIMI não estava sozinho na atuação indigenista junto às indígenas mulheres.

A fundação da AMARN, cujas primeiras reuniões aconteceram em 1984 na residência da antropóloga Janet Chernela, que à época trabalhava como pesquisadora no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), revela o imbricado de agências e agentes em torno dos processos organizativos de indígenas mulheres. O INPA aparece nas narrativas sobre a fundação da AMARN como o administrador de recursos de um projeto voltado às mulheres, financiado pelo Plano Nacional de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD), que repassou o assessoramento ao CIMI; este, por sua vez, realizou atividades que possibilitaram a I Assembleia Geral da AMARN em 1987 (SACCHI, 2006).

Ao longo da década de 1980, AMARN teve seus projetos subsidiados por várias agências. Segundo Sacchi (2006, p. 103), os projetos destinavam-se ao apoio de atividades de subsistência, de saúde e de educação. Naquela década, as agências financiadoras apontadas foram: o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), em 1985, o Fundo Voluntário para a Década das Nações Unidas para as Mulheres (1988), a *Oxford Committee for Famine Relief* – Oxfam (Comitê de Oxford para o Alívio da Fome) em 1988. Na década de 1990 as agências financiadoras foram: Bischofliches Hilfswerk Misereor E. V. em 1990; o Projeto Ajuda e Esperança:

Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia em 1992; *Rainfort Action Net Work*, no ano de 1995; o Programa Norueguês para Povos Indígenas (FAFO) no período de 1992-96; Administradora e Finanças para o Desenvolvimento Comunitário (AFINCO); e a Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento (Norad), no período de 1997-2000. Agências que, provavelmente, subsidiaram os encontros de mulheres indígenas realizados pela associação.

Para a antropóloga Renata Curcio Valente (2007, p. 34), a relação do Brasil com programas nomeados de “cooperação para o desenvolvimento submetem-se, via de regra, à política norte-americana de segurança hemisférica, o que foi percebido com reservas por muitos intelectuais no país”. A cooperação técnica “expressa formas de disciplinamento, nas quais promove a formação de elites, de hierarquias e assimetrias sociais nos locais onde atua, caracterizando-se, do ponto de vista mais geral, em um processo social civilizatório” (VALENTE, 2007, p. 34).

Embora não tenha conseguido informações sobre as agências que subsidiaram os encontros de mulheres indígenas, acima mencionados, realizados em outras regiões do Brasil por meio da atuação do CIMI na década de 1980, posso inferir que as agências internacionais financiadoras da AMARN podem ter sido acionadas. Além disso, outras organizações indigenistas atuavam junto aos povos indígenas, a exemplo da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), que em 1989 apoiou o “I Encontro Regional Mulher-Educação”, em Baía da Traição – PB, referido no capítulo anterior.

No entendimento do antropólogo Bruce Albert (2000), durante os anos 1990 o modo de atuação das organizações indígenas passou por alteração. De “movimento conflitivo e mobilizações etnopolíticas informais” nas décadas de 1970 e 1980, tendo o Estado como principal interlocutor, passou-se a “institucionalização das organizações”. Estas, assumiram as funções de serviço do Estado, especialmente no plano econômico e social. Naquele contexto, os interlocutores foram agências financiadoras governamentais e não governamentais nacionais e internacionais.

Na década de 1990, para o historiador e antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (2010), o indigenismo passou por modificações, considerando os programas de reajuste estrutural impostos pela ideologia neoliberal do funcionamento do Estado, e a ampliação da participação de algumas organizações indígenas e muitas organizações não governamentais indigenistas na implementação de políticas públicas.

Este momento, na interpretação do antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016), marca uma mudança paradigmática na trajetória das organizações indígenas. Distintamente do debate central nas décadas de 1970 e 1980, em torno da luta pelos direitos dos povos indígenas e da construção do movimento indígena, nos anos 1990 as ações atendiam à globalização de ativismos e seus debates técnicos e tópicos. Para Pacheco de Oliveira (2016, p. 283), trata-se da “despolitização das ações engendradas pelas ONGs e organizações indígenas, que passam a adotar uma linguagem meramente técnica e a operar com metas e meios de ação julgados sempre como consensuais”.

Para Souza Lima (2010) e Pacheco de Oliveira (2016), nos anos 1990 houve o afastamento das organizações indígenas e indigenistas, em especial de seus representantes, da postura crítica assumida nas décadas anteriores, e a incorporação da gramática (neo) desenvolvimentista. “Tem-se a singular despolitização da ação de representantes indígenas e sua tecnificação, tão ao gosto do mundo do desenvolvimento” (SOUZA LIMA, 2010, p. 16, grifos no original).

As interpretações de Souza Lima (2010) e Pacheco de Oliveira (2016) acerca da orientação política das organizações indígenas e indigenista nos anos 1990, voltadas a atuação nas políticas públicas, divergem da compreensão de Albert (2000). O autor Albert (2000, p. 198) valoriza as políticas de desenvolvimento, “retração do Estado na cena indigenista”. Para ele, a consequência foi a ampliação do espaço de atuação das organizações indígenas, e seu reconhecimento como atores “do desenvolvimento socioambiental regional”, bem como a maior participação de indigenistas nas políticas de Estado, da rede de interlocutores para além do Estado nacional. Souza Lima (2010) e Pacheco de Oliveira (2016) consideram um processo de “tecnificação/burocratização” pouco crítico, que não necessariamente reconhece o “exercício pleno do controle social pelos povos indígenas sobre as políticas indigenistas” (SOUZA LIMA, 2010, p. 42).

Apesar desta divergência, ponderam o valor de aprendizado para as organizações indígenas e indigenistas quanto à participação nas execuções de ações, igualmente à atuação na construção de “alianças com a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento”. Souza Lima (2010, p. 20) entende que sem a cooperação técnica, que inclui organizações não governamentais indigenistas, grupos de pesquisas universitárias, setores da administração pública, várias ações não teriam sido realizadas, bem como outras não estariam em processo de realização.

Considerando os financiamentos dos projetos da AMARN, é possível dizer que já na década de 1980 esta associação de mulheres indígenas atuava no sentido de institucionalização das organizações, apontada por Albert (2000), no âmbito da globalização de ativismos por meio de tópicos, conforme Pacheco de Oliveira (2016).

A cientista social Marta Ferreira Santos Farah (2004) conta que na década de 1980 foram implantadas as primeiras políticas públicas que reconhecem a diferença de gênero, exemplo da primeira Delegacia de Polícia de Defesa da Mulher, em 1985, no estado de São Paulo, e o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), em 1983. Para a socióloga Ana Maria Gomes (2008), estas políticas públicas dizem respeito à atuação dos movimentos sociais de mulheres que visavam reformar o Estado com ênfase na democratização e ampla participação social, conforme destacou.

No entanto, na década seguinte a agenda de gênero, aqui entendida como o conjunto de temas priorizados por diversas sujeitas que integravam os movimentos de mulheres e feministas, foi alterada em torno do conflito entre democratização com inclusão social e a orientação neoliberal de eficiência, de corte de gastos, de privatização, de focalização e de modernização (FARAH, 2004).

Segundo Alvarez (2014b), o começo do século XXI foi momento dos trabalhos de feministas, notadamente em perspectiva neoliberal, para incorporação de gênero em perspectiva transversal nas políticas públicas. Trata-se de um processo iniciado nas últimas décadas do século XX com várias sujeitas sociais notadamente movimento social de mulheres e feministas, ONGs feministas, mulheres feministas nos governos.

Apesar das críticas de feministas socialistas, a agenda de gênero neoliberal sobressaiu-se no Brasil. Segundo Farah (2004, p. 54), fortaleceram as propostas de políticas públicas defendidas como ação de superação da desigualdade entre mulheres e homens focadas nas mulheres como beneficiárias. Ela guarda forte relação com as pautas feministas da ECO 92, da Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, realizada em 1993, da Conferência sobre População e Desenvolvimento, em 1994; da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social, em 1995; da Conferência Mundial sobre a Mulher, em 1995; e o Fórum Social Mundial, de 2001 a 2003.

Em 1990, quando do “I Seminário ...” e em 1995 por ocasião do “I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas ...”, o realce na agenda de gênero, a ser implementada por meio de política pública de combate à pobreza e à desigualdade entre homens e mulheres, foi acionada sobretudo pelas agentes não indígenas em palestras sobre saúde,

HIV, exploração e prostituição, educação das crianças, direitos da mulher, organização das mulheres, violência contra mulheres indígenas e alcoolismo.

O “I Seminário ...” (1990) recebeu apoio da FUNAI e da Fundação Mata Virgem, esta ONG recebia apoio da Ronforest. O Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), a Legião Brasileira de Assistência, a Universidade de Brasília, o CIEF – Centro de Intensificação de Educação Física e o CIMI foram mencionados como colaboradores. Como público participante foram mencionados o cacique Raoni, a Primeira-Dama Rosane Collor, as deputadas Benedita da Silva (PT/RJ), Moema Santiago (PSDB/DF) e Rose de Freitas (PSDB/ES), estudantes e professores(as) do Departamento de Antropologia da UnB, e representantes do Conselho Mundial de Igrejas⁶, da FUNAI e do CNDM (I Seminário da Mulher Indígena, 1990).

Por sua vez, o “I Encontro Nacional ...” (1995) recebeu apoio do Fundo de Desenvolvimento para a Mulher (Unifem), do CNDM, do Conselho Mundial dos Povos Indígenas (CMPI), da FUNAI, da Coordenadora do Programa Comunidade Solidária, da Fundação Nacional de Saúde, da Embaixada do Canadá, da Senadora Benedita da Silva, PT/RJ, das Deputadas Federais Marilu Guimarães (MDB/MS) e Marta Suplicy (PT/SP) e de antropólogos(as), a exemplo de Ligia Simonian e Ricardo Verdum, e da biomédica Lair Guerra de Macedo. Da comunidade indígena, das representantes por região Rosane de Mattos (Região Sul), Enezita Terena (Região Sudeste), Zilma Macuxi (Região Norte), Maria Kiriri (Região Nordeste) e Francisca Pareci (Região Centro-Oeste) e mais indígenas mulheres, entre elas Azelene Kaingang, socióloga e assessora dos caciques, Quitéria Pankararu e Maria do Carmo Jeripanko, estiveram presentes Gabriel Guarani e Mário de Camilo, vereador, e os caciques Aniceto e Geremias.

Os agradecimentos expressos pela relatora Rosane de Mattos, Kaingang, ampliam o número de agências e agentes apoiadores do “I Encontro Nacional ...”.

Através deste relatório à parte, registro os meus agradecimentos ao: UNIFEM, UNFPA, PNUD, Embaixada do Canadá e Unicef pelo apoio que recebemos e muito respeito, porque em nenhum momento os mesmos não interferiram e não manipularam nosso encontro. São desses aliados que precisamos para trabalhar conosco nos projetos de nossas comunidades. Aos departamentos da FUNAI que colaboraram para este evento, em especial o de educação, na pessoa do Prof. Nelmo Sher e sua equipe por ter dado o espaço e a infraestrutura para organizar o evento. Aos parlamentares e palestrantes, a

6 Barroso Hoffmann (2008, p. 2) afirma ser da década de 1970 que “poderíamos localizar ainda nessa década o começo do apoio de igrejas europeias cristãs às primeiras organizações indigenistas brasileiras, laicas e religiosas, voltadas à defesa dos direitos indígenas”.

Casa de Retiro Assunção onde fomos muito bem recebidas e com todo carinho, ao companheiro Ricardo Jatobá pelo seu apoio. Registro a presença das organizações: USAID/Nena Klin e Marta Fajardo/OPAS/OMS e demais companheiros que estiveram em torno deste evento (Relatório do 1º Encontro Nacional de Mulheres Indígenas do Brasil, 1995, p. 5).

O relatório destaca a participação das agências e agentes no “I Encontro Nacional ...” (1995) no sentido de parceria, e não de mediação. E explicou a demanda por interlocutores para os projetos usando o termo “aliados”, o que, a meu ver, conota a defesa da autodeterminação das organizações de mulheres indígenas frente à crescente presença de agências financiadoras de projetos.

Albert (2000) destaca a diversidade de financiamentos nacional e internacionais para organizações indígenas de modo geral. Os financiamentos internacionais na década de 1990 diziam respeito à cooperação multilateral, a exemplo do Banco Mundial e a Comunidade Europeia, cujas ações voltavam-se para “iniciativas comunitárias de desenvolvimento local/sustentável”; e cooperação bilateral. Neste caso, destacam-se os financiamentos advindos de países do norte da Europa e a intermediação das ONGs leigas e as religiosas, além dos convênios firmados com diversos setores do Estado, com ONGs e agências de cooperação internacionais (ALBERT, 2000, p. 198).

Em 2002, na “Oficina de Capacitação e Discussão ...”, a rede de instituições que operacionalizou a oficina apresentou mais agências. A antropóloga Rita Laura Segato foi contratada como consultora pela Cooperação Técnica Alemã (GTZ) junto aos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), cujo Gerente Técnico era Gersem dos Santos Luciano Baniwa, e com auxílio da Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher e Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (SEDIM/CNDM), anteriormente mencionada no capítulo 4, para atender a encomenda da FUNAI. A iniciativa foi convocada pelo Presidente da FUNAI, à época Sr. Artur Nobre Mendes, finalizando suas ações nos últimos meses dos governos Fernando Henrique Cardoso (1995-2003). Segato (2003b, p. 4), por sua vez, ressaltou tratar-se de uma atividade que “respondeu a uma solicitação trazida à Instituição por um grupo de mulheres indígenas”.

Ressaltando o indigenismo, Maria Barroso Hoffmann (2008) define três momentos da cooperação internacional no Brasil, a partir da década de 1960: primeiro momento, década de 1970 com as campanhas internacionais de defesa dos indígenas da Amazônia frente aos projetos econômicos desenvolvimentistas; segundo momento, década de 1980, em função das pressões de grupos pró-índio junto a organizações estadunidenses e da Europa, povos indígenas tornaram-se categoria política focalizada

com recursos específicos no Banco Mundial voltado à política de redução de danos; o terceiro momento, na década de 1990, após a ECO-92, com o aumento substancial da presença da cooperação internacional na questão indígena.

Especificamente na década de 1990, a cooperação internacional dificultou-se, conforme defende Barroso Hoffmann (2008). Isto se deu por meio das atuações de ONGs da Europa e estadunidenses, e também pelas agências multilaterais e bilaterais. Nesta década, atuaram no Brasil a alemã GTZ e a britânica DFID, junto ao Banco Mundial e ao Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). No Estado brasileiro, o Ministério do Meio Ambiente e o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) passaram a gerir recursos advindos das cooperações, assim como ONGs indígenas e indigenistas.

Segundo Barroso Hoffman (2008), foi neste cenário que se destacaram PPG7, publicado oficialmente no Brasil no ano de 1992. O PPG7 continha o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), lançado em 1994, voltado à demarcação de terras na região da Amazônia Legal e gestado pela FUNAI e GTZ. Em 1999, foi proposto o PDPI, mencionado acima, e gerido pelo MMA e GTZ. Pontua que no decurso destes projetos, especificamente em relação à Amazônia Legal, não foi aplicado o padrão de medição territorial que configura “confinamento territorial” dos índios usados nas demais regiões do Brasil, antes da década de 1990, para demarcação das terras indígenas.

Por se constituir a contratante da consultoria da antropóloga Rita Laura Segato, é relevante para a discussão neste tópico informar sobre a GTZ. Segundo Valente (2007), a Cooperação Técnica Alemã – Agência Alemã de Cooperação Técnica – *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* (GTZ) é uma agência do governo da Alemanha de abrangência global, ligada ao Ministério de Cooperação Econômica e Desenvolvimento – *Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* (BMZ).

Valente (2007) informa que a atuação no Brasil iniciou na década de 1990, nos âmbitos das políticas ambientais e indigenistas. O País é um dos 67 países com escritórios da GTZ. Nos anos 2000, orientou suas ações para projetos de meio ambiente e conservação da Floresta Amazônica, cujos projetos foram direcionados ao desenvolvimento de povos indígenas.

Para Valente (2007), trata-se da principal agência da política de cooperação para o desenvolvimento alemã, que desenvolve, entre outras formas de cooperações, as chamadas cooperações técnicas, principalmente no Brasil, desde a criação em 1975. A atuação da GTZ é menos explícita que a atuação das agências estadunidenses, como a USAID, e de instituições como as agências da ONU e o Banco Mundial.

Com relação aos princípios da orientação específica da cooperação técnica adotada pela GTZ, Valente (2007, p. 164) destacou o “princípio da intervenção mínima; ajuda para a autoajuda; gênero; participação; empowerment e ownership”. A autora foi além, sublinhando a problemática das mulheres como eixo central da política de cooperação para o desenvolvimento da GTZ, naquela primeira década do século XXI, personificada na ministra de Cooperação Econômica e Desenvolvimento Heidemarie Wieczorek-Zeul, historiadora e professora, membro do Parlamento alemão pelo Partido Social-Democrata (SPD):

Sua imagem é construída nos meios de comunicação do BMZ e das agências oficiais de cooperação da Alemanha de uma forma muito cuidadosa – uma mulher moderna, atuante, trabalhadora, ao mesmo tempo sensível aos problemas sociais, sempre sorridente e simpática, muito frequentemente cercada por crianças e mulheres. Muitas das fotografias em que a ministra aparece são na África e, como vemos a seguir, está no meio de crianças e mulheres negras. Mostra-se à vontade, afetuosa e próxima ao povo, sem qualquer tipo de proteção ou segurança, demonstrando interesse por seus problemas e por questões próprias às suas vidas (VALENTE, 2007, p. 165-166).

Para as agências que realizam a cooperação técnica visando o desenvolvimento, a exemplo da GTZ, seu trabalho diz respeito à implementação de técnicas, métodos e metodologias em áreas específicas por meio de projetos e programas (VALENTE, 2007). No entanto, a autora chama atenção para o fato de que as “relações ‘de cooperação’ se inserem em uma estrutura internacional assimétrica de poder, cujos efeitos e dimensão não podemos negligenciar ...” (VALENTE, 2007, p. 238).

Nesta tese, considero a proposição de Valente (2007) sobre cooperação técnica, e quanto à “cooperação internacional” o entendimento formulado por Hoffman (2008):

instrumentos político-administrativos e simbólicos que têm permitido a atuação dos modernos Estados-nação para além de suas fronteiras nacionais sob o rótulo de “assistência para o desenvolvimento”, “ajuda para o desenvolvimento” ou outras denominações afins, como “cooperação internacional para o desenvolvimento” ou, simplesmente, “cooperação internacional”. Refiro-me ao aparato instituído após a 2ª Guerra Mundial, incluindo bancos multilaterais de desenvolvimento (BMDs), agências da

ONU, agências bilaterais de cooperação, firmas de consultoria, fundações filantrópicas, organizações privadas laicas e religiosas sem fins lucrativos (com o tempo agrupadas sob a denominação de “ONGs”), voltado à promoção do “desenvolvimento” no “Terceiro Mundo”, algo definido em 1949 pelo presidente Harry Truman como uma “novidade” em relação à postura colonialista anterior das potências capitalistas, pois deveria colocar em seu lugar o “progresso” e o “desenvolvimento” ao invés da “exploração” e dos “fins egoístas” que haviam marcado as relações anteriores” (HOFFMAN, 2008, p. 1).

Na implantação destas políticas colonialistas, os padrões de gênero ocidental não ficaram de lado. A socióloga Lorely Garcia (2012) defende que a partir dos anos 1970 as conceituações de desenvolvimento ampliam o escopo, relacionando mulher e natureza, embora as críticas feministas daquele momento se davam no caminho oposto, ou seja, dissociar mulher de natureza. Neste contexto, a política colonialista passou a atuar por meio da relação entre desenvolvimento e mulher, no modelo WID (*Women in Development* – Mulheres no Desenvolvimento) e na articulação entre desenvolvimento e gênero no modelo GAD (*Gender and Development* – Gênero e Desenvolvimento).

Segundo Garcia (2012), o modelo WID emergiu nos anos 1950 com a discussão sobre o papel das mulheres nas sociedades, defendendo a centralidade da atuação das mulheres nos projetos e políticas de desenvolvimento. Assim, o WID propunha a inserção das mulheres no processo de desenvolvimento capitalista. O antropólogo Daniel Schroeter Simião (2002) destaca que este modelo considera os indicadores acerca da exclusão das mulheres do desenvolvimento econômico e social.

Já o modelo GAD fortaleceu-se a partir dos anos 1980, especialmente com as críticas ao modelo WID, e com a proposição de conceitos como *empowerment*, equidade de gênero, igualdade de gênero e *gender gap*, nas Conferências Mundiais voltadas às mulheres, população e meio ambiente. Neste modelo, salientaram-se as relações de gênero e a desigualdade de gênero, visando empoderar as mulheres e superar as relações de gênero desiguais (GARCIA, 2012). Entretanto, Simião (2002) enfatiza que a adoção do modelo GAD não implicou na elisão das categorias mulheres e homens, o que se percebe no começo do século XX é a articulação nos discursos das ONGs das categorias do modelo WID e do GAD, sob o enfoque predominante de “Gênero e Desenvolvimento”.

De acordo com Garcia (2012) e Simião (2002), nas décadas de 1980 e 1990, quando a política neoliberal de ajustes econômicos ganhou força; por um lado, os movimentos sociais de “mulheres do Sul” evidenciaram as consequências desta política,

em sua correlação com as crises ambientais provocadas pelos processos colonialistas; por outro lado, as agências de cooperação internacional passaram a atuar sob o enfoque de Gênero e Desenvolvimento. Para os autores, esta mudança de enfoque possibilitou destacada alteração no modo de posicionar instituições e sujeitos no projeto de desenvolvimento neoliberal, incluindo a adoção de gênero nas ações transversais na chamada política de desenvolvimento.

No começo do século XXI, a chamada política de combate à pobreza destacava as mulheres e relações desiguais de gênero nos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento. Orientada pelo Banco Mundial, esta política tinha como agenda de gênero a violência doméstica e sexual; saúde da mulher; reconhecimentos dos direitos de meninas e adolescentes; geração de emprego e renda; acesso à educação não discriminatória à mulher; direitos trabalhistas; infraestrutura e habitação; questão agrária; transversalidade de gênero nas políticas públicas; empoderamento das mulheres (FARAH, 2004, p. 55-58).

Garcia (2012) pondera que após a ECO 92 houve o aumento dos movimentos sociais de mulheres voltados às questões ambientais e a ampliação da discussão sobre o papel das mulheres no desenvolvimento sustentável. A autora percebe a defesa do que chamou modelo WED, ou seja, *Women, Environment and Development* – Mulheres, Meio Ambiente e Desenvolvimento. Neste modelo, entende-se que em virtude da divisão sexual do trabalho e da relação das mulheres com a subsistência, as consequências da degradação ambiental são maiores para as mulheres. Nesta perspectiva, os projetos de desenvolvimento compreendem a mulher como alvo das ações de conservação dos recursos naturais, tendo como meta corrigir as políticas de desenvolvimento equivocadas em relação à divisão de gênero. Tudo isso conflui para a Agenda 21 da ONU, segundo a qual, é fundamental implementar “Ação Mundial pela Mulher com Vistas a um Desenvolvimento Sustentável e Equitativo” (GARCIA, 2012, p. 24).

Ortolan Matos (2012) reflete que na primeira metade do século XXI, com a implementação de projetos de desenvolvimento econômico a interlocução indígena, mormente masculina, com órgãos estatais, organizações não governamentais e outras agências da política indigenista, mudaram. Estes projetos causaram impactos nas relações de gênero e nos papéis de homens e mulheres indígenas, bem como houve ampla valorização da esfera pública tanto nas relações interétnicas quanto nas relações

nas comunidades. Neste contexto, mulheres indígenas passaram a atuar na companhia dos homens, portanto, de forma complementar, na política indigenista e na política indígena, visando assegurar o olhar das mulheres acerca das questões indígenas.

Sacchi (2003) avaliou que, com a consolidação de suas organizações as indígenas começaram a se deparar com diferentes atores sociais, sendo a busca por diálogo entre mulheres indígenas e agentes não indígenas realizada sem dificuldades. Além disso, para a autora, a presença de mulheres indígenas na arena política tem dificultado a configuração de identidades étnicas e de gênero no contexto atual do movimento indígena.

A antropóloga Sacchi (2006) também participou da “Oficina de Capacitação e Discussão ...”. À época elaborava sua etnografia sobre o processo de construção de organizações por mulheres indígenas na região amazônica do Brasil. A estudiosa ressaltou a presença de antropólogos(as) nesta ação do órgão indigenista oficial voltada às lideranças femininas indígenas e a participação de representantes das organizações da região amazônica, em especial, com as demandas quanto à capacitação e profissionalização e à violência contra a mulher indígena. Em sua perspectiva, a reunião de mulheres indígenas junto ao órgão indigenista demonstrou as experiências diversas no processo organizativo indígena e das mulheres indígenas, considerando “o número expressivo de povos de todo o País” (SACCHI, 2006, p. 206).

Conquanto “*Los efectos de estos cuerpos gobernantes sobre la gente pobre del mundo han sido devastadores*” (MOHANTY, 2008b, p. 427), desde os anos finais da década de 1970, havia o projeto de indígenas mulheres, ensejado de distintos modos, de construir uma política pública para os povos indígenas partindo das suas propostas, em interlocução crítica, principalmente com agências locais, mas também com as agências globais e seus projetos neoliberais. Deste modo, indígenas mulheres, por meio de suas organizações, passam a participar diretamente das políticas de desenvolvimento.

Deste modo, considero a “Oficina de Capacitação e Discussão...” importante momento da interlocução entre as lideranças mulheres indígenas e FUNAI. Penso que a atividade foi especialmente resultado da rede de relações com agências nacionais (FUNAI, SEDIM/CNDM) e das cooperações internacionais sob a rubrica dos projetos voltados ao desenvolvimento sustentável e proteção ao meio ambiente, em uma articulação das políticas indigenistas e feministas no Estado brasileiro para impulsionar

as políticas neoliberais de desenvolvimento sob o enfoque de gênero e desenvolvimento.

A trajetória reivindicatória permitiu a atuação de indígenas mulheres como sujeitas políticas “mulheres indígenas” nos colonialismos de gênero que, por meio das cooperações técnicas e do processo nomeado “onguização”, dirigia as propostas de políticas públicas voltadas ao sujeito mulheres, enquanto categoria homogênea.

Se as organizações de indígenas mulheres e seus eventos eram autônomos ou dirigidos pelos(as) indigenistas; se as reivindicações eram das indígenas mulheres ou dos indigenistas, “é preciso pensar, fora da sentença” (BHABHA, 2013 [1998], p. 298). Vale ressaltar que, para Bhabha (2013), é possível perceber a emergência da agência no “entre-tempo discursivo”. Neste sentido, identifico a agência política de indígenas mulheres no ínterim entre os projetos políticos indigenistas e as políticas indígenas. O que emergiu foi trabalho de indígenas mulheres de construção de protagonismo em seus próprios termos junto às agências e agentes que atuam por meio da categoria de gênero para colonizar as políticas públicas para as mulheres indígenas; foi atuação de indígenas na política globalizadora negociando os termos de análise da realidade material e histórica e a proposição de políticas públicas para os povos indígenas a contrapelo das propostas de políticas às mulheres indígenas.

5. 4 Pautas e agências dos encontros nacionais de mulheres indígenas nos anos 2000

A primeira década do século XXI foi também o período dos dois governos no executivo federal do Partido dos Trabalhadores. A eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, em outubro de 2002, recebedor de apoio acentuado de indígenas e de indigenistas, possibilitou idealizar um horizonte de atendimento das demandas dos povos indígenas e dos demais grupos sociais lutadores contra os danos dos colonialismos. “A esperança veste cocar – os compromissos do líder que tem a cara do seu povo”, escreveu o Secretário Executivo do CIMI Egon D. Heck (OPINIÃO, 2002, p. 2).

Por sua trajetória política e pessoal, esperava-se que a política de governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011), aquele que “amassou com as mãos moldadas na dureza as lágrimas contidas nos olhos, do passado e do futuro” (OPINIÃO, 2002, p. 2), favorecesse os povos indígenas no sentido de enfim protagonizar a política indigenista. No entanto, em 2005 “Porantim” escreveu na capa nº 272 “a maior das dívidas – uma

avaliação da fracassada política indigenista do governo Lula” (A MAIOR ..., 2005, capa). O CIMI, a exemplo de outras organizações indigenistas atuantes desde a década de 1970 nas questões indígenas, viu suas expectativas não atendidas, e em muito contrariadas.

Neste contexto de política globalizadora neoliberal, pela via dos discursos de reconhecimento das diferenças e seus direitos dos governos PT, problemática explicitada no capítulo 4, indígenas mulheres seguiram com as construções de propostas políticas para incidir sobre as políticas públicas, visando os chamados novos modelos de desenvolvimento alternativo. Neste diapasão, foram propostas as pautas do “Encontro Nacional de Mulheres Indígenas” realizado em 2006, da “Oficina de Mulheres Indígenas, Violência e Políticas Públicas” e “Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas”, ocorridos em 2007, com a articulação de outra agência do campo indigenista, o Instituto de Estudos Socioeconômicos, doravante Inesc.

Pela DMIAB/COIAB e com apoio do Inesc, foi realizado nos dias 1 e 2 de abril de 2006 o “Encontro Nacional de Mulheres Indígenas”. O encontro visava a articulação nacional das mulheres indígenas e a unificação das propostas de políticas públicas destas mulheres, tendo em vista a política do movimento de mulheres indígenas e a percepção de inexistência de articulação no âmbito nacional brasileiro destas sujeitas. Com a participação de 28 mulheres indígenas de vários grupos étnicos, representantes das organizações indígenas das regiões Norte, Nordeste, Centro-Oeste e Sul, o encontro avaliou a política pública do governo Lula e definiu estratégias de articulação e de fortalecimento do “movimento indígena de mulheres” (VERDUM, 2008, p. 66).

Sacchi (2006, p. 117) relata os encaminhamentos dos debates sobre a criação de uma ‘rede de articulação nacional das mulheres indígenas’, de todas as regiões do País. A autora esclarece que a rede teria a atribuição de articular as organizações que trabalhavam com povos indígenas, promover intercâmbio, trocar experiências, captar recursos visando o fortalecimento, independência política e autonomia das organizações de mulheres indígenas, a geração de renda às mulheres, a formação e capacitação. A criação desta rede de articulação das mulheres indígenas e do encontro nacional foram propostos anteriormente no ano de 2004 durante a “I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas” (1ª CNMI), referida no capítulo 4, no âmbito das atividades da “Conferência Nacional de Políticas Públicas para Mulheres” (2004).

Lideranças das organizações de mulheres indígenas da região Norte do Brasil ficaram ‘furiosas’, na expressão das próprias mulheres (SACCHI, 2006, p. 116), com o “Conselho Nacional de Mulheres Indígenas” (CONAMI), responsável pela “I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas”. Alegavam desconhecer a existência do CONAMI e de ações (SACCHI, 2006). Naquela ocasião, as indígenas deviam apresentar propostas para a 1ª CNPM, que incidiria sobre a política pública para as mulheres. Por ocasião 1ª CNMI, conforme relatou Sacchi (2006), as propostas das mulheres indígenas se voltaram à capacitação e à profissionalização. Houve reivindicação da participação das mulheres no controle dos recursos repassados pelos órgãos do estado às escolas indígenas. A saúde da mulher indígena foi abordada como direito à saúde diferenciada e voltada ao atendimento integral da saúde indígena, com reconhecimento das parteiras na condição de trabalhadoras da saúde indígena e vagas nos conselhos locais e distritais de saúde e capacitação no atendimento à saúde indígena, entre outras demandas.

Por sua vez, o “Encontro Nacional de Mulheres Indígenas”, em 2006, compunha a política do Inesc junto aos povos indígenas. Na abertura do livro “Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas”, o colegiado de gestão do Inesc sobre a obra afirmou: “Representa, para o Inesc, a concretização de uma ação que começou a ser desenvolvida a partir da década de 1990, focada na proteção e promoção dos direitos das mulheres indígenas no contexto das políticas públicas, em parceria com o Unifem e outras entidades da sociedade civil” (VERDUM, 2008, p. 6). Adiante, escreveu:

Consolida definitivamente essa abordagem com a realização do Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, em 2006, em Brasília, quando decidiu focalizar sua ação no fortalecimento do protagonismo e incidência do movimento de mulheres indígenas na definição, planejamento e gestão das políticas e programas do governo federal. Na ocasião, foram definidas três áreas temáticas prioritárias: discriminação e violência; desenvolvimento econômico e saúde (VERDUM, 2008, p. 6).

O Inesc é uma organização não governamental criada em 1979. Atua junto a organizações da sociedade civil e os movimentos sociais, visando a efetivação e aprimoramento dos processos democráticos, focalizando no orçamento público. Em 1994 produziu o “mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil”, visando a formulação de políticas de segurança alimentar e de saúde para mudar o quadro de fome entre os povos indígenas. Nos anos 1990, o Inesc tinha em perspectiva a chamada retomada do crescimento e do desenvolvimento do Brasil.

Em 2006, o Inesc passou a evidenciar a “linha de ação específica voltada para a proteção e promoção dos direitos das mulheres indígenas no contexto das políticas públicas” (VERDUM, 2008, p. 8). O livro “Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas” é, ao mesmo tempo, referência sobre o tema e fonte histórica sobre as atividades de indígenas mulheres na década de 2000, promovida pelo Inesc.

No Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, os grupos de trabalhos organizados por regiões do Brasil avaliaram a articulação do movimento de mulheres indígenas. Quanto ao item avanços, as mulheres indígenas dos povos cujos territórios tradicionais estão localizados nas regiões Sul e Centro-Oeste, destacaram como ascensões regionais do movimento de mulheres indígenas. Ainda com a iniciativa de articulação do CONAMI em 1995, as propostas da “Oficina de Capacitação e Discussão...” em 2002, a consciência política e articulação entre indígenas de vários povos. Já para os grupos étnicos da região Nordeste, a presença de mulheres nas assembleias do movimento indígena, a realização do “1ª Encontro de Mulheres Indígenas” da região Nordeste em 2003 pelo Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas (Coimi), criado em Alagoas no ano de 2000 por 21 mulheres indígenas (GOMES, 2019), a capacitação e formação de associações locais a partir de 2003, e respeitabilidade das lideranças tradicionais, foram avanços na região.

Distintamente, as indígenas ao referir a região Norte avaliaram os avanços da articulação de mulheres em nível local, regional e nacional. Em nível local, a ampliação da participação, das organizações e do conhecimento dos direitos das mulheres indígenas foi ressaltada; em nível regional, foi destacado a ampliação da articulação, da capacitação, da realização de assembleias, da participação “efetiva” no movimento indígena e da organização das mulheres indígenas, concomitante à credibilidade dos departamentos de mulheres entre agências financiadoras. Tendo em vista a avaliação negativa da articulação nacional, propuseram “uma articulação em âmbito nacional com referências regionais; formação de comissões rotativas para implementar o fluxo de informação, comunicação e articulação no âmbito nacional; criação de um conselho consultivo e deliberativo de mulheres indígenas do Brasil” (VERDUM, 2008, p. 72-73).

Apesar dos distintos contextos organizativos de indígenas mulheres, se consideradas as cinco regiões do Brasil, embora não conste no relatório a avaliação relativa à região Sudeste, o “Encontro Nacional de Mulheres Indígenas” revelou a proposição de uma articulação, visando a política nacional de mulheres indígenas com

ampliação da participação das representantes mulheres indígenas na política pública e nas discussões e as deliberações de caráter nacional e mundial, o que se conjuga a perspectiva de atuação do Inesc.

Reunidas também por grupo de trabalho sobre política pública, orientada aos temas saúde das mulheres e da família, violência contra mulher e prostituição, e sustentabilidade e gênero, as mulheres indígenas e seus interlocutores no “Encontro Nacional de Mulheres Indígenas” (2006) propuseram como ações gerais a participação das mulheres indígenas nas políticas públicas, garantias de recursos financeiros às organizações de mulheres indígenas, criação de um Ministério Indígena e ampliação das vagas para a mulher indígena no CNDM. Mais uma vez, as temáticas orientativas da política do Inesc para as mulheres indígenas, fizeram-se presentes e ordenadoras do debate.

As propostas à política de saúde da mulher/saúde da família versaram em grande medida sobre saúde diferenciada da mulher indígena; a garantia de recursos financeiros, de capacitação, de ações de promoção da saúde das mulheres indígenas e dos povos indígenas, da participação das mulheres indígenas em todas as instâncias de discussão e da deliberação, e da efetiva participação da medicina indígena nos programas da saúde da mulher. Abordaram a saúde da mulher indígena como saúde diferenciada quanto à coletividade étnica e de gênero (VERDUM, 2008).

As propostas para atender ao problema da violência contra a mulher e a prostituição/exploração sexual das mulheres indígenas, consideraram a realização de diagnóstico nas comunidades, a promoção de oficinas de conscientização, a criação de programas e iniciativas, como palestras de formação e informação e de capacitação em direitos humanos e legislação indígena para mulheres indígenas e também para os/as jovens indígenas, as denúncias da violência em âmbito local. Nestas proposições foi considerado central as deliberações de organização de cada grupo étnico e sua relação interétnica com órgãos do Estado (VERDUM, 2008). As propostas de “sustentabilidade na visão de gênero” foram construídas em torno da proposta de “Garantir demarcação, homologação, revisão de limites com ampliação das terras indígenas com a participação das comunidades” (VERDUM, 2008, p. 81).

Assim, propuseram preservação e conservação da biodiversidade, capacidade produtiva e gestão de projetos econômicos, projetos de autossustentação, “destinação de um percentual de 40% nos programas destinados à política indigenista para apoiar os

projetos”. Foram propostos “Programas de reciclagem do lixo doméstico nas aldeias indígenas”, “garantidos pelo governo federal os recursos financeiros para o GEF Indígena, destinando 40% dos recursos desse programa para as organizações de mulheres indígenas”. No Programa de Segurança Alimentar, foram demandados recursos financeiros, revitalizar a cultura e conhecimentos tradicionais, cursos de formação em gestão e gerenciamento de renda e cooperativismo (capacitação), desenvolvimento de programas sustentáveis, respeitando as especificidades regionais, étnicas e de gênero (VERDUM, 2008, p. 81).

Mais um evento, a “Oficina de Mulheres Indígenas, Violência e Políticas Públicas”, foi realizada no período de 28 a 29 de junho de 2007, em Brasília. A atividade reuniu mulheres, a DMIAB/COIAB, APOINME, a ArpinSul e o Inesc, com o objetivo de “Fortalecer as capacidades de lideranças e organizações de mulheres indígenas para intervir de forma propositiva em processos de elaboração, acompanhamento e avaliação de políticas públicas relevantes” (VERDUM, 2008, p. 84). Nesta oficina, um dos encaminhamentos ao movimento de mulheres indígenas foi “estabelecer calendários regionais e em âmbito nacional (Agenda das Mulheres Indígenas)” (VERDUM, 2008, p. 84).

Do governo federal e de suas políticas públicas, em especial à FUNAI, solicitaram esclarecimento sobre a situação da reivindicação de criação do Departamento de Mulheres Indígenas da FUNAI. Também reivindicaram lei específica quanto à violência contra mulheres indígenas, garantia de “acesso diferenciado aos recursos financeiros disponíveis nos ministérios”, apoio à formação e capacitação em elaboração e gestão de projetos, “ações afirmativas de reconhecimento das formas próprias de direitos e justiça dos povos indígenas”, construção de propostas comuns para a CNPM e solicitação de recursos (VERDUM, 2008, p. 84-86).

Ensejando os trabalhos de construção da rede de mulheres indígenas e de sua agenda política, no mesmo ano realizou-se o “Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas”, no período de 17 a 20 de dezembro de 2007, em Cuiabá, Estado de Mato Grosso, visando eleger “as prioridades para a Agenda de Governo 2008/2011”. Na ocasião, foram referendados os nomes das conselheiras indígenas para o CNDM, Jacimara Kambeba (titular) e Isabel Taukane Bakairi (suplente), ficando o CONAMI responsável pela realização de assembleia em 2008, prestação de contas financeiras e de atividades desde a criação, bem como uma auditoria (VERDUM, 2008, p. 88).

Verdum (2008) informou que o evento foi realizado pelo Ministério da Justiça, Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) e Subcomissão de Gênero, Infância e Juventude com o intermédio da FUNAI. A Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) e a Secretaria Nacional da Juventude (SNJ) prestaram apoio ao evento, que contou com “a participação de cerca de 70 mulheres e jovens dos diversos povos indígenas do País” (VERDUM, 2008, p. 88).

No âmbito global, as propostas incidiam sobre as políticas de desenvolvimento sustentável e segurança alimentar. Neste contexto, o *Global Environment Facility* (GEF) – Fundo para o Meio Ambiente Mundial, criado em 1990 pelo Banco Mundial, atuava nos países em desenvolvimento na implementação de projetos voltados à proteção dos ecossistemas e biodiversidade. Especificamente o GEF Indígena no Brasil tinha o foco no fortalecimento das práticas indígenas de manejo, uso sustentável e conservação dos recursos naturais, especialmente nas regiões de cerrado, de semiárido, mangues e áreas agroflorestais e extrativistas, estas no Mato Grosso (VERDUM, 2008, p. 88).

O Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (Unifem), órgão da ONU, criado em 1976, cuja missão era assistir técnica e financeiramente a programas que contribuíssem para os direitos da mulher, sua atuação na política, bem como a própria segurança econômica, foi apresentada como parceiro das atividades do Inesc junto às mulheres indígenas. Este órgão já atuava no Brasil junto à organização de mulheres indígena na década de 1990, quando apoiou o “I Seminário ...”.

Por sua vez, a organização não governamental (*Oxford Committee for Famine Relief*) (Oxfam Novib – Comitê de Oxford para o Alívio da Fome) apoiou a publicação do livro do Inesc. Especificamente sobre a Oxfam, criada em 1942 na Inglaterra, o antropólogo Renato Athias (2002) afirma que:

a entidade atua sob a bandeira genérica do combate à pobreza e às injustiças sociais, organizando atividades no campo dos direitos humanos básicos, como direito à terra e à voz, e privilegiando o empowerment das minorias e as preocupações de gênero, meio ambiente, sustentabilidade e principalmente advocacia internacional, sempre sob a perspectiva de estabelecer parcerias com as organizações autônomas locais nos países em que atua. Iniciou suas atividades no Brasil no fim da década de 1960, em projetos de desenvolvimento urbano e rural no Nordeste, passando a atuar diretamente na questão indígena a partir de 1972 (ATHIAS, 2002, p. 50).

Já propostas de políticas públicas das indígenas reunidas em 2006 e 2007 se direcionavam ao Estado e convergiam às políticas de governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do PT. As propostas de políticas públicas das indígenas foram operacionalizadas em torno da categoria “mulheres”, contudo, é possível dizer que se tratam de agenda de gênero, explicitadas especialmente nas demandas de sustentabilidade em abordagem de gênero.

Na década de 2000, as propostas de políticas públicas dos encontros nacionais de mulheres e jovens indígenas articuladas pelas organizações de mulheres indígenas, o Inesc e as agências de cooperação internacional em torno da sujeita “mulheres indígenas” visavam às políticas estatais de orientação feminista ocidental por meio do aceno à política globalizadora na perspectiva de gênero e desenvolvimento, embora o Inesc pouco mencione na obra em tela conceituações de gêneros. Visavam também incidir sobre política indigenista oficial e sua agenda de gênero.

5. 5 A FUNAI e a agenda de gênero e geração

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), várias vezes mencionada neste capítulo e nos anteriores, é órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Após o fechamento do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em meio às denúncias de corrupção e de violências relatadas no Relatório Figueiredo, a FUNAI foi criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça. É a principal responsável pela política indigenista do Estado.

Quarenta anos depois de criação, a FUNAI criou a Coordenação das Mulheres Indígenas vinculada à presidência da mesma, pela Portaria nº 26/PRES, de 17 de janeiro de 2007, que expressa as atribuições da coordenação:

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI, com base no que dispõe o Estatuto, aprovado pelo decreto nº 4.645, de 25 de março de 2003, e no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo art. 6º do Regimento Interno, aprovado pela Portaria nº 542, de 21 de dezembro de 2003, do Ministro de Estado da Justiça, RESOLVE: Art. 1º Criar a Coordenação das Mulheres Indígenas, vinculada à Presidência da Fundação Nacional do Índio, Funai, com as seguintes competências: a) Coordenar, articular e acompanhar a implementação das ações relacionadas à questão de gênero, no âmbito desta Fundação; b) Estimular e acompanhar a participação das mulheres indígenas nos fóruns de discussão de assuntos concernentes aos direitos e interesses das comunidades indígenas, bem como junto às instâncias de proposição e de formulação de políticas públicas com foco na perspectiva de gênero; c) Articular, estabelecer e consolidar parcerias para

garantir o acesso das mulheres indígenas, bem como de suas organizações, a órgãos das esferas federal, estadual e municipal, cujas ações estejam relacionadas à economia sustentável, aos programas sociais, à educação e à cultura, à saúde, à defesa e à garantia dos seus direitos. Art. 2º Remanejar um cargo comissionado de Coordenador – DAS 101.3, da Coordenação-Geral de Planejamento da Diretoria de Administração para a Presidência da Funai. Art. 3º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação MÉRICIO PEREIRA GOMES Presidente (BRASIL, 2007, p. 18).

Em 2008, com a reestruturação da FUNAI, recebeu o nome de Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais (COGER). No ano de 2012, segundo o Estatuto da FUNAI, instituído pelo Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012, passou à nomenclatura de Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social (COGEM). Desde 2017, de acordo com a Portaria nº 666/PRES, de 17 de julho de 2017, chama-se Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social (COGEN), uma divisão da Coordenação-Geral de Promoção à Cidadania (CGPC).

Ao apresentar o trabalho voltado às mulheres indígenas, a FUNAI defende o objetivo de atuar junto às indígenas pela abordagem de gênero, especificamente quanto à

Não discriminação; Fortalecimento do papel das mulheres indígenas na promoção do bem viver, considerando a diversidade e a especificidade dos povos; Estabelecimento de processo de escuta das mulheres indígenas pelos órgãos de governo para a qualificação de ações específicas para os povos indígenas e com participação (FUNAI, p. 3. *Homepage*).

Oficialmente a FUNAI, em consonância com Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, defende a autonomia dos povos indígenas no âmbito do Estado Democrático de Direito. Neste sentido, defende que “Questões de gênero e de relações entre gerações são importantes para todas as sociedades humanas e fazem parte da noção de dinâmica sociocultural, que está em constante processo de reflexão e reelaboração no tempo e entre diferentes grupos sociais” (FUNAI, p. 2. *Homepage*).

Articulando as categorias de gênero e geração, este no sentido de organização de grupo por categorias de idade, de filiação e de posicionamento no grupo, a FUNAI compreende que

As relações de gênero e as diferenças entre homens e mulheres variam consideravelmente, dependendo da cultura a que se referem. Além disto, gênero está articulado às várias dimensões da vida social e aos diferentes ciclos de vida. Assim, a participação na vida social é definida pelas categorias de gênero e idade às quais se pertence e de acordo com as sociedades em que se inserem os indivíduos (FUNAI, p. 4. *Homepage*).

O órgão indigenista, ao relacionar esta compreensão aos povos indígenas, enfatizando as “situações de vulnerabilidade social”, ressalta que o Estado tem obrigação de respeitar o direito à diversidade étnica e às formas de organização social dos povos indígenas, e quanto às políticas públicas “para sua eficácia devem levar em conta as particularidades dos diferentes povos sobre assuntos de gênero e geracionais” (FUNAI, p. 2. *Homepage*).

Na definição do órgão indigenista do Brasil, “Gênero se refere, portanto, ao caráter social e relacional das distinções baseadas no sexo”. Neste sentido, “o corpo masculino ou feminino é reinterpretado dentro de uma cultura e sociedade, a qual dá um significado e diz o que uma mulher ou um homem pode e deve fazer na sociedade à qual pertence” (FUNAI, p. 4. *Homepage*). Nesta compreensão, o sexo (natural biológico) precede o gênero (social e relacional). O gênero aparece como uma atribuição social das diferenças biológicas dos corpos. Assim, são as sociedades quem atribuem significados (gêneros) aos sexos (dado natural). Apesar dos modelos heteronormativos de gênero colonial, o entendimento de gênero expresso por este discurso da FUNAI reconhece as configurações étnicas como importantes no significado de mulher e homem nos povos indígenas. Concepção de gênero ampliada por considerar as relações sociais entre grupos de idades.

Quanto ao trabalho do órgão indigenista, na área de políticas públicas em atendimento às mulheres indígenas, esclarece que: “A Funai apoia e valoriza a participação de mulheres e jovens nas instâncias de controle social, na formulação, implementação e monitoramento das políticas públicas no País”. Seu trabalho visa “atender de forma qualificada a mobilização social dos povos indígenas e ações de educação comunitária em torno de discussões afetas às questões de gênero e assuntos geracionais” (FUNAI, p. 4. *Homepage*).

A perspectiva de gênero adotada pela FUNAI nas fontes consultadas guarda aproximação com a perspectiva do feminismo ocidental de gênero como categoria transversal na política pública e de análise. Apesar de delinear as questões de gênero e assuntos geracionais em termos de relações sociais “entre homens e mulheres indígenas e vice e versa, entre mulheres e mulheres e entre homens e homens e entre as diferentes gerações” (FUNAI, p. 4. *Homepage*), incorpora a categoria gênero como um recorte, um fragmento da realidade social dos povos indígenas.

Distintamente da perspectiva feminista ocidental de análises, priorizando a categoria gênero, o órgão indigenista articula duas categorias, gênero e geração. No entanto, o procedimento não avança no sentido de uma visão complexa sobre a situação dos povos indígenas, pois entendo que a operação com estas duas categorias estabelecem mais uma fragmentação dentro do recorte indígena.

Indagando sobre políticas públicas para mulheres indígenas, até o ano de 2006, Sacchi (2006, p. 195) mostrou que algumas demandas relativas às mulheres indígenas foram incorporadas no “Plano Nacional de Políticas para as Mulheres” (PNPM) de 2004 e pela FUNAI, sobretudo com o Projeto de Lei Orçamentária Anual (PLOA) de 2006. Entretanto, “a invisibilidade das mulheres indígenas nos programas e ações governamentais se faz sentir não somente na política indigenista oficial, como também no viés étnico a que são incorporadas nos programas e ações destinados às mulheres de modo geral” (SACCHI, 2006, p. 195).

Compulsando os Relatórios de Gestão da Fundação Nacional do Índio⁷, referentes aos exercícios financeiros do período de 2008 a 2018, é possível apontar uma alteração da invisibilidade, até ano de 2006, para a visibilidade em relação às mulheres indígenas nos planos de atuação do órgão a partir de 2008.

O relatório de 2008 destacou “a importância da subação transversal de apoio às atividades das mulheres indígenas” (FUNAI – Relatório de Gestão – Exercício - 2008, p. 75) como um dos mais relevantes resultados obtidos no exercício do ano, quanto às metas físicas dos projetos apresentados pelas Unidades regionais sobre capacitação indígena. Os números destas ações em 2007 e 2008 revelam a abrangência regional e étnica:

No Exercício 2008 foram realizadas 7 (sete) Oficinas regionais – São Gabriel da Cachoeira/AM, Manaus/AM, Porto Velho/RO, Passo Fundo/RS, Governador Valadares/MG, Dourados/ MS e Cuiabá/MT – com a participação de 213 mulheres indígenas de 13 (treze) Estados. Em continuação ao trabalho de Divulgação e de Discussão da Ação, em 2007 foram realizadas outras 5 (cinco) Oficinas – João Pessoa/PB, Marabá/PA, Palmas/TO, Macapá/AP e Xingu/MT – com a participação de mais 133 mulheres indígenas de 10 (dez) Estados. No total, 151 Povos das 218

⁷ Os Relatórios de Gestão da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) compõe a prestação de contas obrigatória do órgão, nos termos do art. 70 da Constituição Federal de 1988, ao Tribunal de Contas da União (TCU), de acordo com as instruções normativas, decisões normativas e portarias do TCU e orientações da própria FUNAI vigentes. O objetivo da peça é demonstrar as atividades desenvolvidas e a execução dos recursos do órgão.

existentes em todo o País tiveram representantes mulheres participando desses eventos regionais (FUNAI – Relatório de Gestão – Exercício – 2008, p. 183).

O relatório de gestão da FUNAI referente ano de 2009, quanto às ações voltadas às categorias gênero e juventude, afirmou que:

Consiste no apoio a eventos e/ou pesquisas destinados a temas relacionados à mulher, criança e juventude, bem como apoio a projetos de etnodesenvolvimento para organização de mulheres indígenas, e apoio a estudantes em situação de vulnerabilidade social. Em cumprimento ao Planejamento do exercício de 2009, foram realizados 8 Seminários sobre a Lei Maria da Penha, com a participação de 261 mulheres indígenas de diferentes etnias. (FUNAI – Relatório de Gestão – Exercício – 2009, p. 64).

O relatório “Conversando sobre a Lei Maria da Penha” (FUNAI/COGER, 2010), consolidado durante o “Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a proteção e Promoção dos seus Direitos”, realizado em Cuiabá entre os dias 17 e 19 de novembro de 2010, apresenta os resultados dos treze “Seminários Participativos sobre a Lei Maria da Penha”, realizados com mulheres indígenas das diferentes regiões do país ao longo de 2008 e 2010. As atividades foram coordenadas pela Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais – COGER/CGDS/FUNAI, apoiada pela SPM, INESC, Coordenação Regional de Cuiabá-MT, Organizações Indígenas e profissionais da Antropologia, Direito, Psicologia, Economia e Sociologia.

A COGER/FUNAI (2010) relatou que estes seminários atendiam aos compromissos assumidos com o movimento de mulheres indígenas, em especial às demandas apresentadas por mulheres indígenas durante “Oficinas para Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas e do Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas” no ano de 2007. Neste diapasão, afirmou que:

Promovemos a Oficina “Lei Maria da Penha e as Mulheres Indígenas”, no dia 22 de julho de 2008, no Phenicia Bittar Hotel, Brasília/DF, em conjunto com o Departamento de Mulheres, Infância e Juventude da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, Departamento de Mulheres Indígenas da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME, Articulação dos Povos Indígena da Região Sul – ARPIN-SUL, e Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC, com a participação de Valeria Paye Pereira – Representação da COIAB, Maria Miquelina Tukano – COIAB, Rosimeire Arapasso – DEMIJ/COIAB, Pierlândia Wapichana – CNPI, Ângela Sacchi – Antropóloga, Olga Macuxi – OMIRR, Joana Mequem – OMIRAM-RO, Teta Potiguara – CE, Glicéria Tupinambá – CNPI, Francisca Kambiwá –

DMI/APOINME – PE, Conceição Feitosa (APOINME), Cida Aranã – DMI/APOINME/MG, Agripina Kaiowá – MS, Silvana – Arpin Sul, Diná Paté Xoklenge – SC, Léia Bezerra do Vale – CMI/FUNAI, Vilmar Guarani, Paulo Pankararu – CGDDI/FUNAI, Rosane Kaingang – Arpin Sul, Sumara Guajajara – COAPIMA – MA, Ricardo Verdum – Inesc, Myllena Calazans – CFEMEA, Edmila – estudante antropologia, Ela Castilho – 6ª Câmara/MPF, Ane Cruz – SPM, Rita Segato – Antropóloga – Unb. (FUNAI/COGER, 2010, p. 7-8)

Esta construção de política pública voltada à Lei Maria da Penha para as mulheres indígenas revela a rede de diversas organizações formada para realização dos seminários no período entre 2008 e 2010. É possível identificar também a atuação de “457 mulheres indígenas de diferentes povos em todo o Brasil”, tanto por meio de organizações de mulheres indígenas quanto das demais organizações indígenas (FUNAI/COGER, 2010, p. 9)

Segundo o relatório de gestão exercício ano 2011, as ações foram realizadas em parceria com a Secretaria de Política para as Mulheres (SPM), visando o II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres e com Coordenações Gerais de Etnodesenvolvimento – CGETNO/FUNAI. E, para o ano de 2012, o relatório declarou:

Viabilizou-se e acompanhou-se as iniciativas dos povos indígenas através das Coordenações Regionais que visam o fortalecimento organizacional e político com recorte de gênero e geracional, ou seja, os eventos pontuais a nível local, regional e nacional das organizações e/ou departamentos de mulheres e jovens indígenas, tais como assembleias gerais e extraordinárias ocorridas anualmente. O recurso gasto com essas ações foi da ordem de R\$ 106.373,24. Essa ação também encontrou dificuldades em razão da insuficiência de recursos necessários para atender as demandas.(FUNAI, 2012, p. 55).

O relatório de 2012 apontou a falta de recursos humanos e orçamentário⁸ para as atividades de capacitação das indígenas e falta de aprofundamento da problemática de gênero e geracional no órgão. Para Rita Laura Segato, umas das antropólogas participantes dos seminários promovidos pela COGER/FUNAI:

É por isso que digo às minhas interlocutoras indígenas nas oficinas da Coordenação de Gênero e Geração da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ao expor-lhes os avanços da Lei Maria da Penha contra a violência doméstica: o Estado lhes oferece com uma mão o que já lhes tirou com a outra. (SEGATO, 2012, p. 126).

⁸ No Plano Interno Mulheres Indígenas (PI MI), no ano de 2010 o aporte de recurso de custeio fora 250.000,00 do total de 11.024.900, 16 e 50.000,00 de investimento no total de 2.975.099, 84.

Foi este quadro que Léia Bezerra do Vale (em outras fontes consultadas – Léia do Vale Rodrigues), povo Wapichana, em entrevista às antropólogas Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow, avaliou a abordagem sobre mulheres, gênero e povos indígenas na FUNAI. Léia Bezerra do Vale, à época coordenava a Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais (COGER/FUNAI), tendo ingressado no órgão indigenista em 2004, e com trabalhos na CIR e na COIAB, avaliou:

Primeiro, acho que esta inclusão das mulheres, até mesmo elas serem ouvidas dentro do órgão indigenista, exigiu muita luta para chegar onde está. Desde quando entrei aqui [na FUNAI], senti muita resistência. A Rosane [Kaingang] teve um importante papel nesse processo, na época em que era coordenadora [da CGDC] [Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário], pela participação dela, por ser uma pessoa que briga e diz: “vamos fazer desta forma”, ou “as mulheres estão pedindo isto”, e “precisamos ter um espaço, ter um olhar para as mulheres, pois o tratamento para as mulheres é diferente do tratamento dado aos homens”. Então, nesse primeiro momento, foi fundamental a participação dela na FUNAI, pelo menos do que conheço. Conhecia também a história de outras mulheres servidoras da FUNAI, mas era um trabalho mais particularizado, não era um trabalho que envolvia diretamente o movimento de mulheres das regiões na discussão ou de ouvir a opinião das mulheres. Então, nesse primeiro momento, foi bem difícil essa inclusão aqui dentro [da FUNAI]. Entender o gênero, como se dá o papel do homem e da mulher no contexto dos povos indígenas, ainda é um desafio dentro e fora da instituição (VALE in: SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 260).

Partindo de suas experiências de participação nas estruturas e sistemas políticos institucionais, de demais indígenas no órgão indigenista, e da sociedade civil organizada, especialmente na FUNAI, com o trabalho sobre a Lei Maria da Penha, Léia Bezerra do Vale ponderou sobre a fragilidade do percurso da “questão das mulheres indígenas” no órgão indigenista. Para a coordenadora do COGER, “a Funai tem que ter um entendimento claro da especificidade das mulheres e de gênero, para a atuação mais clara em prol das mulheres indígenas” (VALE in: SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 268).

Em sua dissertação de mestrado, Rodrigues (2019), ao analisar a política da FUNAI voltada às questões de gênero, bem como seu próprio trabalho ao longo de 15 anos nesta política e no movimento indígena, afirmou:

Transitando em dois mundos, pensava comigo, as mulheres estão sendo aprisionada no seu próprio espaço de domínio tradicional, porém dominado pelo mal do outro. O que eu poderia fazer para além do que eu estava fazendo, abrindo meus ouvidos para escutar e o meu coração para acolher tão fortes relatos? A minha missão pessoal estava posta, superar os desafios e

usar os papéis a mim destinados de forma a complementarem-se para os fins distintos.

Como agente pública, apesar das lutas diárias para levar adiante esse trabalho, dentro e fora da Funai, não bastava escutá-las, mas transformar os resultados dessa escuta em ações/projetos específicos e diferenciados, refletidos na vida diária dessas mulheres, apoiando-as no enfrentamento das situações de violências. (RODRIGUES, 2019, p. 90).

Por sua vez, Valéria Paye Pereira, chefe de Serviço na COGER, e atuante no movimento indígena, ao ser perguntada sobre o seu pensamento quanto à abordagem sobre as mulheres e povos indígenas, disse:

Sempre falamos sobre essa questão, da palavra gênero, que foi uma coisa que veio de fora. A questão de entender o conceito e dizer: as mulheres trabalham assim, isso tudo que fazem meio separado, isso é gênero. As mulheres começam a trazer essa discussão, porque a conjuntura vem mudando, a relação vem sendo construída. Nós não podemos pensar que essa conjuntura é a mesma de vinte anos atrás, não é mais essa conjuntura! Isso é importante (PEREIRA in: SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 260-261).

Estas entrevistas com Valéria Paye Pereira e Leia do Vale Rodrigues, atuantes nas políticas da FUNAI, compõem o livro “Gênero e Povos Indígenas” (SACCHI; GRAMKOW, 2012), uma importante obra a abordar a discussão de gênero em relação aos povos indígenas no Brasil. À época, Sacchi ocupava o cargo de Profissional de Nível IV – Políticas Sociais na Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento na FUNAI, e Gramkow assessorava na Cooperação Técnica Alemã para o Desenvolvimento Sustentável (GIZ), no Programa de Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais.

Vale destacar que a obra em tela visava divulgar e “incentivar a discussão do tema de gênero em povos indígenas e contribuir para a inclusão da transversalidade de gênero na formulação e implementação de políticas públicas voltadas a este universo específico” (SACCHI; GRAMKOW, 2012). Ela foi apoiada pelo Museu do Índio – FUNAI e pela GIZ, dentro do Programa de Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais, Demarcação e Proteção de Terras Indígenas.

Ao abordar a crescente atuação das mulheres indígenas através de suas organizações, as estratégias usadas para alcançar as “demandas de gênero”, a ocupação de cargos políticos em várias instâncias, e a participação em projetos de etnodesenvolvimento transversado em gênero e povo, Sacchi e Gramkow (2012) destacam que as construções de parcerias e diálogos com distintas agências e agentes

apresentaram percalços, sinalizando as dificuldades na interlocução e a complexificação do campo do indigenismo e da política indígena.

É possível dizer que na FUNAI, além da coordenação voltada às questões de gênero e geração, havia a atuação de profissionais indígenas e não indígenas da instituição e da cooperação internacional focalizando a abordagem de gênero na questão indígena, especificamente da categoria “mulheres”, como explicitam as entrevistas de Vale e Pereira.

No plano operacional é possível pronunciar que a COGEM se tratava de uma coordenação de mulheres, conforme a primeira nomenclatura, que uma coordenação de gênero. Ao longo da construção da COGEM observo a apropriação do conceito de gênero pelo Estado e a criação da agenda de gênero indigenista oficial.

Em 2012 percebo uma ampliação nas competências da COGEM, dentro da Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania (CGPC). De acordo com a Portaria 1.733/PRES de 27 de dezembro de 2012, Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio, no art. 128, a COGEM, art. 1: “coordenar, apoiar, formular, planejar e articular com as instituições governamentais e organizações não governamentais, nacionais e internacionais, o desenvolvimento e a execução de políticas, programas e ações relacionados às dimensões de gênero e geração dos povos indígenas” (BRASIL, 2012, p. 90).

No mesmo decreto, chamo atenção também para o art. VII “– apoiar, estimular e orientar as instituições governamentais a promoverem a participação social indígena, bem como a realização da consulta livre, prévia e informada” (BRASIL, 2012, p. 91), por explicitar a atuação da COGEM quanto aos direitos dos povos indígenas, o que implicitamente estava contido na portaria que criou a coordenação. Neste ato, art. 129, estabeleceu-se as competências do Serviço de Acompanhamento das Ações de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social (SEGEM).

Em 2012 foi assinado o Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, pela presidenta da República Dilma Rousseff, filiada ao PT, instituindo a “Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas” (PNGATI). Neste projeto, a terceira diretriz do art. 3º afirma: “III – protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas, inclusive pelo fortalecimento de suas organizações, assegurando a participação indígena na governança da PNGATI, respeitadas as instâncias de representação indígenas e as perspectivas de gênero e geracional”. Em seguida, a quarta

diretriz definiu: “IV – reconhecimento e valorização da contribuição das mulheres indígenas e do uso de seus conhecimentos e práticas para a proteção, conservação, recuperação e uso sustentável dos recursos naturais imprescindíveis para o bem-estar e para a reprodução física e cultural dos povos indígenas” (BRASIL, 2012, p. 10).

O objetivo geral do PNGATI foi assim definido:

garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente (BRASIL, 2012, p. 9-10).

Segundo as consultoras da GIZ, Andréia Bavaresco e Marcela Menezes (2014), a construção do PNGATI contou com a participação da APIB, COIAB, ARPIN-SUL, APOINME, ARPINPAN e Arpindudeste, reunindo 1.250 representantes indígenas, sendo 186 representados. A política previa aportes de recursos advindos de projetos de cooperação internacional. As autoras contam que o Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI), projeto experimental visando a implementação do PNGATI, realizou consultas prévias aos povos indígenas em 2008 e articulações institucionais. Este foi aprovado em 2009 pelo Fundo Mundial para o Meio Ambiente (*Global Environment Facility* – GEF) e no ano seguinte foi executado pela FUNAI e pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Figuraram na categoria parceiros do GATI organizações indígenas, Ministério do Meio Ambiente, a filial no Brasil da ONG *The Nature Conservancy* (TNC) – fundada em 1951 nos EUA, constituída no Brasil em 1996 – e Cooperação Alemã para o Desenvolvimento Sustentável (GIZ).

A partir dos anos 1990, setores progressistas dos países do norte global fortaleceram ações ancoradas nos discursos sobre proteção do meio ambiente, interconectando cada vez mais os mercados. No entanto, o capitalismo não abriu mão de formas de produção de mais valia. Os chamados projetos de desenvolvimentos neoliberais receberam distintas roupagens e linguagens. Para Sousa Santos (2009), os projetos de produção do capital eram ilusórios:

Se por desenvolvimento se entende o crescimento do PIB e da riqueza dos países menos desenvolvidos para que se aproximem mais dos países desenvolvidos, é fácil mostrar que tal objectivo é uma miragem dado que a desigualdade entre países ricos e países pobres não cessa de aumentar. Se por

desenvolvimento se entende o crescimento do PIB para assegurar mais Bem-estar às populações, é hoje fácil mostrar que o bem-estar das populações não depende tanto do nível da riqueza quanto da distribuição da riqueza. A falência da miragem do desenvolvimento é cada vez mais evidente, e, em vez de buscarem novos modelos de desenvolvimento alternativos, talvez seja tempo de começar a criar alternativas ao desenvolvimento (SANTOS, 2009, p. 28).

Entretanto, foi no âmbito dos projetos de desenvolvimento que a FUNAI adensou as ações focalizadas nas indígenas e nas suas organizações. No contexto do PNGATI, percebo a emergência da FUNAI na discussão sobre a construção do “Espaço Nacional de Diálogo das Mulheres Indígenas”. Maria Janete Albuquerque de Carvalho afirmou: “Contamos com vocês para inaugurar uma nova forma de pensar a execução dessa política” (1ª OFICINA ..., 2014, n.p.). A Diretora de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável quando da “1ª Oficina de Formação e Informação de Mulheres Indígenas – Espaço de Diálogo”, realizada pela FUNAI e SPM, apoiada pela GIZ, entre os dias 01 e 03 de abril de 2014, em Brasília, endossou a participação das indígenas na política indígena presente na diretriz no PNGATI e nas políticas públicas.

De modo geral, as demandas de políticas públicas aproximam-se das reivindicações anteriormente mencionadas neste capítulo. A exceção fica por conta da demanda por “Fórum de Mulheres Indígenas”, “Debate de Gênero para a pauta do dia”, “Articulação de políticas” e “Fortalecer a ação da Funai”. Por estes termos, posso sugerir a convergência entre as políticas da FUNAI para as indígenas e as demandas de políticas públicas das indígenas reunidas na “Oficina de Formação e Informação ...” (1ª OFICINA ..., 2014, n.p.).

Além disso, desde 2012 é possível perceber uma ampliação nos números de atividades de protagonismo das mulheres indígenas apoiadas pela FUNAI, em grande medida por meio da COGEM:

Atingida a meta com a realização **de 172 eventos em 2012. Em 2013, foram totalizados 108 eventos** interinstitucionais, realizados em apoio às Coordenações Regionais que desenvolveram ações relacionadas aos assuntos de gênero, geracional e mobilização social, com vistas ao fortalecimento organizacional e político das iniciativas dos Povos Indígenas (projetos, reuniões, encontros, assembleia e oficinas). Avançou-se, também, na elaboração de orientações e critérios para o apoio a ações de mobilização no âmbito da Funai e em parceria com outros órgãos federais. Com relação à Articulação Intersetorial no Acesso e Qualificação das Políticas Públicas, a Funai participou de reuniões com a SNJ, SPM, SESAI, CNPI. Realizamos em parceria com a Secretaria de Políticas para as mulheres (SPM) e a Cooperação Alemã para o Desenvolvimento Sustentável (GIZ) duas reuniões com mulheres indígenas para discutir sobre a instituição de um Espaço

Nacional de Diálogo de Mulheres Indígenas. Em **2014, foram realizadas 219 atividades** junto às Coordenações Regionais para desenvolverem ações relacionadas a eventos envolvendo as pautas de gênero, assuntos geracionais e mobilização social, inclusive de educação, com vistas ao fortalecimento organizacional e político das iniciativas dos Povos Indígenas (projetos, reuniões, encontros, assembleias e oficinas).

[...]

Em 2015 foram realizadas 78 atividades junto às Coordenações Regionais para desenvolverem ações relacionadas a eventos envolvendo as pautas de gênero, assuntos geracionais e mobilização social, inclusive de educação, com vistas ao fortalecimento Organizacional e político das iniciativas dos Povos Indígenas (projetos, reuniões, encontros, assembleia e oficinas) (FUNAI – Relatório de Gestão – Exercício – 2015, p. 116-117, grifos meus).

O maior número de atividades de apoio às ações de mulheres indígenas ocorreram entre 2012 e 2014. No entanto, a partir de 2015 que houve redução significativa do número de atividades de mulheres indígenas apoiadas pela FUNAI.

Neste período, a presidência interina do órgão assumida por Maria Augusta Assirati entre junho de 2013 a outubro de 2014 posicionou-se de modo combativo em favor do cumprimento dos direitos dos povos indígenas. Esta presidenta fez críticas ao colonialismo interno do Estado brasileiro, que foram retomadas em artigo recente (ASSIRATI; GUERREIRO MOREIRA, 2020). Flavio Chiarelli Vicent de Azevedo foi presidente interino da FUNAI por oito meses. Em 17 de junho de 2015 foi empossado na presidência da FUNAI João Pedro Gonçalves da Costa, ficando na presidência até junho de 2016. Esta presidência esteve atrelada as articulações políticas de correligionários da Presidenta da República Dilma Rousseff, que, naquele momento, negociava a governabilidade frente as pressões dos grupos ruralistas, que entre outras ações, atacavam os direitos dos povos indígenas.

O relatório de gestão da FUNAI de 2016, embora não apresente estatísticas quanto ao apoio aos eventos de mulheres indígenas para o ano, destacou alguns encontros e o apoio às iniciativas de participação de mulheres indígenas nos espaços de consulta nacional de mulheres preparatórias da Conferência Nacional de Política para as Mulheres, realizada em maio.

Em 2016, articulações políticas de partidos opositores realizaram em 31 de agosto de 2016 o *impeachment*, o que chamo de golpe patriarcal do colonialismo interno, de Dilma Rousseff, a primeira mulher presidenta da República do Brasil. Conquanto eu faça críticas à política de governo de Dilma Rousseff por ser neoliberal, favorável ao agronegócio e de violação dos direitos dos povos indígenas e,

especialmente, por meio do Decreto Presidencial nº 7. 957/13⁹, de 12 de março de 2013, por seu caráter autoritário e repressivo em relação à manifestação da sociedade civil, é preciso chamar atenção para a presença da colonialidade de gênero no *impeachment* da presidenta.

No ano seguinte, no governo de Michel Temer, que nomeou Presidente da FUNAI, Franklimberg Ribeiro de Freitas, a Portaria nº 1.733, de 27 de dezembro 2012 foi revogada, sendo instituída pela Portaria nº 666/PRES, de 17 de julho de 2017, o Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Nesta configuração institucional, mantendo a nomenclatura, a COGEN foi transformada em uma divisão da Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania (CGPC), portanto, perdendo o status de coordenação, tendo suas competências limitadas, conforme art. 145: “– apoiar, qualificar e acompanhar políticas, programas e ações referentes às dimensões de gênero e geração e participação social dos povos indígenas” (BRASIL, 2017, p. 40).

O relatório de 2017 enfatizou que, conquanto o corte orçamentário e contingenciamento de recurso da FUNAI, registrou-se 18 atividades de protagonismos das mulheres indígenas apoiadas e os “investimentos em qualificação das políticas públicas, em especial as de gênero e geracional, com o fortalecimento das organizações das mulheres e jovens indígenas” (FUNAI – Relatório de Gestão – Exercício – 2017, p. 44), relativo à meta 416 no Plano Plurianual (PPA) 2016-2019 sobre fomento e apoio a ações transversalizadas na abordagem de gênero e geracional nas políticas públicas.

Em 2018, a FUNAI publicou informativo celebrando o que nomeou “empoderamento das mulheres e a inovação com a coordenação específica de gênero”. O presidente à época, o general Franklimberg Ribeiro de Freitas, afirmou: “Nosso objetivo na FUNAI é fazer com que elas tenham cada vez mais voz” (INFORMATIVO FUNAI, 08 mar. 2018). Na ocasião, a FUNAI destacou a “Oficina de Capacitação e Discussão ...” como marco das políticas públicas do órgão voltada aos assuntos de gênero e indígena e os 13 seminários sobre a Lei Maria da Penha realizados entre os anos de 2008 e 2010, com elaboração de propostas para inclusão no Estatuto dos Povos Indígenas e seminários para os homens indígenas sobre a Lei Maria da Penha. Por sua vez, Léia Rodrigues e Maíra Ribeiro, esta atuante na Coordenação Regional Xavante,

9 Decreto Presidencial nº 7. 957/13, de 12 de março de 2013. Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto nº 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 mar. 2013. p. 9-10.

mencionaram os encontros realizados pela FUNAI junto às mulheres indígenas sobre participação política das indígenas e violência contra a mulher. Segundo o Relatório de Gestão exercício 2018, 17 ações visando a atuação das mulheres foram apoiadas.

Léia do Vale Rodrigues foi exonerada pela portaria de 20 de setembro de 2019, do cargo de Coordenador-Geral de Promoção da Cidadania (CGPC) da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS)¹⁰, no âmbito da intensa política de violação aos direitos dos povos indígenas do governo do presidente da República Jair Bolsonaro.

A partir de 2004 ela trabalhou nas políticas da FUNAI voltadas à abordagem de gênero e geracional ao longo dos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff, do PT, a partir de 2016 com o golpe político, governo de Michel Temer, e nos primeiros meses do governo de Jair Bolsonaro, amplamente questionado pelo movimento indígena.

Considerando estes dados, a política de gênero e geracional da FUNAI, a partir de 2016, foi reduzida a apoio de eventos, provavelmente solicitados pelas organizações indígenas. E houve uma notável redução nas ações voltadas ao tema da Lei Maria da Penha, uma das principais ações da agenda de gênero da FUNAI, especialmente com os seminários e as oficinas sobre a violência doméstica entre 2009 e 2012.

É importante ressaltar que os discursos sobre sua política de gênero e de geração da FUNAI desde 2002 vem se dando concomitante à atuação de cooperações técnicas e internacionais de implementação dos PPTAL, PDPI e PPGNAT, ou seja, aos processos demarcatórios e de desenvolvimento da economia de mercado globalizadora. Estes programas e projetos de maximização do capitalismo observam a perspectiva de gênero do projeto de economia de mercado em rede em torno dos temas ambiental e de sustentabilidade, e, por outro lado, das políticas públicas para as mulheres no Estado brasileiro.

Nestas interfaces, apesar de não ser central na instituição, a política de gênero especialmente direcionada para o ativismo das indígenas e na temática da violência doméstica assumiu papel relevante na política de gestão territorial e ambiental de terras

10 De acordo com o Regimento Interno da FUNAI – Portaria nº 666, de 17 de julho de 2017, a Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social (COGEN) e a Coordenação de Processos Educativos (COPE) compõem a Coordenação Geral de Promoção da Cidadania – CGPC/DPDS – Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável – DPDS da FUNAI.

indígenas da FUNAI no século XXI. Deste modo, o órgão indigenista oficial abordou e construiu sua agenda de gênero e geracional.

5. 6 Indígenas Mulheres construindo e dando voz à pauta nacional

Considerando fundamental a diferença colonial, indígenas mulheres negociaram as categorias dos colonialismos em contextos de estrutura assimétrica de poder; trabalharam com proposição de políticas públicas visando o atendimento dos povos indígenas por meio da sujeita etnopolítica “mulheres indígenas”. A partir de 2015 ensejaram trabalhos para a formulação da “Pauta Nacional da Mulheres Indígenas”.

O projeto “Voz das Mulheres Indígenas” apresentou em 2015 a “Pauta Nacional das Mulheres Indígenas”. As indígenas defendem que “a iniciativa surgiu em resposta a uma demanda do movimento de mulheres indígenas, que via a necessidade de construir uma pauta nacional comum”. Na percepção das organizadoras, seus parceiros e multiplicadores, “a pauta representa uma evolução inédita na construção da voz política de um grupo que tem participado cada vez mais nos processos internacionais para fazer valer os direitos dos povos indígenas e das mulheres indígenas em particular” (VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS, [2018]).

O “Voz das Mulheres Indígenas” defendeu a utilização de metodologia participativa na construção da “Pauta Nacional das Mulheres Indígenas”. Deste modo,

Para compor o documento comum foram aplicados 281 questionários, respondidos por mulheres indígenas de 20 unidades da federação. A pauta contou também com contribuições enviadas espontaneamente por mulheres indígenas de todo o País. Ao todo somou contribuições de 105 povos dos 300 existentes no Brasil.

Para cada tema foram elencadas demandas específicas e feitas propostas para incidência. A pauta comum foi analisada, sistematizada e validada em abril de 2016, no XII Acampamento Terra Livre (ATL), o maior encontro atual dos povos indígenas brasileiros. Na ocasião, o ATL contou com cerca de mil lideranças de povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, e foi a primeira vez que o evento incluiu uma plenária exclusiva de mulheres indígenas na programação oficial (VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS, [2018]).

Em 2018, durante o ATL, quando recebi o panfleto informativo e divulgador do projeto “Voz das Mulheres Indígenas”, bem como o caderno com pauta, suas demandas e propostas a serem referendadas na ocasião, pude ler que “Hoje, a pauta nacional já é reconhecida como representativa da voz das mulheres indígenas no Brasil”.

A “Pauta Nacional das Mulheres Indígenas” propunha os seguintes temas:

1. Violação dos direitos das mulheres indígenas (incluindo o fim da violência contra as mulheres, mas não limitando a este tópico).
2. Empoderamento político e participação política das mulheres indígenas.
3. Direito à terra e processos de retomada.
4. Direito à saúde, educação e segurança.
5. Direito à tradição, cultura e diálogos intergeracionais.
6. Direitos econômicos das mulheres indígenas.
7. Comunicação e processos de conhecimento.
8. Processos de resistência.
9. Sustentabilidade e financiamento.
10. Formulação de uma estratégia de incidência política nacional e internacional para os direitos dos povos indígenas liderada pelas mulheres indígenas (VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS, [2018], p. 11).

Em linhas gerais, as demandas abrangem o enfrentamento de todas as formas de violência: a defesa da igualdade de gênero, da liberdade de expressão e de leis específicas e diferenciadas; o reconhecimento e “respeito por ser mulher”; acesso às políticas públicas, empoderamento político e garantia de espaço deliberativo e decisório nas comunidades, nas regiões, nas esferas nacional e internacional, formação e capacitação política; protagonismo da própria história e dos direitos indígenas; participação nas políticas públicas de sustentabilidade ambiental e em todo o processo da luta pelas terras indígenas (da retomada ao registro); valorização da agricultura tradicional e familiar e efetivação de programas para soberania alimentar; políticas de atenção às mulheres indígenas nas cidades, saúde e educação fundadas em políticas diferenciadas, participação e reconhecimento dos conhecimentos tradicionais da medicina indígena; infraestrutura para escolas e rede de atendimento à saúde; valorização dos saberes tradicionais e reconhecimento das lideranças das mulheres nos diálogos entre gerações; promoção do empoderamento econômico, da comunicação e dos processos de conhecimento, considerando sustentabilidade e captação de recursos financeiros; e “Formulação de uma estratégia de incidência política nacional e internacional para os direitos dos povos indígenas liderada pelas mulheres indígenas” (VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS, [2018], p. 11).

O “Voz das Mulheres Indígenas”, também referido por “Diálogo Nacional de Mulheres Indígenas”, contou com várias agências internacionais. “Foi implementado pelo escritório Brasil da ONU Mulheres com fundos do Programa dos Povos Indígenas da Embaixada da Noruega no Brasil e o apoio de contrapartes tanto do poder público como da sociedade civil.” Entre as agências internacionais, estavam também o Fórum

Internacional de Mulheres Indígenas (FIMI) e a Rede Continental de Mulheres Indígenas (ECMIA).

A FIMI é “uma rede global de mulheres líderes Indígenas que articula organizações locais, nacionais e regionais da Ásia, África, Ártico, Pacífico e Américas” como sede em São Rafael, na Califórnia, EUA. Com presença marcante nas reuniões da ONU sobre questões indígenas, em 2010 criou o “Fundo AYNI de Redistribuição para Mulheres Indígenas”, e em 2012 criou a “Escola Global de Liderança”, focalizada em mulheres indígenas. Com fundos filantrópicos, a FIMI intensificou suas ações a partir da 1ª Conferência Mundial dos Povos Indígenas, Organização das Nações Unidas, ocorrida em Nova York, entre os dias 22 e 23 de setembro de 2014. Denise Vitale e Mario Joaquim dos Santos Neto (2016) afirmam que esta conferência endossou a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007, e que a agenda da ONU para os povos indígenas, após 2015, focalizou o desenvolvimento sustentável.

A Rede Continental de Mulheres Indígenas – Enlace Continental de *Mujeres Indígenas de las Américas* (ECMIA) é uma articulação de organizações de mulheres e povos indígenas presente em 23 países, fundada em 1993 no contexto das conferências mundiais da ONU. Visando a Conferência de Beijing, organizou o I Encontro Continental de *Mujeres Indígenas*, em Quito, no ano de 1995. Em sua agenda temática estão temas como violência e justiça ancestral; território, capacitação, propriedade intelectual e biodiversidade, saúde e espiritualidade; participação política; crianças, juventude e educação intercultural; e racismo e discriminação. A sede fica em Bogotá, Colômbia. Algumas de suas publicações contam com o apoio da agência espanhola de cooperação internacional para o desenvolvimento (*Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo – AECID*), outra com o apoio da Fundação Ford. À trajetória de atuação da ECMIA no Brasil se articularam CONAMI, GRUMIN e COAIB.

É válido assinalar que na década de 1990, mulheres indígenas do Brasil atuaram em debates na América Latina com pautas relativas às indígenas. Em 1994 Eliane Potiguara e Darlene Bakairi participaram de duas reuniões da Irmandade de Mulheres na Luta pela Eliminação do Racismo e Sexismo (Rede SISTERS), em Limón, Costa Rica. Identidade, entendida como “autoconhecimento e valorização das raízes ancestrais”, e Direitos Humanos: “atributos que fazem parte de todo ser humano que

lhes permitem viver com dignidade, sejam eles indígenas, brancos ou negros”, compuseram as áreas temáticas centrais da reunião e do documento, conforme noticiou o “Jornal do Grumin” (1995).

Daline Braga, Rosineide Pio Terena e Anahí Kaiowá, esta representando o GRUMIN, participaram do Fórum Preparatório das Organizações Não Governamentais, realizado em setembro de 1994, em Mar del Plata, na Argentina. Foram atividades voltadas à preparação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz, organizado pela ONU, que ocorreu em setembro de 1995 em Pequim – China (JORNAL DO GRUMIN, 1995).

O “Fórum Preparatório...” em Mar del Plata apresentou propostas das mulheres indígenas da América Latina aos governos e organismos internacionais, às organizações não governamentais e às organizações femininas, bem como propostas específicas para as indígenas mulheres e às propostas visando construir uma outra relação entre os meios de comunicação e as indígenas mulheres (JORNAL DO GRUMIN, 1995).

Visavam o reconhecimento dos direitos das mulheres indígenas e, a ampla participação delas nas políticas públicas dos países da América Latina e seus reconhecimentos pela ONU e pela OMS. Neste sentido, as proposições “Fórum Preparatório ...” trataram sobre reformas constitucionais, planejamento econômico, autodeterminação e protagonismo dos povos indígenas, educação intercultural e bilíngue, política de saúde, de segurança e de Bem-Estar Social, Fundo Indígena para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas e recursos financeiros para participação da Mulher Indígena na Conferência Mundial (JORNAL DO GRUMIN, 1995).

As proposições relativas às mulheres indígenas incidem direta e indiretamente nas demandas exigidas aos governos dos países da América Latina, às organizações governamentais internacionais e às organizações não governamentais, mas também sobre o protagonismo de mulheres indígenas e suas organizações no espaço latino-americano:

A base de uma maior e melhor participação das mulheres indígenas nas estruturas sociais e políticas dos países e regiões a que pertencemos, tem raízes na organização surgida das Mulheres Indígenas;
Devemos ir sistematizando e aprofundando o conhecimento de nossa própria realidade para melhorá-la e transformá-la;
Devemos trabalhar arduamente para conseguir uma participação em níveis de poder formal e não formal;
Estamos obrigadas a potencializar nossas capacidades, habilidades e conhecimentos para coadjuvar as mudanças necessárias em nossas sociedades

para que o novo Milênio seja de bem-estar e desenvolvimento sustentável para toda a humanidade (JORNAL DO GRUMIN, 1995).

Por estes exemplos, é factível afirmar que as construções de redes entre movimentos sociais de mulheres indígenas na América Latina, por meio de encontro e pautas, não é uma novidade do século XXI. Além disso, a política neoliberal transversada em gênero focaliza as indígenas dos países latino-americanos como categoria homogênea.

Voltando a tratar sobre a construção do Voz das Mulheres Indígenas, a FUNAI e a Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) foram os dois órgãos do Estado brasileiro participantes do projeto. Já o ano de 2015 é possível perceber a relação entre a FUNAI e a ONU Mulheres Brasil na produção de vídeo com depoimentos de mulheres. E a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) e a Articulação de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) compuseram a parceria do movimento de mulheres.

Formando o “Grupo de Referência e das Multiplicadoras”, nome para organizações indígenas, organizações de mulheres indígenas e sujeitos(as) indígenas, estavam:

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI), Namunkurá Associação Xavante (NAX), Rede de Juventude Indígena (REJUIND), Conselho do Povo Terene, Kuãnague Aty Guassu, Organização Indígena Tronco Velho Pankararu (TVP), Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE), Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL), Federação das Organizações e Comunidades Indígenas do Médio Purus (FOCIMP), União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), Organização das Mulheres Indígenas do Acre sul do Amazonas e noroeste de Rondônia (SITOAKORE) e Takiná – Comissão de Mulheres Indígenas de Mato Grosso (Takiná – Coami) (VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS, [2018]).

Mantendo as estratégias de construção de suas políticas nas interfaces com distintas agências e agentes, a “Pauta Nacional das Mulheres Indígenas” foi apresentada em 2018 como documento da política das indígenas. Desta vez, é possível perceber a composição das organizações indígenas em formato de articulação e mobilização das organizações indígenas para atuação conjunta, visando fortalecer as ações dos povos indígenas e o alcance de seus objetivos.

Nesta “Pauta Nacional ...”, assim como nas anteriores apresentadas, as mulheres indígenas como sujeito coletivo representam a luta dos povos indígenas. No entanto, a

sujeita coletiva “mulheres indígenas”, e não povos indígenas, passa a se constituir a protagonista da política indígena e da política pública. Isso significa, a meu ver, uma agência de indígenas em relação à adequação às políticas orientadoras das pautas de mulheres e feministas, representada pela ONU Mulheres, visando a inserção desta sujeita. Igualmente, uma forma de fazer política dentro do movimento indígena, tendo em vista a compreensão defendida por indígenas mulheres ao longo dos últimos quarenta anos sobre sua atuação nas políticas públicas como representante dos povos indígenas e das políticas indígenas.

Nos dias 9 a 13 de agosto de 2019, quando a “I Marcha das Mulheres Indígenas” reuniu “2.000 mulheres de mais de 100 diferentes Povos Indígenas” nas ruas da capital federal, indígenas mulheres reafirmaram sua trajetória de luta política e a própria política. Esta atuação coletiva no espaço público como sujeita etnopolítica aconteceu pelo esforço coletivo com a “Marcha das Margaridas”. Mulheres trabalhadoras rurais realizam, a cada quatro anos, desde a primeira edição em 2000, e em memória da trabalhadora rural e sindicalista Margarida Maria Alves, líder dos(as) trabalhadores(as) rurais assassinada na Paraíba em 12 de agosto de 1983, a “Marcha das Margaridas” (Berenice Gomes da SILVA, 2008; Vilenia Venancia Porto AGUIAR, 2015).

Nesta sinergia, as mulheres indígenas disseram: “Queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do ‘Território: nosso corpo, nosso espírito’. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações” (DOCUMENTO FINAL ..., 2019, n.p.). Nesta ação coletiva protagonizada por indígenas de diferentes povos, a primeira pauta foi assim definida: “1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida” (DOCUMENTO FINAL ..., 2019, n.p.).

Em torno da defesa dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas, foram apresentadas à sociedade não indígena as pautas das indígenas mulheres. Assim, defenderam a saúde diferenciada; a não reinterpretação dos marcos legais sobre as terras indígenas, posicionando-se contra o “marco temporal”; exigiram a garantia dos direitos constitucionais e respeito aos tratados internacionais ratificados pelo Brasil; defenderam a promoção da representatividade e do fortalecimento da atuação das mulheres indígenas em todos os espaços, o combate ao racismo e machismo contra os e as indígenas, bem como o combate às práticas “antiindígenas”; defenderam direito à alimentação saudável e à educação diferenciada; exigiram a garantia de uma

política pública indigenista dialogada e favorável às pautas do movimento indígena; reafirmaram a necessidade de legislação específica para o combate da violência contra mulheres indígenas; fortalecimento do movimento indígena com a inserção de “conhecimentos de gênero e geracionais” (DOCUMENTO FINAL ..., 2019, n.p.).

Em 2006, indígenas mulheres e seus(suas) interlocutores(as), construíram propostas de políticas públicas, o que naquele momento também foram referidas como “Agenda das Mulheres Indígenas”. Antes, em 2002, junto à FUNAI, construíram ações afirmativas para as mulheres indígenas. Nas décadas de 1990 e 1980, elaboraram e publicaram propostas gerais e específicas, reivindicações e demandas. A partir de 2015 trabalharam e reforçaram o entendimento sobre a construção de agenda nacional das mulheres indígenas do Brasil.

Considerando o vocabulário das políticas de gênero e desenvolvimento da atualidade, enquanto colonialidade de poder que atravessa nossa história, em grande medida representado pelas cooperações e seus apoios e pelo órgão indigenista oficial, e os ativismos de mulheres indígenas na América Latina articulados em redes, bem como os contextos e demandas dos grupos étnicos e a política governamental do Estado brasileiro, indígenas mulheres apresentaram a própria agenda como representantes políticas dos povos indígenas.

A elaboração da agenda global de indígenas mulheres vem se dando no âmbito da política colonialista e suas conceituações de mulheres indígenas no desenvolvimento; povos indígenas, gênero e desenvolvimento; e mulheres indígenas/gênero e desenvolvimento sustentável.

A trajetória de demanda de ações do Estado para mitigar os efeitos dos colonialismos, e a construção da pauta nacional sinalizam para a atuação das indígenas mulheres nos entrelaçamentos dos colonialismos. Relacionadas aos projetos de desenvolvimento alternativos que contêm e difundem modelos de gênero em termos de colonialidade de gênero, portanto, aludem à condição de dominante colonial, indígenas mulheres e suas organizações escolheram atuar nestes projetos, incorporando o léxico de gênero desta política colonialista, negociando categorias de interpretação mediante os contextos, conquanto, mantendo a pauta da defesa dos territórios e dos direitos dos povos indígenas como central. Deste modo, enquanto as políticas para as mulheres indígenas foram pensadas e propostas a partir dos anos 1970, como linha transversal dos colonialismos, as indígenas e suas organizações atuaram em espiral, conforme as

políticas que construíram e seguem formulando para os povos indígenas ao longo dos percursos de militâncias.

CAPÍTULO VI

RESISTÊNCIA DE INDÍGENAS MULHERES EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DE GÊNERO, UMA LONGA HISTÓRIA

Em 2014, quando Marinalva Kaiowá, foi assassinada foram registrados cento e trinta e oito (138) óbitos de indígenas por agressões violentas. Deste total, dezessete (17) indígenas mulheres foram assassinadas (CIMI, 2014, p. 17).

A taxa de homicídio de mulheres no Estado de Mato Grosso do Sul em 2014 foi de 6,3 homicídios por 100 mil mulheres, sendo superior à taxa de homicídios de mulheres no Brasil, que foi de 4,6 homicídios por 100 mil mulheres (SENADO FEDERAL ..., 2016, p. 5, 38). No Mato Grosso do Sul, de modo aproximado aos demais Estados, houve o aumento da *violência letal* registrada contra *mulheres pretas e pardas* (SENADO FEDERAL ..., 2016, p. 38). O “Panorama da violência contra as mulheres no Brasil indicadores nacionais e estaduais” (SENADO FEDERAL ..., 2016) e o “Mapa da Violência 2015 – Homicídio de Mulheres no Brasil” (WAISELFISZ, 2015) são documentos construídos com base no Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM), do Ministério da Saúde (MS), que desde 1996 utiliza as categorias de autodeclaração da população do IBGE: branca, negra, amarela, parda e indígena.

O Panorama da violência quantificou a violência em torno de três categorias sociais de mulheres: “Mulheres brancas”, “Mulheres pretas ou pardas” e “Mulheres de todas as raças”. Os números de assassinato de indígenas mulheres englobados na categoria “mulheres de todas as raças”, e abordados com fatos peculiares ocorridos nos estados de Roraima e do Ceará (SENADO FEDERAL ..., 2016).

Neste mapa estatístico, o englobamento da categoria “mulheres indígenas” em “mulheres de todas as raças” evidencia o apagamento da diferença colonial, tendo como consequência a invisibilidade da violência contra as mulheres indígenas, e a negação do sujeito “mulheres indígenas” como categoria social. O Mapa da Violência (WAISELFISZ, 2015, p. 29) afirmou: “Nos Mapas da Violência, utilizamos duas categorias: branca e negra, sendo esta última resultante da somatória de pretos e pardos”. Os homicídios contra indígenas mulheres não foram devidamente registrados;

quando muito, os dados sobre homicídios de indígenas mulheres compõem os sub-registros, provavelmente, na categoria *negras*.

Os modos como os homicídios de indígenas mulheres foram tratados nestes dois quadros estatísticos da “violência letal” contra as mulheres são exemplos da lógica racista, que ora englobou a categoria indígena em outras categorias, ora tratou os assassinatos de indígenas mulheres como registros incomuns. São, a meu ver, estratégias da “colonialidade de gênero” (LUGONES, 2014) em relação aos povos indígenas na contemporaneidade.

De encontro a estas estatísticas, temos o “Relatório da Violência contra os Povos Indígenas”, documento elaborado desde a década de 1990 pelo “Conselho Indigenista Missionário” (CIMI) como instrumento de denúncia da violência que marca o viver dos povos indígenas. Em particular, os registros de assassinato, tentativa de assassinato, homicídio culposo, ameaça de morte, ameaças várias, lesões corporais dolosas, abuso de poder, racismo e discriminação étnico-cultural e violência sexual na categoria violência contra pessoa dos relatórios cimianos são reveladores da violência incidente sobre as indígenas mulheres. Conforme abordei em outro lugar (SAMPAIO, 2020c), trata-se de uma fonte histórica relevante para compreensão da violência de gênero contra os povos indígenas.

O “Relatório da Violência contra os Povos Indígenas – dados 2014”, com base nas informações do G1/MS de 01 de novembro daquele ano, registrou o homicídio de Marinalva Kaiowá, apresentada pelo nome de Marinalva Manoel. Em tela, temos uma narrativa que me permite historiar a “guerra contra as mulheres” sobre a qual aborda Segato (2016).

Junto a estes mapas estatísticos, reúno outras narrativas com as quais é possível mostrar as marcas da violência na trajetória dos povos indígenas, tecendo uma história da luta dos povos indígenas pela atuação de indígenas mulheres na resistência à violência de amplo espectro.

Este último capítulo objetiva evidenciar a violência de gênero que marca cruelmente a experiência histórica dos povos indígenas em quinhentos e vinte e um anos de colonialidade. Em particular, gostaria de tornar inteligível a violência incidente sobre as sujeitas indígenas mulheres, mas também a resistência formulada por elas à colonialidade de gênero.

6. 1 A escritura da violência de gênero em Marinalva Kaiowá e Xurite Lopes

O título da notícia da Folha de S. Paulo, de 06 de novembro de 2014, foi: “Líder indígena é assassinada após participar de protesto no STF” (MAIOSONNAVE, 2014). Em nota, a ONU *Mulheres Brasil* evidenciou pesar pela violência e pela crueldade, solicitando às autoridades investigação célere e rigorosa (BRAGATO; Pedro BIGOLIN NETO, 2017). Para Iara Tatiana Bonin (2014), o homicídio de Marinalva Kaiowá foi consequência da longa trajetória do racismo contra os povos indígenas. Coadunando, as abordagens do Relatório CIMI, da imprensa e da ONU *Mulheres Brasil* enfatizaram tratar-se de violência que marca os povos indígenas em Mato Grosso do Sul.

Por meio destas narrativas, o assassinato de Marinalva Kaiowá passou a compor o obituário das lideranças da luta pelo território tradicionalmente pertencente aos povos indígenas, cujas vidas foram ceifadas. Em especial, no relatório do CIMI, a causa do assassinato de Marinalva Kaiowá se distingue das causas dos assassinatos em 2014 das demais indígenas mulheres. No entanto, as características do crime e os debates sobre a autoria do homicídio, se namorado ou outra pessoa, mencionados nas notícias, chamam atenção para “escritura da violência”, que se repete nos corpos das indígenas mulheres sob o signo da crueza (SEGATO, 2003a, 2013).

Segato (2013, p. 26), ao propor uma interpretação para os assassinatos de mulheres em *Ciudad Juárez*, México, defende que “*hablar de causas y efectos no me parece adecuado. Hablar de un universo de sentidos entrelazados y motivaciones inteligibles, sí*”. Nesta compreensão, importa perceber a “mensagem de violência” inscrita pela ordem de dominação e de exploração nas corporeidades marcadas como frágeis.

Nos dezessete casos de assassinatos de indígenas mulheres em 2014 relatados pelo CIMI, em cinco houve menção a estupro e um em referência a abuso sexual. Do total, em oito casos o meio da violência empregado foi “arma branca”. Nos demais, os meios empregados indicados foram: estupro, asfixia e espancamento; houve também emprego de pedaço de madeiras, de pedras e arma de fogo como instrumento do assassinato; e em um caso o meio empregado foi apontado com o termo “desconhecido”. A comunidade surge como principal local de ocorrência dos crimes, mais precisamente espaço da localização dos corpos das vítimas. O corpo de Marinalva Kaiowá foi encontrado às margens da BR-163, próximo à área de retomada *Ñu Porã* onde ela vivia com seus dois filhos. Quanto à suspeita, não houve indicação de autoria

do crime. Porém, a notícia veiculada pela Folha de S. Paulo (MAIOSONNAVE, 2014) sugeriu o namorado como suspeito, em função do relacionamento dele com fazendeiros interessados no território pelo qual lutava Marinalva Kaiowá. Em nove casos, as suspeitas de autoria do crime, recaíram sobre parentes, principalmente marido, namorado e ex-marido. Em três casos de assassinatos as suspeitas do crime foram mulheres.

No caso do assassinato de Marinalva Kaiowá, o Conselho da “Aty Guasu cobrou providências” ao Ministério Público Federal (MPF), em Dourados e à 6ª Câmara do Ministério Público Federal, em Brasília. Também naquele mesmo ano, lideranças Ka’apor, Terra Indígena Alto Turiaçu, Estado do Maranhão, demandaram audiência pública junto ao MPF para tratar do assassinato de Pukuriró. Em três outros casos de homicídio houve menção à prisão dos acusados. Nos demais, imperou a ausência de informações sobre autoria e investigação (CIMI, 2014). Mesmo que as breves descrições, assim como as notícias da imprensa, não possibilitam construção de respostas a todas as perguntas em torno dos assassinatos de indígenas mulheres, é possível apresentar um índice dos homicídios de indígenas mulheres, cujo tópico inexistência de dados acerca da autoria do crime faz pensar a impunidade subjacente.

Diferentemente dos demais assassinatos, a morte de Marinalva Kaiowá teve repercussão na mídia nacional. Provavelmente, a condição de liderança e as cobranças de rigorosa investigação dos/as Kaiowá e Guarani, organizados/as na Aty Guasu, e dos/as indigenistas envolvidos/as com a luta pela terra no Mato Grosso do Sul e da representante da ONU *Mulheres Brasil*, favoreceram a maior repercussão, associada à crueza do assassinato.

Em 09 de janeiro de 2007, Julite Lopes, mais conhecida pelo nome Xurite Lopes, foi assassinada com um tiro no peito enquanto era forçada, junto com sua parentela, a sair do território que tradicionalmente pertence aos Kaiowá e Guarani. A homenagem intitulada “Julite e os cinco palmos de cova provisória”, prestada pelo CIMI a ela, mostra outros rastros da violência contra os indígenas:

Não se amedrontou diante dos pistoleiros que, fortemente armados, avançaram na direção de seu povo, no chão tradicional de Kurusu Ambá. Tomou seu mbaraká e o brandiu com mais força, na certeza de que seus algozes não matariam o seu sonho: o sonho de seu povo continuar na sua terra. Balas assassinas tiraram covardemente a vida da testemunha que nascera naquela terra. Foi jogada no corredor do ônibus que deixou os sobreviventes na beira da estrada. Ali, permaneceu por cinco dias, insepulta,

enquanto na justiça dois processos tentaram liberar seu corpo para ser sepultada na terra que a viu nascer e morrer.

A injustiça mais uma vez prevaleceu. Julite foi sepultada provisoriamente em terra estranha, cinco palmos abaixo da terra. Representantes da Procuradoria da República prometeram que em seis meses, seu corpo poderia, finalmente, repousar no seu torrão natal. Passou-se mais de um ano e o povo do Kurusu Ambá continua esperando ansiosamente para levar seus mártires à sua terra tradicional, na fronteira com o Paraguai. Os assassinos, apesar de reconhecidos pelas testemunhas, continuam soltos. O processo se arrasta ainda na fase de inquérito e a comunidade de Kurusu Ambá continua à beira da estrada. Símbolo macabro de uma sociedade onde a lei é o poder e a injustiça (CIMI, 2006-2007, p. 3).

Em 2007, mesmo ano da morte violenta de Xurite Lopes, foi assinado o Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) pela FUNAI junto ao MPF. Cavalcante (2013, p. 292), ao historicizar o processo de elaboração do CAC, considera o documento historicamente marcante na luta pela terra realizada pelos povos indígenas em Mato Grosso do Sul. O documento é fruto do processo de mobilizações Guarani e Kaiowá, do trabalho do MPF, instituído defensor dos povos indígenas pela Constituição de 1988, a vontade política alinhada à direção da FUNAI, do Ministério da Justiça e da Presidência da República, que se somam à atuação de indigenistas e de antropólogos e historiadores.

O historiador destacou como um dos desdobramentos da assinatura do CAC “as fortes reações contrárias à ação da FUNAI em Mato Grosso do Sul” (CAVALCANTE, 2013, p. 266). Explica que “por meio desse instrumento, em nome da União, o órgão indigenista assumiu o compromisso de realizar a demarcação das terras guarani e kaiowá que ainda se encontravam pendentes de providências relativas ao seu reconhecimento oficial” (CAVALCANTE, 2013, p. 266).

Avaliando como avanço o reconhecimento de 21 terras indígenas, mesmo que em forma de pequenas “ilhas” com área variando entre 404.7 ha (Jaguati) e 12.196 ha (Panambi-Lagoa Rica), Cavalcante (2016), no entanto, reporta sobre as muitas reivindicações de demarcação de terras que não foram atendidas, e as que foram atendidas até o ano de 2011, mediante o processo de articulação interna e externa para proceder retomadas e a resistência ao esbulho.

O *Tekoha Kurusu Ambá*, pelo qual lutava Xurite Lopes, localizado em Coronel Sapucaia, Mato Grosso do Sul, permanece, em 2020, como uma das terras indígenas não reconhecidas oficialmente pelo Estado. O acampamento às margens da MS-289 é uma ação de retomada de terra marcada por conflitos violentos, cujo assassinato de Xurite Lopes é um dos registros desta violência.

Em 2007 houve duas tentativas de retomar *Kurusu Ambá*, com registro de três mortes em função do conflito. No ano de 2009, Kaiowá e Guarani realizaram uma nova retomada, na qual permaneceram por força de decisão judicial liminar (CAVALCANTE, 2013). Atualmente sobrevivem aterrorizados pelos ataques, pelos incêndios, pela falta de infraestrutura, e pelos mandatos de reintegração de posse em terras requeridas por homens e mulheres não indígenas que se consideram donos(as) da terra.

De acordo com Segato (2016, p. 61-62), “*la truculencia es la única garantía del control sobre territorios y cuerpos, y de cuerpos como territorios, y, por el otro, la pedagogía de la crueldad es la estrategia de reproducción del sistema*”. Estas práticas são, para a autora, inerentes, indissociáveis e expressivas da violência de gênero. Neste sentido, penso que os assassinatos de Marinalva Kaiowá e Xurite Lopes são paradigmáticos para compreensão histórica da violência que toma o corpo das indígenas mulheres como território de guerra contra os povos indígenas.

Segundo o CIMI (2005), no período de 1995 a 2005 foram duzentos e oitenta e sete (287) assassinatos de indígenas, resultante de vários fatores, contudo, os conflitos territoriais foram apontados como a causa principal dos homicídios. As lideranças indígenas assassinadas nestes períodos foram homenageadas pelo CIMI, que destacou a relevância de cada líder:

Galdino Jesus dos Santos, liderança do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, foi assassinado por jovens de classe média em abril de 1997, na cidade de Brasília, onde se encontrava juntamente com outros representantes de seu povo para tratar de assuntos relacionados à demarcação de suas terras.

Xicão Xukuru, cacique do povo Xukuru e coordenador da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne), foi assassinado em maio de 1998, em um crime encomendado por fazendeiros do município de Pesqueira, Pernambuco.

Marcos Veron, líder do povo Guarani-Kaiowá, foi assassinado em janeiro de 2003, por jagunços e policiais, durante a madrugada, em um ataque covarde contra a aldeia Taquara, no município de Juti, MS.

Aldo da Silva Mota, Macuxi, de Roraima, teve seu corpo encontrado em uma cova rasa, sete dias depois de haver desaparecido, em janeiro de 2003. O crime ocorreu em razão da luta pela demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, RR. O acusado é um fazendeiro invasor da terra.

Josenilson José dos Santos, do povo Atikum, e **José Ademilson Barbosa da Silva**, do povo Xukuru, assassinados em 7 de fevereiro de 2003, numa emboscada na rodovia estadual que liga a cidade de Pesqueira à vila de Cimbres, PE.

João Araújo Guajajara, cacique da aldeia Kamihaw, assassinado em maio de 2005, em consequência da disputa pela posse da terra indígena Bacurizinho, no município de Grajaú, Maranhão.

Dorival Benitez, Guarani-Kaiowá, morto a tiros em conflito com fazendeiros invasores da terra indígena Sombreiro, município de Sete Quedas, MS.

Adenilson dos Santos Truká, o Dena, e seu filho **Jorge**, de 17 anos, foram mortos a tiros por policiais militares que, à paisana e sem se identificar, entraram em uma festa onde estavam reunidos cerca de 400 indígenas, na Ilha de Assunção, território Truká, em Pernambuco. As duas vítimas morreram sem que a polícia permitisse que os indígenas presentes na festa lhes prestassem socorro.

Dorvalino Rocha, Guarani-Kaiowá, assassinado a tiros no dia 24 de dezembro de 2005 por seguranças da fazenda Fronteira, no município de Antonio João, MS. Dorvalino encontrava-se acampado às margens da rodovia MS-384, juntamente com todos os outros indígenas que haviam sido expulsos, por decisão judicial, da terra indígena Nãnde Ru Marangatu 15 dias antes do assassinato (CIMI, 2005, p. 13-14).

Em consonância com a imagem masculina da representação indígena, mormente nos espaços de discussão e de deliberação sobre os direitos dos povos indígenas até o começo do século XX, as mortes de lideranças motivadas pelos conflitos em torno da delimitação, da demarcação e da desintrusão de terras indígenas, no período de 1995 a 2005, tinham faces masculinas.

Conforme espero ter explicitado nos capítulos 3, 4 e 5, a partir dos anos 1970, é possível perceber em distintos contextos regionais no Brasil a atuação de indígenas mulheres na luta pela terra de ocupação tradicional indígena. Inicialmente, o protagonismo de indígenas mulheres foi representado às margens da liderança indígena representada por homens. Mas esta situação vem sendo alterada.

Desde os anos 1990, indígenas mulheres assumem a liderança nos espaços de discussão e de deliberação da política demarcatória das terras indígenas, entre outras pautas reivindicatórias da agenda do movimento indígena. Esta liderança vem se construindo nos termos das relações de gênero de cada grupo étnico, mas também rompendo com os modelos e papéis atribuídos às mulheres nos grupos étnicos. Deste modo, cada vez mais mulheres assumem a interlocução nos espaços públicos em nome dos grupos étnicos indígenas.

A meu ver, a ausência, no período de 1995 a 2005, de informação sobre mortes violentas de indígenas mulheres causadas pelos conflitos territoriais relaciona-se à forma como a atuação de indígenas mulheres na luta dos povos indígenas foi representada, mais que a inexistência de mortes de indígenas mulheres, cujo móbil foi o conflito fundiário, até porque as descrições apresentadas pelo “Relatório da Violência contra dos Povos Indígenas” dos casos de violência contra pessoa, tendo como vítima indígenas mulheres, evidenciam os rastros da “mensagem de violência” colonial e patriarcal.

No período de 2006 a 2018, considerando os dados dos Relatórios da Violência do CIMI, as faces das mortes violentas de lideranças indígenas passaram a ser também de indígenas mulheres, e não unicamente de indígenas homens. Além de Marinalva Kaiowá e Xurite Lopes, foram consideradas lideranças Valmireide Zoromará, Maria Amélia Guajajara e Maria da Guia Pereira Silva. Os assassinatos destas indígenas mulheres foram associados à posição política de defesa dos direitos dos povos indígenas.

Em 09 de janeiro de 2009, Valmireide Zoromará, povo Pareci, foi assassinada por funcionário da Fazenda Boa Sorte, que foi preso e indiciado. Na ocasião, ela pescava com seu marido e outros familiares. Valmireide participava das ações pela recuperação da Terra Indígena Estação Parecis, demarcada à época do Marechal Rondon, mas invadida por fazendeiros (CIMI, 2009).

Maria Amélia Guajajara foi alvejada por tiros em 28 de abril de 2012. Seu corpo foi encontrado às margens da BR-226, que atravessa a Terra Indígena Cana Brava do povo Guajajara, município de Barra do Corda – MA. Sua morte aconteceu dias após uma manifestação reivindicatória por segurança na BR-226 liderada por ela na condição de *cacique* (CIMI, 2012).

Maria da Guia Pereira Silva, povo não informada, Terra Indígena no município de Marcação – PB, ameaçou denunciar o delegado e outros agentes do Estado por extorsão de dinheiro de indígenas em fiscalização de trânsito. “Segundo Jean Conceição, principal testemunha do caso e ex-motorista da delegacia de Marcação, a vítima foi levada para um canavial, onde foi despida e executada com dois tiros de revólver e um de espingarda” (CIMI, 2005, p. 56). Apesar da busca realizada pela comunidade, o corpo de Maria da Guia Pereira da Silva não foi encontrado. Os acusados com prisão provisória decretada foragiram, conforme noticiou em primeira capa o Jornal da Paraíba de 12 de julho de 2003, principal fonte de informação do caso para o Relatório da Violência.

Xurite Lopes era *Nhandesy*. As rezadeiras são importantes lideranças Kaiowá e Guarani, como podemos conhecer por meio da convivência entre Kaiowá e Guarani, da etnologia Guarani e da etno-história voltada à luta Kaiowá e Guarani. Quando do assassinato, Xurite Lopes tinha 70 ou 73 anos. Lutava pelo *Tekoha Kurusu Ambá* quando foi alvejada por tiro disparado por segurança da Fazenda Madama, que expulsavam violentamente Kaiowá e Guarani da área de retomada (CIMI, 2007).

À época, com seus dois filhos, Marinalva Manoel, 27 ou 28 anos de idade, “morava em um acampamento de lona, nas margens de uma terra que sua comunidade tenta reaver há mais de 40 anos” (CIMI, 2014, p. 17). O Conselho Aty Guasu denunciou em carta a morte violenta de Marinalva, bem como as ameaças de morte, de despejos e de invalidação de laudos antropológicos que a comunidade *Ñu Porã*, também chamada Mudas – MS, e os/as Guarani e Kaiowá sofrem diariamente.

Em 2019, quando estive no *Tekoha Ñu Porã*, assistindo a uma reunião entre representantes do MPF, da FUNAI, o advogado de alguns proprietários da área, uma antropóloga e seus estudantes, entre os quais eu, e a comunidade de *Ñu Porã*, pude perceber a forma incisiva com que as Kaiowá e Guarani marcaram sua posição em defesa da terra. Ali, embaixo da sombra das árvores, ouvindo a reunião, e na caminhada por *Ñu Porã*, observando em especial as formas de participação das mulheres, foi impossível não recordar Marinalva Kaiowá, e sua luta pelo território Guarani e Kaiowá frente a violência com que o Estado brasileiro trata os povos indígenas.

6.2 Verônicas, Damianas, Leilas enfrentando a violência do Estado

A historiadora Junia Fior Santos (2019), ao tratar sobre as mobilizações dos povos Guarani e Kaiowá da comunidade *Kurupi de Santiago Kue*, em Mato Grosso do Sul, explica a situação de violência na qual resiste à expropriação territorial de longa data e aos despejos das retomadas realizadas nos últimos anos Verônica Martins Veron:

É perceptível o clima de apreensão que existe entre os moradores, um estado de vigilância quanto às possíveis represálias. Durante o período em que estive fazendo visitas ao acampamento, observei pessoas estranhas rondando a região, em uma tentativa clara de atemorização. Quanto aos indígenas, estes afirmavam que estavam dispostos a enfrentá-los se fosse preciso (SANTOS, 2019, p. 98).

Verônica Martins Veron, liderança do processo reivindicatório pela demarcação de *Kurupi de Santiago Kue*, em entrevista a Santos (2019) disse:

Eles pensa que índio tá brincando com eles, a gente não tá brincando com eles não, a gente tá mexendo com a lei porque é a área da gente, eu conheço muito bem esse lugar aqui, eu sei onde tá o cemitério, onde meu pai plantou, onde minha mãe plantou. Ainda eles fala que não é aldeia, eles ameaçam que vai fazer despejo, eles tem oportunidade de queimar nosso barraco, mas se mexer com um pode saber que a gente ocupa a sede da fazenda, índio tem

muito e a gente tá se preparando pra ocupa tudo isso aqui (Verônica Martins Veron, 01/06/2018 apud SANTOS, 2019, p. 103).

Além do confronto direto com os homens e mulheres, que se consideram proprietários das terras, Santos (2019) destaca a violência contra a comunidade de *Kurupi Santiago Kue* calcada no ordenamento jurídico e suas interpretações coloniais que favorecem os produtores rurais com ordem de despejo contra as áreas de retomadas. A historiadora contou também que a comunidade liderada por Verônica Martins Veron, e sua parentela, durante a segunda retomada em julho de 2014, comunicou à FUNAI a reocupação do *tekoha* e solicitou a análise territorial visando delimitação e demarcação, entretanto, a carta somente recebeu resposta do órgão indigenista após as lideranças acionarem o MPF (SANTOS, 2019).

Outra liderança da luta pelo território tradicional Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul é Damiana Cavanha. Falando sobre os despejos da área de retomada *Apyka'y*, localizada às margens da BR-436, entre Dourados e Ponta Porã, Mato Grosso do Sul, disse:

Sempre usam violência contra a gente. Já fomos despejados à força pelos seguranças da usina, quando queimaram tudo, nossos barracos, roupas ... Naquela época não tinha o CIMI [Conselho Indigenista Missionário]. Às vezes, chegam atirando. Já veio jagunço disfarçado de política. Teve uma vez, na quinta, que foram expulsar a gente e nos recusamos a sair do local. Os produtores já jogaram veneno de avião, depois envenenaram o córrego de onde a gente bebe a água. Uma tia minha, que era rezadeira, morreu por causa do veneno do agrotóxico. Muitas crianças ficaram doentes, com coceira no corpo. Nossos animais domésticos, gatos, e de criação, galinhas, morreram. Fazem muitas ameaças, a perseguição acontece o tempo todo (BONILHA, 2015, p. 4-5, entrevista Cacica Damiana).

A história das retomadas lideradas por Damiana Cavanha é marcada por violência. O acampamento *Apyka'y* fica a poucos quilômetros do *tekoha Ñu Porã*, onde vivia Marinalva Kaiowá.

Figura 32 – Distância entre o acampamento *Apyka'y* e o *tekora Ñu Porã* localizados às margens da BR-436



Fonte: Malha Municipal do Brasil, IBGE, 2013. Acampamentos levantados a campo. Rodovia: DNIT, 2017. Imagem Google Earth extraída em 12/2020. Edição: RIBEIRO, A.F.N., 2020.

A antropóloga Aline Castilho Lutti Crespe (2009, 2015) conta que desde os anos 1980, quando foram expulsos de uma área de fazenda em que trabalhavam, o grupo liderado por Damiana e seu primeiro marido Ilário Ascário, passou a andar pelas reservas de Caarapó e de Dourados, sempre tentando retornar ao *tekoha*.

Segundo a antropóloga, entre 1999 e 2015, o grupo *Apyka'y*, antes deste período conhecido como Curral de Arame, acampou em diferentes pontos da BR 463 e na estrada entre Dourados e Laguna Carapã. Ao longo do tempo de acampamento, “o grupo passou por ataques de pistoleiros, queimadas, mortes por atropelamento e envenenamento, além da luta cotidiana por água, comida, lenha e trabalho” (CRESPE, 2015, p. 252).

A expropriação territorial forçou o grupo liderado por Dona Damiana, como é conhecida, a buscar outro lugar, como podemos ver na narrativa do documentário “Martírio – A insurgência pacífica e obstinado dos povos Guarani Kaiowá” (2016), uma produção de Vincent Carelli em co-direção com Ernesto de Carvalho e Tita. Trata-se da busca de “um território específico onde exista alguma relação de identificação de

pessoas do grupo, que viveram ou tiveram parentes seus vivendo no território em questão” (CRESPE, 2009, p. 51).

Crespe (2015) destaca que as condições de pobreza dos acampamentos, a morosidade da FUNAI nos pareceres sobre a identificação e demarcação das terras e os conflitos com os fazendeiros, influenciam a decisão e a organização de retomada do *tekoha*, no entanto, as ações dos proprietários fazendeiros impõem aos indígenas a montagem dos acampamentos indígenas entre as margens das rodovias e estradas, próxima ao *tekoha*. “Deixe Apyka’y viver.”

A assinatura do CAC em 2007, como mencionado anteriormente, resultado da ação conjunta entre sociedade e Estado, e o MPF constituído defensor legal dos povos indígenas, as lideranças Guarani e Kaiowá enfrentam a violência perpetrada pelo Estado e outros seus agentes. Neste sentido, Leila Rocha, liderança Guarani Ñandeva do *tekoha Yvy Katu*, contou:

[Nhãve] com a Política Federal. Com a arma no meu peito. Colocou minuto a minuto para sair assim na frente deles. Olhando esse povo assim, mulher, criança ... falou para mim assim: Leila, sai, sai da frente senão você vai morrer. Eu falei assim: Primeiro lugar vou morrer. Ficou bem perto assim, com a arma na mão. E logo esse sol começou a amarelar em cima de nós, eu com a Polícia Federal assim na minha frente com a arma na mão. Ficou tudo amarelado assim. Fizemos a retomada todo, eu abri caminho pros homens. Eu abri o caminho pro homens (KUÑA REKO, 2019, 14 min. 36 – 15 min. 35).

A Terra Indígena *Yvy Katu* está localizada na região do Rio Iguatemi, no município de Japorã (MS), na fronteira do Brasil com o Paraguai, a TI *Ivy Katu* é área contém a Reserva (Aldeia) Porto Lindo em seus limites. A Portaria nº 1239, de 30 de junho de 2005, do Ministério da Justiça, declara a Terra Indígena *Yvy Katu* ser de posse permanente dos Guarani.

Apesar do reconhecimento da ocupação tradicional, processos judiciais movidos por proprietários rurais contra a FUNAI motivaram a suspensão do processo administrativo. Em 2018, em resposta à ação civil pública – autos nº 0001200-27.2012.4.03.6006 - ajuizada pelo Ministério Público Federal, tendo como ré: A União Federal e a FUNAI, a 1ª Vara Federal em Naviraí – MS proferiu decisão que estabeleceu multa diária no valor de R\$ 3.694,50 (três mil, seiscentos e noventa e quatro reais e cinquenta centavos) por atraso na demarcação das terras *Yvy Katu* e o prazo de um ano para a conclusão do processo de demarcação, que ainda não se cumpriu.

Em entrevistas Leila Rocha aborda a historicidade da luta dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul. “Antes, nós fomos expulsos dos nossos tekoha [lugar onde se é]. Nós fomos trazidos numa reserva, que é um chiqueiro. Porque a gente não está cabendo mais. Por isso que nós, indígenas Guarani Kaiowá, estamos saindo daquele chiqueiro e indo novamente cada um pro seu tekoha” (CAVALLI, MIOTTO, 2017, Entrevista Leila Rocha).

A antropóloga Priscila Anzoategui (2017), que analisou as assembleias de mulheres Guarani e Kaiowá com foco na agência de algumas lideranças, entre elas, Leila Rocha, conta que no período de 2003 a 2017 foram nove ordens de reintegração de posse, revertidas por decisões liminares. Sobre as ordens de despejo Leila Rocha disse: “Quando ele [Delegado da Polícia Federal] apontou a arma no meu peito, eu não tive medo. Nenhum homem aparece, tem um monte de liderança homem aqui, cadê que ele veio perto de mim? Ele apontou a arma pra mim e falava — se você não sair eu vou ter que te machucar, eu vim aqui pra fazer o trabalho” (ANZOATEGUI, 2017, p. 61).

Conforme conta Cavalcante (2013, p. 345), a “Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi – MS para o Governo e Justiça do Brasil”, de 10 de outubro de 2012, foi uma ação coletiva contra a determinação da Justiça Federal de primeira instância em Naviraí – MS de reintegração de posse da área ocupada pelo Tekora Pylito Kue, localizada no município de Iguatemi. Na carta, os Guarani e Kaiowá afirmavam o posicionamento de morrer coletivamente a deixar o *Tekoha*. Entre as denúncias feitas no documento, chamam atenção as indagações: – “A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós” (CAVALCANTE, 2013, p. 345). Denunciam a violência do Estado, que por ordenamento constitucional tem o dever de assegurar os direitos dos povos indígenas.

Além de denunciar a violação dos direitos dos povos indígenas ao território tradicional, pelas ordens de despejo como violência do Estado brasileiro, Leila Rocha, dos povos Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, evidencia seu papel de liderança destemida face às lideranças homens da sua comunidade, por realizar a retomada de *Yvy Katu* e por denunciar a morosidade e os demais estratégias do processo demarcatório, como forma de violência do poder público em relação aos povos indígenas.

Durante a *VII Kunãngue Aty Guasu mulheres Kaiowá e Guarani*, realizada no *Tekoha Yvy Katu*, no ano de 2019, perante uma assembleia de homens e mulheres,

várias crianças, Guarani e Kaiowá, e algumas(ns) não indígenas, que como eu acompanhavam a *VII Kuñangue*, Leila Rocha contou sobre as ameaças externas que ela e sua parentela sofrem diariamente, e também os questionamentos internos à sua forma de enfrentar e de cobrar das autoridades em várias instâncias do poder público a finalização do processo administrativo de demarcação. Com forte emoção, expressou que, no entanto, os conflitos decorrentes do processo demarcatório não a intimidam.

À exemplo de Leila Rocha, Verônica Martins Veron, Damiana Cavanha lideranças mulheres indígenas são atuantes na construção da voz coletiva Kaiowá e Guarani em torno da luta pelos *tekoha*. São indígenas mulheres que dão a ver no espaço público a “corporeidade” Kaiowá e Guarani de mulheres na condição de lideranças, e também por esta condição são alvo da violência relacionada a conflitos fundiários e demais projetos de orientação política neoliberal. No entanto, as lideranças indígenas mulheres foram marcadas de forma diferente e desigual pela violência incidente sobre os povos indígenas.

Segato (2016) argumenta que o “patriarcado de alta intensidade”, advindo com o colonialismo, enquanto estrutura que organiza desigualmente os gêneros, violou e segue violando as hierarquias sociais dos povos indígenas (“o patriarcado de baixa intensidade”). Estas estruturas apropriam-se prioritariamente do corpo das mulheres como “primeira colônia”.

Um exemplo do modo desigual e diferente de incidência da violência sobre os corpos das mulheres racializados pode ser percebido pela análise dos casos de violência sexual. Na acepção de Andrea Smith (2014), a violência sexual é uma ferramenta de genocídio.

A comunidade Kayabí acusou homens da empreiteira Jordão Conceição da Silva, responsável pela construção do prédio do posto de saúde da aldeia Kururuzinho, dentro das ações condicionantes do Programa Básico Ambiental da Usina Hidrelétrica Teles Pires, de abuso sexual de adolescentes Kayabí. Em Altamira – PA, o povo Arara acusou operários da construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte de abuso sexual. No estado do Amazonas, homens da empresa de Turismo *Wet-A-Line Tours*, por promoverem turismo sexual de americanos e brasileiros, foram acusados de abuso sexual de quinze (15) jovens. Ainda neste Estado, no município de São Gabriel da Cachoeira, uma rede de pedofilia foi denunciada. Em Roraima, um funcionário do Ministério da Saúde, setor de Infraestrutura do Distrito Sanitário Yanomami, foi

acusado de abuso sexual de menor (CIMI, 2013, p. 76). Nestes casos, os denunciados estavam ligados aos projetos de desenvolvimento neoliberal e a órgãos oficiais do Estado.

A Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé republicou uma notícia intitulada: “Mulheres Indígenas e as formas modernas de violência contra a mulher”, na qual denuncia o uso de imagens de mulheres do Xingu em *sites* pornográficos e outras plataformas digitais. As indígenas ouvidas disseram que trechos do documentário “As Hiper Mulheres” foram tirados do contexto e divulgados mostrando as mulheres xinguanas obrigando os homens a fazerem sexo e reforçam a imagem de lascívia com a qual desde o início da colonização as indígenas são representadas. Isso foi sentido de forma muito negativa pelas indígenas do Xingu, que denunciaram a violência contra suas imagens (CARDOSO, 2016).

Ademais, “A violência sexual também é utilizada como forma de ameaçar as comunidades em luta pela terra” (CIMI, 2013, p. 76). “O caso de duas mulheres Guarani Kaiowá se destaca pela ligação com a luta pela terra. Foram estupradas por seguranças da fazenda que invade a Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu. Elas estavam coletando lenha na área, quando foram atacadas” (CIMI, 2007, p. 112).

Refletindo sobre a violência contra mulheres negras, Sueli Carneiro (1995, p. 548) contou: “Ouvi de uma indígena latino-americana, numa conferência de mulheres na Alemanha, que sempre que um povo é submetido os vencedores violam as mulheres do vencido”. Em seguida, escreveu: “O estupro das mulheres é o momento de consolidação da vitória de um grupo de homens sobre outro. É quando se quebra de vez a espinha dorsal e o moral do derrotado” (CARNEIRO, 1995, p. 548).

De acordo com Segato (2016, p. 6), com a economia de mercado neoliberal das últimas décadas, sujeitos vinculados a territórios são marcados como foco de controle do biopoder, que resulta no deslocamento do controle do território para os corpos. O impacto é acentuado na posição e no papel das mulheres, dada sua relação ancestral com o território. Neste sentido, como abordei em outro escrito (SAMPAIO, 2020), a violência sexual é uma marca da violência de gênero contra os povos indígenas.

Além disso, os relatos do CIMI sobre crimes contra pessoa tendo indígenas mulheres como vítima, em particular os casos de assassinatos oferecem elementos para pensar a violência de gênero como linguagem da dominação e da expropriação colonialista do corpo convertido em território de violação. A violência sexual é uma

forma de violência de gênero e parte da história do colonialismo, situação de violência que indígenas mulheres enfrentam cotidianamente.

Os corpos de indígenas mulheres foram tomados por essa política como território de guerra no qual inscreve a pedagogia da cruzeza, a longo tempo. Assim, a política colonialista vem inscrevendo as evidências de dominação e de exploração nos corpos de indígenas mulheres, já marcadas como inferiores, não humanos e entraves ao projeto colonialista.

6. 3 Uma longa história de violência

Narrativas históricas produzidas em diferentes momentos do século XX possibilitam abordar a violência em relação às indígenas mulheres ao longo dos colonialismos. Estas narrativas, uma indigenista e outra de mulher indígena, permitem perceber no entretempo, na esteira de Bhabha (2013), violações que marcam o corpo físico e as representações sobre as indígenas mulheres.

Concordando com Veena Das (2011, p. 11), os discursos em volta das violações tornam visível a ideia da nação como uma “nação masculina”. Contudo, é necessário acrescentar a esta constatação de Veena Das, que os discursos históricos em torno da violência contra os povos indígenas permitem à historiadora tornar visível a ordem de poder estruturada na relação raça, gênero e classe.

A produção acadêmica recente sobre o “Relatório Figueiredo” reporta casos de violência do Estado e seus agentes contra os povos indígenas (BELTRÃO; CARDEAL, 2018; CRUZ, 2018; FLORES, 2019; GUIMARÃES, 2015; MACHADO, 2019; OLIVEIRA, 2017; RESENDE, 2014; SILVA et all, 2018; SOUZA, 2018; Rubens VALENTE, 2017; FEITOSA e SOUZA, 2020). As violações referidas por esta literatura permitem perceber o ordenamento do agressor de aniquilamento da vítima (SEGATO, 2013, p. 20).

Dialogando com esta literatura, o que me interessa destacar é a representação do “Relatório Figueiredo” sobre as indígenas mulheres como “fêmea” e das funcionárias e esposas dos chefes de Posto Indígena como seres inferiores. Leiamos um fragmento do “Relatório Figueiredo” emblemático sobre estas representações:

Reafirmamos que parece inverossímil haver homens, ditos civilizados, que friamente possam agir de modo tão bárbaro.

Nem o sexo feminino fugiu de flagelar o índio. Muitas funcionárias e espôsas de Chefes tornaram-se tristemente famosas pelos maus tratos e pela desumanidade, podendo-se garantir que os **atos mais abjetos e humilhantes foram praticados por ordens femininas.**

Nesse regime de baração e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas.

Os espancamentos, independente de idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou morte.

Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar seus entes queridos. Via-se, então, filho espancar mãe, irmão bater em irmã e, assim por diante.

O “tonco” era, todavia, o mais enconstruído de todos os castigos, imperando na 7ª Inspeção. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente.

Tanto sofreram os índios na peia e no “tronco” que, embora o Código Penal capitule como crime a prisão em cárcere privado, deve-se saudar a adoção desse delito como um inegável progresso no exercício da “proteção ao índio”. Sem ironia pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representavam a humanização das relações índio-SPI.

Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. No caso da mulher, torna-se mais revoltante porque as condições eram desumanas.

Houve postos em que as parturientes eram mandadas para o trabalho dos roçados em dia após o parto, proibindo-se de conduzirem consigo o recém nascido. O tratamento é, sem dúvida, muito mais brutal do que o dispensado aos animais, cujas fêmeas sempre conduzem as crias nos primeiros tempos.

Por outro lado, a legislação que proíbe a conjunção carnal de brancos com índios já não era obedecida e dezenas de jovens “caboclas” foram infelicitadas por funcionários, algumas delas dentro da própria repartição.

Mas não paravam aí os crimes contra os indefesos indígenas.

O trabalho escravo não era a única forma de exploração. Muito adotada também era a usurpação do produto do trabalho. Os roçados laboriosamente cultivados, eram sumariamente arrebatados do miserável sem pagamento de indenização ou satisfação prestada.

Tudo – repetimos sempre – como se o índio fosse um irracional, classificado muito abaixo dos animais de trabalho, aos quais se presta, no interesse da produção, certas assistências e farta alimentação (BRASIL - RF, 1968, p. 4.913 - 4.914... Grifos meus).

A imposição categorial de assimetria de poder (LUGONES, 2014), repito, regida pela ideia de raça deu-se de modo a entrelaçar as relações sociais de todas as pessoas no processo do colonialismo, impondo um sistema de gênero binário. Assim, é possível pensar gênero como categoria colonial e instrumento de constituição das desigualdades sociais fundadas na relação entre conceito de raça e de gênero da ordem colonial.

Nesta lógica colonial, homens e mulheres da Europa foram apresentados(as) como civilizados(as); os povos indígenas da América e os(as) africanos(as) escravizados(as) ou não foram representados(as) como não humanos, animais sem controle sexual e selvagens. As mulheres da Europa burguesa, mesmo entendidas como

ser incompleto, foram tidas como reprodutoras da raça branca e do capital burguês. Em face da “missão civilizatória”, pessoas submetidas ao processo colonial tornaram-se “machos e fêmeas”. Neste diapasão, a sujeição dos(as) colonizados(as) foi definida na tensão entre hipersexualidade e passividade sexual (LUGONES, 2014).

De modo a relacionar raça e gênero, o “Relatório Figueiredo” representou as indígenas mulheres como fêmeas, não humanas e seres inferiores, submetidas por e a toda ordem de violação do Estado em nome da missão civilizatória.

Nas construções de gênero do “Relatório Figueiredo”, “mulheres não indígenas” nas funções de funcionárias e no papel social de esposas dos chefes de Posto Indígena foram representadas como gênero inferior da civilização branca e sujeitas submetidas ao poder do Estado e do marido. A crueza da violência destas mulheres é explicitamente associada à condição de humanidade inferior atribuída pela ordem patriarcal e racial às mulheres.

A estudiosa de gênero e imperialismo Anne McClintock (2010), ao discutir a relação gênero, classe e raça no contexto do imperialismo na África do Sul, pondera que, via de regra, ignoradas nos estudos históricos, representadas como propriedade pertencente aos homens, e, em tese, não concorrentes aos bens masculinos, a exemplo de terra, dinheiro e poder público, “as mulheres brancas são colonizadas e colonizadoras, ambigualmente cúmplices na história da ocupação da África” (MCCLINTOCK, 2010, p. 554).

Segundo McClintock (2010), em face da opressão dos(as) negros(as), foi atribuído pelo projeto imperialista às mulheres brancas os papéis e as funções sociais de “reprodutoras biológicas da nação”, “reprodutoras das fronteiras dos grupos nacionais”, “transmissoras ativas e produtoras da cultura nacional”, “significantes simbólicos da diferença nacional” e “participantes ativas das lutas nacionais”; o que, por um lado, lhes concedeu benefícios, e por outro, impôs o único papel de mães da nação branca, burguesa e patriarcal.

Elena Guimarães (2015, p. 68-69), ao tratar dos “crimes contra a pessoa do índio” com base nos dados coligidos no “Relatório Figueiredo”, elenca os funcionários e as funcionárias do SPI, as respectivas Inspetorias Regionais (IR), e as esposas e seus respectivos maridos, encarregados de Postos Indígenas, bem como os crimes dos quais foram acusados(as). Uma funcionária da IR5 (SP) foi acusada de espancamento, igualmente outra funcionária da IR6 (MT); uma funcionária da IR7 (RS) foi acusada de

tortura; uma servidora da IR6 (MT) foi acusada de cárcere privado. Algumas esposas de encarregados dos Postos Indígenas foram acusadas de agressões de toda ordem contra os índios.

Nos crimes reportados por Guimarães (2015) e também por Flores (2019), funcionárias do SPI e esposas de funcionários atuaram como denunciantes dos crimes, responsabilizando servidores lotados em Postos Indígenas e, em alguns casos, suas esposas. Neste sentido, são emblemáticos os depoimentos de Juracy Cavalcanti Batista Ferreira e de seu marido José Batista Ferreira Filho, servidor do SPI, e da funcionária professora Violeta Ribeiro Tocantins. Mas também as acusações feitas por cacique e funcionários do Posto Indígena de vários crimes contra índias(os) crianças e jovens, e mulheres parturientes, recaíram sobre as esposas “denunciantes”. Vale acrescentar que algumas esposas exerciam o trabalho de professora ou de enfermeira ou na administração dos Postos Indígenas, outrossim denunciados.

A leitura do “Relatório Figueiredo” e da literatura correlata sob o prisma da relação entre gênero, classe e raça oferece elementos para explicitar o alcance da colonialidade de gênero, parte da política da violência do Estado brasileiro sobre os povos indígenas, que reduziu as diferentes indígenas mulheres à categoria de “índia genérica, de fêmea”.

A literatura acadêmica que abordou os sujeitos indígenas mulheres, referente aos documentos cotejados do período da colonização portuguesa, partindo de diferentes perspectivas de análise, conforme mencionado no capítulo 1 desta tese, evidencia a acentuada associação das indígenas mulheres à ideia de humanidade degenerada, influenciada pelos padrões teológicos cristãos.

No âmbito da construção da humanidade decaída, nas narrativas de jesuítas, a exemplo dos escritos do Padre Jesuíta Antônio Ruiz Montoya, as figuras da *índia* e do demônio foram relacionadas. (FLECK, 2006 [1997]). Para Raminelli (2012), “Se a misoginia cristã explica a ligação da imagem feminina à perversão, a teoria da degeneração permite entender as características atribuídas às velhas índias. Elas foram descritas como pervertedoras sexuais, apresentando aos meninos os prazeres da carne”. Neste sentido, na misoginia cristã, as anciãs figuraram como *selvagens de seios caídos*, ou conforme discorreu Fernandes (2016):

Pode-se afirmar que na imagem das velhas índias concentrou-se boa parte dos preconceitos raciais e misóginos dos europeus em relação aos nativos: o

horror ao canibalismo e à liberdade sexual, bem como a ideia de que o continente americano favorecesse a degeneração e o envelhecimento de animais e homens, parecem ter se personificado na figura da selvagem decadente, desdentada e suja (FERNANDES, 2016, p. 178).

Por vez, a historiadora Tania Navarro Swain (2003) criticou o discurso histórico dos cronistas coloniais do século XVI e dos seus intérpretes no século XX, a exemplo de Gilberto Freyre, bem como da historiografia atrelada à concepção colonialista, dada a rigidez e a redução da polissemia das mulheres indígenas à *monótona uniformidade histórica* do olhar do colonizador e da cristandade. Tudo isso, tornou as mulheres indígenas invisíveis no “discurso do qual os historiadores se fazem cúmplices ou mentores” (SWAIN, 2003, p. 142).

Reconhecendo o alcance da imposição do sistema moderno colonial de gênero como instrumento de desumanização operante na colonialidade do ser Lugones (2014, p. 938) define a “missão civilizatória colonial como a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas”, na qual a dicotomia de sexo e hierarquia de gênero foram usadas como instrumento na fundação e na dominação colonialista na América.

Em depoimento sobre a Conferência Mundial de Durban, referido anteriormente no capítulo I, Eliane Potiguara assim iniciou sua narrativa:

Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro. No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias, as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas. Em 1763, varicela, escarlatina, varíola, sarampo, gripe e tuberculose fizeram 7.414 vítimas! O padre Fernandez escreveu em um de seus relatórios que os portugueses e os mamelucos de São Paulo tinham assassinado, em 130 anos, 2 milhões de índios guarani nas bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai. Muitos desses indígenas vieram capturados para São Paulo, o Rio de Janeiro e até o Nordeste brasileiro. Em 1729, a chamada República Guarani somava um total de 131.658 indígenas escravizados. Os exércitos português e espanhol, na batalha de 7 de fevereiro de 1756, próximo a Bagé (sudoeste do Rio Grande do Sul), assassinaram Sepé Tiaraju e mais 10 mil guaranis. Sua esposa, Juçara, levaria às costas a menina recém-nascida que Sepé jamais veria. Era o início da solidão e do sofrimento das mulheres, motivados pela violência, pelo racismo e por todas as formas de intolerância, inclusive referentes à espiritualidade e à cultura indígenas (POTIGUARA, 2002, p. 219).

Ao contar a longa história da violência contra os povos indígenas por meio da situação das mulheres indígenas no Brasil, evidenciou várias formas de violência assentadas no racismo em relação aos povos indígenas. No entanto, esta não é uma

história contada nos dicionários biográficos de mulheres do século XIX e do século XX, conforme mostrei no capítulo 1.

A escritora indígena focalizou a violência nas trajetórias de indígenas mulheres de sua família no transcorrer do século XX, na diáspora do estado da Paraíba para o Estado do Rio de Janeiro. Eliane Potiguara narra a história de sua bisavó como consequência da apropriação colonial dos corpos das mulheres indígenas. De modo similar fazem demais lideranças homens e mulheres do movimento indígena em suas autobiografias. História que revelam a dor da perda dos territórios; ao revés, a luta dos povos indígenas.

Sobre si mesma, Eliane Potiguara relatou:

Com esse testemunho, a nova cidadã, agora sabedora de suas raízes, tinha a certeza de que estava em casa e queria resgatar e preservar sua *cidadania* e abraçar sua terra indígena. Entrou para o movimento indígena, criou políticas de resistência, atuou em um trabalho de campo que beneficiou muitas pessoas, mas esbarrou com a força reacionária, política e econômica do local. Quase foi morta por querer noticiar os fatos arbitrários e trazer a conscientização dos direitos Indígenas para o povo potiguara, que, na época, sofria o impacto social e ambiental do arrendamento de suas terras por fazendeiros inescrupulosos que promoviam o racismo ambiental. Sofreu humilhações públicas, ameaças de morte, extorsões, inclusive difamação em vários jornais da Paraíba. Sofreu abuso sexual, prejudicando sua imagem moral, afetando seu trabalho, seu estado psicológico e de seus filhos e prejudicando sua Organização (POTIGUARA, 2002, p. 221).

O testemunho desta liderança indígena mulher me faz olhar para as agressões cometidas pelas colonialidades de gênero em relação aos povos indígenas, que realizaram o que Pacheco de Oliveira (2004, 2016) chamou “a viagem de volta”, ou seja, o processo histórico pelo reconhecimento da etnicidade e dos demais direitos dos povos indígenas na região Nordeste do Brasil a contrapelo da ideologia do branqueamento, do racismo estruturante no nosso País desde o início do colonialismo no século XVI.

Neste sentido, é possível dizer que a “viagem de volta” de Eliane Potiguara ao povo Potiguara, e, de modo geral, a sua participação nas lutas dos povos indígenas, organizados em movimento social, deu-se sob o lastro da violência entre colonizadores(as) e colonizados(as), instituída desde o acontecimento nomeado pelos colonizadores por descobrimento do Brasil.

Ao traçar uma cronologia, tendo como sujeita as indígenas mulheres, as estratégias da colonialidade de gênero adotadas revelam a dominação e a exploração dos

povos indígenas, e, sobretudo, a negação das existências indígenas. Mais que rever narrativas sobre alguns momentos do processo colonial, o que foi mostrado, mesmo que brevemente, foi a violação física e representacional das indígenas mulheres ao longo do percurso colonialista.

Isto historiado, passo a tratar sobre as resistências de indígenas mulheres enquanto vidas sobrevividas em situação de violência, pois se a violência não cessou, tampouco a luta pela vida dos povos indígenas. Como escreveu Frantz Fanon,

no contexto colonial, o colono só dá por findo seu trabalho de desancamento do colonizado quando este último reconhece em voz alta e inteligível a supremacia dos valores brancos. No período de descolonização a massa colonizada zomba desses mesmos valores, insulta-os, vomita-os (FANON, 1968, p. 32).

6. 4 Olhando dos meus olhos

Algumas formas de resistências de indígenas mulheres e seus grupos étnicos, durante a ocupação colonial dos territórios indígenas pelos colonizadores europeus e pelos colonizadores internos, ao Estado brasileiro foram mencionadas ao longo do capítulo I, mormente em análises historiográficas focalizadas nas indígenas mulheres posicionadas como protagonistas.

São as *velhas* indígenas provocadoras de atribulação à colonização (RAMINELLI, 2012); as Tupinambá na política dominância das relações interétnicas por meio do *casamento*, bem como as resistências e suas contradições (FERNANDES, 2016 [2004], p. 263); as convertidas ao cristianismo no âmbito das transformações negociadas nas reduções jesuíticas-guarani Guarani (FLECK, 2006) e os padrões de gêneros nestas reduções (RAMOS, 2016) e no vocabulário do século XVI (GARCIA, 2019); as agentes na mediação política entre indígenas e o Estado, em que pese as violências, as desigualdades sociais e as representações genéricas produzidas pelo discurso colonial (ALMEIDA, 2002; JULIO, 2015; BORBA, 2018); as indígenas insubordinadas à escravidão que lutaram por seus filhos, seu grupo e sua liberdade, cujas trajetórias foram percebidas por historiadores(as) em processos judiciais de pedido de liberdade (DICIONÁRIO MULHERES DO BRASIL, 2000), apoiado em estudos da história indígena e da história da colonização; as indígenas que reagiram ao processo assimilacionista correlativo ao trabalho compulsório nos seringais (WOLF, 1999); as agentes na organização social e política de cada grupo étnico que desvelam a imagem de

passividade atribuída pela lógica colonial de gênero às indígenas mulheres, e as desigualdades e demais violências nas relações de gênero nas comunidades indígenas e seus movimentos sociais, bem como as atuantes da militância étnico-política indígena no contexto da democracia participativa e representativa, conforme Kaingang (2012); Potiguara (2002); e as etnografias sobre indígenas mulheres, relações de gênero, organizações de indígenas mulheres e a atuação no espaço do poder público, referidas nos capítulos anteriores (SACCHI, 2006; VIEIRA, 2017b).

Retomo brevemente esta literatura histórica e antropológica enquanto um inventário do processo histórico no/do qual as indígenas mulheres foram representadas como sujeitas históricas, para, no sentido proposto por Lugones (2014, p. 940), “entender a resistência à colonialidade do gênero a partir da perspectiva da diferença colonial”.

Os momentos das trajetórias de indígenas mulheres que passo a historiar confluem para o entendimento de Lugones (2014), que assevera:

Quando penso em mim mesma como uma teórica da resistência, não é porque penso na resistência como o fim ou a meta da luta política, mas sim como seu começo, sua possibilidade. Estou interessada na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (LUGONES, 2014, p. 939-940).

Esta resistência à colonialidade de gênero pode ser percebida no depoimento de Xod Fed. Trata-se de um discurso condutivo a historiar algumas resistências de indígenas mulheres. Anteriormente apresentada no capítulo 4, Xod Fei, povo Kaingang, em 1977, na VIII Assembleia de Chefes e Representantes Indígenas falou:

Depois que entrou os Chefes de Posto, os Índios foram saindo da terra, até que tomaram parte das terras, foram rodeando. Não tem mais respeito pros nossos filhos, não tem mais respeito com as professoras. Eu que só fui 4 anos de aula tô enxergando o que acontece, mas a professora diplomada, que é Índia não vê isso. Lá, a **enfermeira chuta as índias**. Isso é outro desrespeito. Eu tô com 25 anos, em 10 anos não to vendo nada. Tô vendo só sofrimento da minha gente. O Chefe (do Posto) é mais pior; que dá mais apoio pro branco. **Ela (a professoras) tinha que enxergar**. Quanto eu era criança os Índios tinha mais conforto, tinha médico. **Hoje tão doente os velhos, as crianças, tem que ter dinheiro**, Faz três meses que eu me juntei com Xangu, ficamos 15 dias fora da aldeia: Antes eu era mulher de um branco lá, e quando nós chegamos ponharo nós na cadeia. E **judiaram de nós que nem nós fosse bandidos**, pela ordem do **Chefe de Posto**, o Lincoln

da Silva. Só porque eu abandoneir o homem branco que metia o laço em mim. Até que um dia eu resolvi deixa de cuidar das minhas 4 crianças, e o XANGU também vinha com a intenção de ser pai das crianças. Eu tinha meu nenê na cadeia, junto comigo; ele tem um ano e seis meses. E foram lá e tiraram ele à força pela ordem do Chefe de Posto. **Ninguém veio me acudir.** Ele à força pela ordem do Chefe do Posto. **Ninguem veio me acudir.** O Cacique da Aldeia, O Batista é mandado do Chefe. O meu nenê foi chorando. Na cadeia nós tava meio das merdas, do sangue e das bicheiras. Quando foi no domingo fizeram uma reunião sobre nós – o Chefe, o Cacique e o coronel da aldeia, que é irmão do branco que eu tava junto antes. Entraram na cadeia dois indianos (mestiços), Lourenço e Belomir, com uma faca e uma sogá prá me atacar. Entrou pensando que eu sou bandida e ladrona. **Fizeram estragos comigo abusaram de mim sendo que eu tava esperando nenê de XANGU há 3 meses.** Eles não respeitara só porque eu tinha abandonado o branco prá ficar com meu sangue. Eu tenho 25 anos, Quando fui viver com o branco eu nem tinha doze anos. **O branco só me queria por causa da terra.** Eles cortaram nossos cabelos. O meu era abaixo da cintura. O do XANGU também foi cortado, mando pelo Chefe do Posto. Ele tinha os cabelos bem lindo. O branco matou um índio lá e ficou só 15 dias na cadeia e não cortaram os cabelo dele. **Só porque nós somos índios.** Na reunião mandaram minhas crianças me chamar de bicho, sendo que eu era Mãe. **O branco deu o guri de 1 ano e 6 meses prá irmã dele.** Não quis dá prá mãe, prá dá pros outros. Deu outra menina de 4 anos pro irmão dele. Sendo que a mãe prá cuidar. De comer e de vestir nós dava, o XANGU e eu, mas o Chefe apoio só o branco. E o branco pode fazer como eles quer pro índios e o Chefe gosta. E dizendo prá mim que eu não tinha dó das crianças. Por eu ter dó que eu saí, tinha dia que **eles passavam fome e choravam. As crianças tão sofrendo** e ele diz que não tão sofrendo. **E eu olhando dos meus olhos.**

Entrou mais 4 famílias de imigrantes lá e vai chegar mais família, porque venderam as terras lá no Irani. O cacique tá enxergando, o Chefe tá enxergando e podiam resolver esse negócio. Quando é no fim nós ficamos sem a terra, eu não quero que aconteça isso. Então, vamos dizer, os brancos lá tão terminando com o Indio. E tem mais ainda que vendeu a terra e que entraram na área. Vai lá um velho pedir um pedaço de madeira para vender para dá de comer os filhos, não tem permissão. Vai o branco lá pedir e ele dá madeira pra ele se fazer. Os brancos lá são considerados como Índios. A enfermeira diz que não pode atender os Índios sendo que ela vive prá isso. E uma velha lá morreu porque não foi atendida.

Sai um fandango (baile organizado pelos Índios) lá nosso e enche os brancos. Entra o branco até de calção na sala prá dançar com as moças e até com as mulheres casadas, que também tem que danças com os brancos. Quanto o Indio vai no baile deles eles botam o Indio prá fora. Minha prima foi lá e botaram ela na cadeia, deram pau nela. **O que é que vem a ser isso?** (Luta Indígena, nº 3, jun. 1977, VIII – Assembleia Chefes e Representantes Indígenas, p. 7-8, grifos meus).

Xod Fei, ao falar sobre as situações dos povos indígenas naquele final da década de 1970, eixo principal da *VIII Assembleia*, denunciou a violência contra as indígenas por parte de não indígenas e das instituições que representavam, e de indígenas alinhados/as à dominação colonial. Para ela, a relação interétnica entre indígena e *branco*, marcada pela desigualdade social e pelas diferenças racial e de gênero, deflagrou a situação de violência, sobretudo incidente sobre as indígenas mulheres.

Os depoimentos dos representantes e chefes homens abordaram a expropriação dos recursos das terras indígenas pelos não indígenas, a pobreza nas comunidades e os conflitos nas relações com instituições, a exemplo da FUNAI, com não indígenas, e também com indígenas. Traçaram seus depoimentos como sujeitos coletivos. Diferentemente dos homens indígenas, Xod Fei teceu seu depoimento mostrando marcas da violência em seu corpo e em sua história de indígena mulher como metonímia da violência contra a comunidade indígena.

A formulação da socióloga Heleieth Saffioti (1994) sobre violência de gênero propõe considerar sujeito e objeto situados na e pela história, deste modo, não são dados *a priori*; são forjados na e pela prática social. As relações sociais são, no entendimento de Saffioti, marcadas pelas contradições de gênero, de classe e de raça, defendendo que gênero é o definidor da diferença dentro da classe a que pertence e das práticas sociais e políticas distintas para mulheres e homens.

Entendo que quando Xod Fei, na condição de sujeita situada na e pela história, perguntou “O que é que vem a ser isso?”, sinalizou para as dialéticas de gênero, de classe e de raça em seu viver. Mas, em direção divergente da proposta por Heleieth Saffioti do gênero como ordenador social, o discurso de Xod Fei incita pensar o racismo associado a gênero como o par ordenador das relações sociais, da violência sofrida cotidianamente pelos povos indígenas.

Pela e na condição de sujeita indígena mulher submetida a toda ordem de violação, Xod Fei explicou e analisou a ordem de poder vigente: “E eu olhando dos meus olhos”, disse Xod Fei, enxergou com o corpo de indígena mulher a complexidade da situação indígena, ensajou resistência à tomada do seu corpo como território de exploração e dominação.

Concordando com Mohanty (2008b), penso que as experiências marginalizadas e as análises das sujeitas sobre o processo de subordinação são fundamentais para compreensão abrangente da colonialidade, que inclui visualizar formas de resistências. “*Son entonces las vidas, experiencias y luchas de las niñas y mujeres de Dos tercios del Mundo las que descubren al capitalismo en sus dimensiones raciales y sexuales, y las que ofrecen rutas necesarias y productivas para teorizar y establecer la resistencia anticapitalista*” (MOHANTY, 2008b, p. 428).

Rigoberta Menchú, povo Queché, aos vinte e três anos, em 1983, publicou autobiografia “*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*”. (MENCHÚ;

Elizabeth BURGOS, 2007;1993 [1983]). Considerando a condição de indígena mulher, o pertencimento à comunidade pobre da Guatemala e os jogos da colonialidade do poder, ela, que viria a receber o Prêmio Nobel da Paz em 1992, denunciou as violências do conflito bélico no seu país ocorrido na segunda metade do século XX.

Como já disse em outro lugar (SAMPAIO, 2018), Rigoberta Menchú buscou existir nas guerras que não deflagrou; guerra na qual indígenas mulheres foram violadas. Na fronteira entre o não existir e o existir, Menchú enquanto exilada política, em passagem por Paris, e liderança indígena guatemalteca concedeu relato de vida à antropóloga Elizabeth Burgos-Debray.

Sobre o ato de contar sua história de vida, disse: “Gostaria de dar este testemunho vivo que não aprendi num livro, nem aprendi sozinha, já que tudo isso aprendi com meu povo e isso é uma coisa que gostaria de deixar claro. [...] Minha situação pessoal engloba toda a realidade de um povo” (MENCHÚ, 2007 [1983], p. 21).

A literatura concernente à autobiografia indígena (COSTA, 1993; PRATT, 1999; SAEZ, 2006) destaca a singularidade deste gênero narrativo na América Latina por considerá-lo incomum entre os povos indígenas, em contraponto às inúmeras autobiografias indígenas nos Estados Unidos da América e no Canadá.

Compreendo, em concordância com Sáez (2006), o relato de vida de indígenas mulheres como um evento político com seus ditos e não ditos interessados no âmbito do fortalecimento do movimento étnico político.

Considero importante destacar que, na esteira de Costa (1993) e Pratt (1999), o testemunho de Rigoberta Menchú integra a “geopolítica do conhecimento ocidental”, e no chamado “Terceiro Mundo”, instrumento das lutas em vários campos do poder e do saber contra o Estado e os grupos hegemônicos; “uma forma de abrir espaço discursivo para que “saberes subjugados” (re)escrevam a memória histórica” (COSTA, 1993, p. 320).

A autobiografia de Rigoberta Menchú fissa o tecido colonial com voz de indígena mulher da América Latina, portanto, situada às margens do sistema capitalista. Por meio da narrativa do estar no território interdito às indígenas mulheres pela colonialidade de gênero, reafirmou o engajamento político indígena como forma de sobrevivência. Mediante uma elaboração sobre o passado intrínseca aos enfrentamentos do tempo presente, Menchú denunciou a violência sobre os corpos indígenas como consequência da colonização (SAMPAIO, 2018).

Nos anos 1980 Rigoberta Menchú não estava sozinha na resistência à colonialidade pela narrativa autobiográfica. Em 1987 foi publicada a obra “*Borderlands/La frontera: a nueva mestiza*”. Trata-se da obra de Gloria Anzaldúa, em autodenominação – “*una mujer de frontera*”. Ela pôs em letras as contradições, as marcas, as sombras do estar e do ser onde não é cômodo viver: a fronteira.

Compreendendo as fronteiras onde se estabelecem os lugares seguros e inseguros, e fundamentais para definição do grupo de pertencimento, Anzaldúa (2015 [1987], p. 80) provoca o olhar crítico para dentro do grupo étnico de pertencimento das indígenas mulheres. Neste sentido, diz que “[...] *Pero no voy a glorificar los aspectos de mi cultura que me han herido y que me han lastimado em nombre de mi supuesta protección*”.

Outra escritora a denunciar as opressões patriarcais foi Julieta Paredes, em sua autodefinição – “*Mujer aymara lesbiana feminista comunitaria, poeta, cantautora, escritora y grafitera*”. Em *Hilando Fino ...*, e *Para descolonizar el feminismo* (2020) Julieta Paredes apresenta e discute o que chama *entrouque patriarcal*, ou seja, o ordenamento colonial de conjugar o patriarcado ocidental ao patriarcado existente nos povos originários, este último visto como não empregador da violência advinda com a colonização.

Para a feminista comunitária, as relações desiguais entre homens e mulheres e a opressão que recai sobre as indígenas não são somente herança colonial, pois havia uma forma de opressão das mulheres dentro dos grupos sociais antes da colonização.

Conforme Paredes (2010 [2008], p. 66) “*y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia*”. Desta maneira, a colonialidade é entroncamento dos dois patriarcados que significa para os corpos das indígenas mulheres a toda a violência do patriarcado moderno.

Além de Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, Julieta Paredes, mais indígenas mulheres em distintos países da América têm publicado seus escritos, produzindo reflexões que dão a ver a visão complexa sobre a trajetória dos povos indígenas no colonialismo. Em grande medida, são escritos alguns coletivos como os mencionados no capítulo 4, situados na experiência de assimetria de poder e como afirmação do sujeito indígenas mulheres.

Recentemente, no Brasil, foram publicadas as narrativas autobiográficas de Eliane Potiguara e Sônia Guajajara, pelo projeto da Editora Tembetá em torno de

“trajetórias de pensadores indígenas”. Estas duas lideranças são as duas únicas indígenas mulheres da coleção composta também por Kaká Werá, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Daniel Munduruku e Jaider Esbell. Nas autobiografias delas, e não nas dos indígenas homens, localizei reflexões sobre racismo, patriarcado e opressão no Brasil.

Eliane Potiguara, cujos escritos e trajetória foram mencionados em outros momentos desta tese, foi a primeira escritora indígena a publicar obras no Brasil. O livro “A Terra é a mãe do índio” foi lançado em 1989. Anos depois, publicou “Metade Cara, Metade Máscara” (2004), provavelmente uma das primeiras obras autobiográficas de autoria de indígena mulher no País.

Em sua autobiografia, refletiu sobre a escrita de si e sobre os povos indígenas como um dos caminhos percorridos que possibilitou a autoafirmação enquanto mulher indígena do povo Potiguara, sobrevivendo na periferia da cidade do Rio de Janeiro. Nesta reflexão de si mesma, Eliane Potiguara inclui escrito intitulado “Mulher Indígenas e o ato da criação”, publicado originalmente em seu *blog* em 2010, no qual afirmou:

a mulher indígena que passou por toda a sorte de massacres, estupros coloniais e neocoloniais, ao longo da história do Brasil, condicionadas ao medo e ao racismo, sobrevivem porque são criativas, xamãs, visionárias, curandeiras, guerreiras e guardiãs do planeta. Seu inconsciente coletivo ancestral refloresce a cada ato de criação delas, porque são capazes de beijar as cicatrizes do mundo, num ato de caridade, não humilde, mas guerreira e criativa!!! (POTIGUARA, 2019, p. 149).

Sônia Guajajara, já mencionada anteriormente quanto ao seu ativismo na articulação dos povos indígenas na APIB, em sua autobiografia afirmou que, no movimento indígena até o começo do século XX, quando foi eleita coordenadora-secretária da Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA):

até então, as lideranças só confiavam em nós mulheres para os cargos secundários. Coordenação era coisa para os homens. E aí eu assumi o cargo, e assumi com vontade. Embora eu não fosse legalmente a coordenadora geral, acabou que eu assumi muito a responsabilidade de tudo para fazer e conduzi o movimento na região nesse primeiro mandato, entre 2003 a 2006 (GUAJAJARA, 2018, p. 15).

Em sua percepção, a atuação na liderança dos povos indígenas enquanto indígena mulher é meio para “fortalecer a luta das mulheres e fazer com que as mulheres estejam se inserindo mais, sendo mais atuantes”. Partindo da atuação na base, Sônia Guajajara defende a ampla presença de indígenas mulheres no movimento indígena. Ela considera fundamental esta atuação como parte do processo de enfrentamento da violência que ocorre dentro e fora das comunidades indígenas: “Muitas vezes é confundido como cultura. Mas a gente sabe que há machismo forte dentro das aldeias, em alguns povos indígenas. Há um preconceito até de ver a mulher como inferior” (GUAJAJARA, 2018, p. 18-19).

Os discursos de indígenas mulheres, aqui remeto especialmente às autobiografias de indígenas mulheres e aos escritos de indígenas críticos do patriarcado e ao depoimento de Xod Fei, oferecem elementos para pensar a colonialidade de gênero como uma violência que atravessa o existir das indígenas mulheres; e contra à qual formularam estratégias de enfrentamento.

Gloria Anzaldúa (2015 [1987]) pondera a existência de desigualdades entre chicanos(as) desde o momento anterior à invasão colonial. A compreensão de Segato (2012, p. 114) enseja que, após a intervenção colonial, as comunidades indígenas “[...] exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de *status*, como casta e gênero”. Este pensamento pode ser aproximado à compreensão de Julieta Paredes sobre entoque patriarcal. Percebo a intensidade da junção de patriarcados após a ocupação colonial na denúncia de Xod Fei e nas autobiografias aqui mencionadas.

Considero que o “sistema moderno de gênero” (LUGONES, 2014) imposto pelo colonialismo usou as dualidades de gênero e os processos de construção dos gêneros nos povos indígenas de modo a intensificar a ordem binária e hierárquica do patriarcado moderno. Assim, a invasão colonial impôs um *patriarcado de alta intensidade* (SEGATO, 2012) sobre os sistemas de relações de gêneros duais, porém assimétricos já existentes, que deixa o rastro de guerra sobre os corpos de indígenas mulheres.

Dialogando com estas autoras, compreendo o discurso de Xod Fei como desvelador do “patriarcado de alta intensidade” no âmbito do projeto colonialista no Brasil na segunda metade do século XX, que sobremaneira acentuou as diferenças de gênero enquanto desigualdades sociais e opressão racial e patriarcal na comunidade à

qual pertencia Xod Fei, e, em especial, nas relações interétnicas, violentando profundamente as indígenas mulheres.

De encontro ao olhar das feministas no cânone ocidental, no qual as mulheres de “Terceiro Mundo” são tidas desvalidas, as narrativas de indígenas mulheres por meio da escrita e fala de si coloca diante da reflexão de ter o corpo vivo e de posicioná-lo de modo combativo às cruzeiras da violência de gênero.

A memória sobre esta violência – “Ninguém veio me acudir”, repetiu Xod relembrando a dor do abandono, vem sendo contada por indígenas mulheres como uma forma de resistir ao apagamento das atrocidades do processo colonialista. Os corpos de indígenas mulheres carregam os rastros da violência de gênero; são estes corpos que contam a história do colonialismo. Deste modo, indígenas mulheres construíram o corpo-comunidade; parafraseando Xod Fei, olharam dos seus olhos indígenas a colonialidade de gênero.

6. 5 Linguagens da resistência indígena

Escolhi duas fotografias e capturas de imagens de audiovisual, como elementos que possibilitam perceber mais uma forma de posicionamento combativo de indígenas mulheres, tendo como linguagem principal o corpo.

Em suas reflexões etnográficas, Veenas Das (2011, p. 11) afirma que,

através de complexas transações entre corpo e linguagem, elas foram capazes de dar voz e de *mostrar* os prejuízos causados a elas e também de dar testemunho do dano causado ao tecido social como um todo – o ataque era à ideia mesma de que grupos diferentes fossem capazes de habitar o mundo conjuntamente (DAS, 2011, p. 11).

Partindo destas considerações, penso que as indígenas mulheres dão voz e mostram os danos causados pelos colonialismos, construindo um discurso que entrelaça corpo e linguagens. Neste sentido, a imagem de Tuíra Kayapó empunhando facão no rosto do engenheiro, causou estranheza aos olhos coloniais, porque estruturados em ideologias racistas e patriarcais – é considerada por setores do indigenismo, conforme observado no capítulo 3, e pelas indígenas mulheres, como ato de denúncia das Kayapó, em 1989, do projeto colonial em território de ocupação tradicional indígena.

Figura 33 – Capa “Revista Manchete” Rio de Janeiro, RJ. 11 de março de 1989, edição nº 1.925



Fonte: “Revista Manchete”. Rio de Janeiro, RJ. 11 de março de 1989, edição nº 1.925. Disponível em: Hemeroteca Digital – Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120>. Acesso em: 14 jun. 2018.

A “Revista Manchete” em sua edição nº 1.925, de 11 de março de 1989, publicou na capa a fotografia do ato de Tuíra Kayapó. A legenda, vazada em branco em letras no centro da página, afirmou: “A índia Tuíra, dos caiapós, ameaça com um facão o diretor da Eletronorte, durante reunião em Altamira, Pará, em fevereiro de 1989.

Momento de tensão no encontro indígena de Altamira”. A chamada principal da capa em letras grandes nas cores preta e amarela sobre uma faixa vermelha, que atravessa a foto em diagonal e para cima, destacou o termo “Amazônia” e o título “Os índios vão à guerra” (REVISTA MANCHETE, 1989).

Em outra fotografia, publicada originalmente no jornal “*A Crítica*”, de Manaus (AM), em 10 de março de 2008, a indígena mulher segurando sua criança se posicionou contrária à ordem de reintegração de posse de uma área ocupada por indígenas e sem-teto em Manaus – AM. A fotografia de Luiz Vasconcelos foi vencedora na categoria “Notícias Gerais” do *World Press Photo* 2009, considerado o maior prêmio do fotojornalismo mundial. A notícia sobre o prêmio ganhou as páginas dos jornais como Globo e BBC, contudo, a história do ato de uma indígena mulher e mãe narrada pela imagem não teve a mesma projeção na imprensa.

Figura 34 – Fotografia premiada de Luiz Vasconcelos publicada originalmente em “*A Crítica*”, Manaus – AM



Fonte: BBC News Brasil. 13 de fevereiro, 2009. Fotógrafo: Luiz Vasconcelos. Publicação original Jornal “*A Crítica*”, 10 de março de 2008. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/02/090213_worldpressml.shtml. Acesso em: 14 jun. 2018.

Aproximadamente vinte anos separam as duas fotografias, ambas contêm denúncias dos projetos neoliberais de apropriação dos territórios. As duas fotografias foram protagonizadas por indígenas mulheres enfrentando homens representantes do Estado. Tuíra empunhou o facão no rosto do engenheiro, a indígena mulher cujo nome não sabemos fez do corpo instrumento de enfrentamento ao batalhão de policiais. As duas imagens podem ser consideradas narrativas dos posicionamentos de duas indígenas mulheres, que ao sentir a situação de agravo fizeram do corpo linguagem de enfrentamento.

O audiovisual “Chamada Marcha das Mulheres Indígenas”, uma narrativa com trinta e um segundos de duração, veiculado na plataforma *Youtube*, canal da APIB, em 29 de julho de 2019, é, para mim, representativa da construção do corpo como linguagem da elaboração da voz e imagem própria no espaço público.

Figura 35 - Primeira Marcha das Mulheres Indígenas



2 seg.



7 seg.



8 seg.



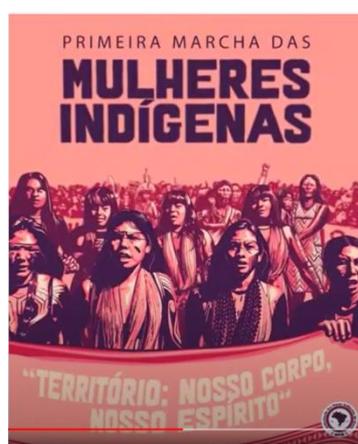
9 seg.



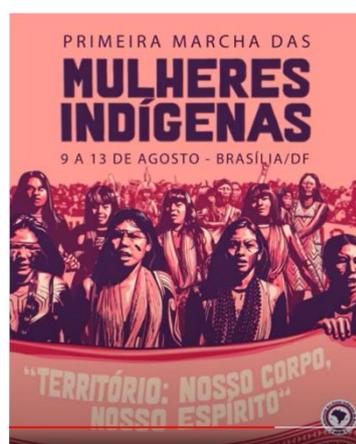
11 seg.



12 seg.



14 seg.



15 seg.



22 seg.

Fonte: CHAMADA MARCHA das Mulheres Indígenas. Canal Youtube APIB. 29 jul. 2019. Duração: 31 seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JNg80Hr2qjI>. Acesso em: 06 jun. 2020.

Esta sequência de imagens capturadas do audiovisual em tela é uma narrativa histórica que diz respeito à trajetória do Movimento de Mulheres Indígenas e sua composição de estratégias de reconhecimento enquanto sujeita etnopolítica. O espaço público do Congresso Nacional vai sendo ocupado por indígenas que vão se revelando rosto de homens e de crianças, e de mulheres. As faces das indígenas aos poucos assumem o protagonismo da cena, concomitante à assunção destacada do sintagma “Mulheres Indígenas”. O clímax se dá com a fixação da data da “1ª Marcha das Mulheres Indígenas”. A meu ver, trata-se da representação no espaço público da sujeita etnopolítica “Mulheres Indígenas”.

Ao abrigo da compreensão de que “Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida” (DOCUMENTO FINAL ..., 2019), o movimento social de indígenas mulheres do Brasil posicionou em cena pública o sujeito coletivo “mulheres indígenas” com corporeidades femininas de diferentes grupos étnicos, ao mesmo tempo fez-se o corpo linguagem para contar a própria história.

A “corporeidade” como categoria interpretativa contributiva nos debates sobre os significados de gênero e nas agências das indígenas mulheres, proposta por Camille Gouveia Castelo Branco Barata e Beltrão (2014, p. 24), observa os vir a ser das experiências corpóreas “como produtores de sentidos, atos e distinções identitárias, abrigando processos de integração e diferenciação”.

Em grande medida, as várias fotografias pela imprensa alternativa, e pela APIB, principal articuladora da 1ª Marcha, referente a este acontecimento, remetem a transação entre corpo e linguagem sobre o qual escreveu Veena Das (2011) e a produção de sentidos, de acordo com Barata e Beltrão (2014). São corpos construídos com as memórias de violências e de resistências, corpos de luta que inscrevem história contrariando os ditames de submissão e de inferioridade com os quais a colonialidade de gênero impõe representações para as indígenas.

De modo distinto, indígenas mulheres fizeram de seus corpos instrumentos de enfrentamento à violação dos direitos dos povos indígenas. Reveladas pelo olhar dos fotógrafos, e pelo espetáculo em torno de seus atos de insubmissão, as fotografias de Tuíra Kayapó e da indígena mãe são símbolo da insubordinação de indígena mulher em dois momentos da história recente dos povos indígenas de luta contra os projetos neoliberais.

Por sua vez, entendo o audiovisual, mesmo sem a projeção das fotografias e a discursividade em torno delas, emblemático da estratégia de elas próprias construírem suas representações centradas na corporeidade que o projeto colonial impõe de todos os modos de invisibilidade.

Pelos corpos como linguagem, indígenas mulheres tornaram visíveis corporeidades indígenas que a colonialidade de gênero quer invisíveis e submissas. Protagonizaram a representação de si. E, mais, contaram história da luta indígena pela participação de indígenas mulheres.

6. 6 Hoje eu analiso como começa a violência

Retomo mais uma vez o depoimento de Eliane Potiguara sobre a Conferência de Durban, referindo à situação das mulheres indígenas:

[...] não existem estudos, cifras, estatísticas que documentem as maneiras como as mulheres indígenas estão sendo ameaçadas e violadas em seus Direitos Humanos e a maneira pela qual elas podem estar se extinguindo devido à mortalidade materna, à mortalidade por violência física, por migração de suas terras e por conflitos culturais e políticos que ameaçam suas vidas, suas famílias e o direito ao território indígena e à sua cosmovisão (POTIGUARA, 2002 [2001], p. 225).

Como venho mostrando, os depoimentos de lideranças indígenas mulheres denotam o processo histórico de silenciamento sobre as violações dos modos de viver e de ser indígenas mulheres. Ao mesmo tempo, as narrativas de indígenas mulheres e notícias da imprensa e de órgãos do Estado sobre a violência contra mulheres indígenas apontam interpretações acerca da violência tipificada pela Lei Federal 11.340, de 7/8/2006, conhecida por Lei Maria da Penha, e mapas estatísticos centrados na categoria *violência contra mulheres*.

A “Folha de S. Paulo” em reportagem de 04 de março de 2020, com base em dados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan), do Ministério da Saúde, publicou a seguinte informação: “Entre 2007 e 2017, houve 8.221 notificações de casos de violência contra mulheres indígenas no País.” Ademais, para o jornal, no contexto de vida das mulheres indígenas, somam-se aos empecilhos comuns às demais mulheres vítimas de violência, “a desinformação sobre seus direitos, barreiras do idioma e grandes distâncias para chegar até pontos de atendimento”. As histórias de violências

narradas pelo impresso e os discursos de autoridades de delegacias e do órgão indigenista oficial subsidiam estes elementos (RIBEIRO, 2020).

Já os posicionamentos de indígenas mulheres, na condição de lideranças do movimento de mulheres indígenas, em relação à problemática da violência contra mulheres indígenas, ponderaram acerca das agências comunitárias de enfrentamento do aumento da violência contra mulheres nos territórios indígenas. As conversações comunitárias sobre a Lei Maria da Penha, paralelamente ao ensejo de processos de problematização sobre o que é ou não é violência nas relações de gênero, nos grupos étnicos e de construção da voz de indígenas mulheres em espaços comunitários, que em alguns contextos indígenas continua marcado pela predominância da voz dos homens, constituem agência de indígenas mulheres. Esta forma de atuação se conjuga às formas comunitárias de resolução dos conflitos por meio dos sistemas de justiça de cada grupo étnico (RIBEIRO, 2020).

Em São Miguel da Cachoeira – AM, indígenas mulheres do Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro, da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Dmirn/Foirn), atuaram na construção de um mapa estatístico das violências contra as indígenas mulheres. O “Projeto Mulheres Indígenas, Gênero e Violência no Rio Negro” (Dmirn/Foirn) contou com o apoio do Observatório da Violência de Gênero no Amazonas (Ovgam), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com o Instituto Socioambiental (ISA) e com Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (USP). Este cenário foi apresentado pela reportagem “Pesquisa revela uma década de violência contra mulheres indígenas em São Miguel da Cachoeira”, da jornalista Ana Amélia Hamdan, publicada na agência de notícias “Amazônia Real” em 08 de março de 2020 (HAMDAN, 2020). Segundo Hamdan (2020), “no período de dez anos, entre 1º de janeiro de 2010 e 31 de dezembro de 2019, foram registrados na delegacia do município [São Gabriel da Cachoeira – AM] 4.681 boletins de ocorrência de violência contra a mulher. Isso significa que nesse período foi, em média, 1,28 caso de violência por dia”.

Como abordei em outro trabalho (SAMPAIO, 2019), há iniciativas de organismos internacionais no sentido de superar a subnotificação da violência que recai sobre as indígenas. Neste sentido, tem-se a “Avaliação Qualitativa sobre violência e HIV entre mulheres e meninas indígenas no Alto Solimões, Amazonas, um Relatório Técnico de Abril” de 2017, construído pelo Programa de Voluntários das Nações

Unidas (UNV), pela entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres (ONU Mulheres) e Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS (UNAIDS).

O documento (PROGRAMA DE VOLUNTÁRIO ..., 2017) aponta a situação de violência contra a mulher e a subnotificação no município de Tabatinga – AM, contudo, ressalta o trabalho dos técnicos do Centro de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS) com referência ao registro de atendimento no ano de 2014, registrando 20 casos de violência contra mulher indígena. E o trabalho dos profissionais de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Alto Rio Solimões, desde 2011 no registro dos casos. Para o relatório, apesar de lacunas e inconsistências, os dados favorecem um panorama da ocorrência de violência entre as indígenas, enquanto um problema relevante nas comunidades indígenas do Alto Rio Solimões (SAMPAIO, 2019).

Partindo destas reportagens, bem como da produção acadêmica, por exemplo os estudos de Iranilde Barbosa Santos (2017) sobre a violência contra as mulheres Macuxi, da região de Surumu, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, e de Camille Gouveira Castelo Branco (2018) sobre as formas de cuidado e proteção às mulheres indígenas ante a situação de violência, em torno da problemática “violência contra mulheres indígenas”, e de minhas observações, gostaria de destacar dois aspectos: o primeiro aspecto refere-se à construção de mapas estatísticos da violência que recai sobre as indígenas mulheres; o segundo aspecto diz respeito às formas narrativas da violência por indígenas mulheres.

Hamdan (2020) entrevistou as lideranças indígenas mulheres, Elizangela Baré, coordenadora do Departamento de Mulheres do Rio Negro; Gilda Baré, artesã e empreendedora; e, Edneia Teles, do Departamento de Comunicação da Foirn e da “Rede Jogue como uma Garota” de São Gabriel da Cachoeira. Seus discursos mostram os entendimentos das causas da violência contra mulheres indígenas no contexto de deslocamento da comunidade de pertencimento étnico para o viver na cidade de São Gabriel – AM.

Nas palavras de Elizangela Baré, “O que nós mulheres indígenas consideramos uma violência para nós é a falta de emprego. Essa é uma violência que vem acontecendo há muitos anos. E por causa da falta de emprego, essa mulher é dependente dele (do companheiro). E ela não tem como se sustentar com os filhos”. Em sua investigação da

situação de violência percebeu que “Tem sempre mais oportunidade para homens. E ela fica submissa. Se você chegar na cidade, você vai precisar do que o branco chama de dinheiro” (HAMDAN, 2020).

Considerando a própria trajetória de vida, Gilda Baré analisou a violência contra a mulher:

Vou falar de mim um pouco da minha infância. Minha trajetória começou a partir do momento que eu era mulher, era menina. Os outros eram homens, tinham mais liberdade e a gente tinha que estar mais atarefada. A gente entendia como cultura. A partir do momento que eu passei a ser mulher eu via como sempre nós indígenas, a gente como testa de ferro, pele de pedra ou de ferro, aqui em São Gabriel. Porque assim, a gente era empregada doméstica, a gente era obrigada a lavar roupa lá nas pedras, nesse sol quente (Entrevista de Gilda Baré *in*: Hamdan, 2020).

Por sua vez, Edneia Teles observou as formas de violência, partindo do imbricado de relações sociais:

Como mulher, eu acho que a violência não se trata só de levar porrada. Temos vários tipos de violência. Eu tive meu filho de fora, sem ser do casamento. Eu sofri muito. São palavras ofensivas da própria família. E fora também, na sociedade. Quando a gente é envolvida no movimento de mulheres esportistas, juventude, a gente sofre preconceito, de que a mulher não tem competência. ‘O que a mulher está fazendo aqui, a gente é que está no comando’ (palavras vindas dos homens). Ficava assim sem voz. Em todos os cantos, quem manda é homem. E você chegar, querer falar, no meio de cinco, seis homens, você é a única mulher, é tipo é o mesmo que nada (Entrevista de Edneia Telles *in*: Hamdan, 2020).

As categorias próprias empregadas por estas lideranças, para explicar a violência enquanto consequência do aprofundamento da desigualdade nas relações entre indígenas mulheres e indígenas homens na chegada à cidade, observam o percurso de formação do sujeito étnico e de gênero não somente nos movimentos entre o lugar de pertencimento primeiro e o contexto urbano, e o contexto histórico dos povos indígenas na localidade de residência.

Jane Felipe Beltrão, Camille Gouveia Castelo Branco Barata e Mariah Torres Aleixo (2017) analisam as maneiras de narrar a violência de gênero em diferentes grupos indígenas. “Os processos de violação dos corpos, vividos como eventos devastadores, segundo as interlocutoras, também formam seus modos de narrar, de liderar e de agir politicamente” (BELTRÃO *et al.*, 2017, p. 597).

Partindo disto, as autoras mostram e discutem como as narrativas das indígenas e quilombolas mulheres comportam o olhar nativo e as epistemologias na compreensão da

violência sofrida e da resistência protagonizada. Neste sentido, observam que “contar a história parece uma das principais categorias que distinguem a agência das mulheres diante da violência sofrida” (BELTRÃO, *et al.*, 2017, p. 606). Neste contar, as corporeidades de indígenas e quilombolas mulheres aparecem como estratégias de resistência.

Iranilde Barbosa Santos defende a etnografia das práticas narrativas sobre a violência de mulheres Macuxi da região de Surumu, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como forma de conhecer seus entendimentos da violência contra mulher, tendo em vista o contexto das políticas públicas e indigenistas voltadas à problemática. Sendo ela mesma sujeita desta história, declarou: “A história de minha vida se assemelha à de muitas mulheres indígenas com as quais pude conviver e partilhar experiências, entre elas, estão as que entrevistei” (SANTOS, 2017a, p. 35). Entrelaçando as narrativas de vida, as políticas públicas e políticas indígenas, Santos (2017) descreveu os modos de articulação da legislação do Estado brasileiro aos códigos indígenas, propositivos de solução para a violência contra as mulheres indígenas. Em especial, ressaltou a incorporação da problemática na agenda política do movimento de mulheres indígenas em Roraima e no Estatuto da OMIR.

Artigos I e II do “Estatuto Social Organização das Mulheres Indígenas de Roraima” (OMIR), institucionalizada em 1999: “I – Defender os direitos iguais para as mulheres indígenas; II – Lutar contra a humilhação, a discriminação, a opressão e a violência cometida contra as mulheres indígenas” (SANTOS, 2017a, p. 22).

De acordo com o estudo de Santos (2017), a luta pelos direitos das indígenas tanto nas narrativas de mulheres Macuxi quanto nas demais estratégias construídas coletivamente por elas, em suas comunidades e nas organizações de mulheres indígenas, é fulcral. Reconhecendo as formas de violência que permeiam o cotidiano, mulheres Macuxi tecem caminhos para o viver a vida sem violência.

Em 2019, no Estado do Rio Grande do Norte, indígenas mulheres vivenciaram as primeiras oficinas sobre a violência contra mulher e a legislação correlata. O órgão indigenista oficial, por meio da coordenação técnica em Natal e da Coordenação Geral de Promoção da Cidadania, realizou as atividades considerando a demanda encaminhada à FUNAI pela “III Assembleia de Mulheres Indígenas do Rio Grande do Norte”, realizada em 2018 (MULHERES INDÍGENAS DO RN ..., 2019).

O informe institucional de 17 de setembro de 2019 noticiou que: “As participantes traçaram um mapa da violência em suas comunidades e um dos temas de destaque foram os relatos voltados à violência institucional relacionados à forma de tratamento preconceituosa e racista”. Os versos do poema “Índia Mulher” de Meyriane Costa Oliveira, moradora da aldeia Catu, apresentado na notícia, expressam a negação da etnicidade às indígenas mulheres em órgãos públicos hospitalares: “Não sou índia pra você, porque agora estou vestida, sem vergonha e meu falar é poesia// Ou será...// Porque estou escondida no olhar de quem me ignora, no desdenho do seu preconceito” (MULHERES INDÍGENAS DO RN ..., 2019).

Tayse Michele Campos da Silva, liderança da Comunidade Indígena do Amarelão, situada no município de João Câmara – RR, historiadora e mestrandia em Antropologia Social, em conversa com Elisa Pankararu, Julião Pankararu, Ayrumã Tuxá e Raquel Jenipapo, mediada por Graciela Guarani, no diálogo *on-line* intitulado “Vivências, reflexões e inquietações da mulher indígena em tempo de isolamento social”, falou sobre a violência contra mulheres, tratada no informe FUNAI (SILVA, 2020).

Promovida pela APOINME, a conversa foi transmitida em 25 de abril de 2020, pela página oficial da articulação na rede social *Facebook*. Ao ressaltar a intensa participação política de indígenas mulheres, a historiadora indígena Tayse Silva (2020) destacou que oito das quatorze aldeias do Estado do Rio Grande Norte são atualmente lideradas por cacicas, o que remete ao processo de organização das indígenas e seus enfrentamentos às barreiras cotidianas impostas pela desigualdade social entre homens e mulheres à atuação política. Esta atuação de mulheres indígenas acentuou-se a partir dos anos 1980, no contexto da luta pelos direitos indígenas e das indígenas mulheres na região Nordeste.

Neste âmbito, relacionou os debates sobre a temática alcoolismo e outras formas “violências de agentes externos” nas décadas passadas às discussões recentes acerca da violência contra mulheres indígenas e a Lei Maria da Penha. Atuante nas oficinas, mencionadas anteriormente, Tayse Silva contou que foi possível perceber o entendimento de indígenas mulheres acerca da denúncia da “violência doméstica” como uma agressão às relações de parentescos. “Quando ela [a indígena] pensa em denunciar, quando ela sofre a violência, ela não pensa em denunciar só agressor, ela pensa que denunciando o agressor ela está agredindo toda a família, que ela conhece desde que

nasceu. Toda família do agressor (SILVA, 2020, 1h 24min. e 19 seg. – 1h 24min. 55 seg.). Considerando a amplitude da problemática, ponderou sobre a necessidade de discussão sobre violência, masculinidade e patriarcado envolvendo toda a comunidade.

A FUNAI comemorou o “Dia Internacional da Mulher” em 2018, publicando uma reportagem sobre a atuação do órgão, notadamente da Coordenação Geral de Promoção da Cidadania, à época coordenada por Leia Rodrigues, povo Wapichana, quanto à temática mulheres indígenas. Entre as ações estão os seminários sobre a Lei Maria da Penha. A Cogen contabilizou “13 Seminários participativos sobre a Lei Maria da Penha, envolvendo 457 mulheres indígenas, de 2008 a 2010” e participação em outras atividades sobre os direitos das mulheres indígenas, incluindo seminários com os homens indígenas sobre a Lei Maria da Penha (FUNAI COMEMORA EMPODERAMENTO ..., 2018).

Anos antes, em 2011, ao “Brasil em Pauta”, Leia Bezerra, como coordenadora de Gênero e Assuntos Geracionais da FUNAI, ponderou sobre as ações do órgão voltadas à Lei Maria da Penha, no intuito de prevenir a violência incidente sobre as indígenas. À época, a FUNAI havia realizado seminários sobre o tema em Cuiabá – MT, Manaus – AM e Maceió – AL. Respondendo à pergunta de Sônia Guajajara, à época vice-coordenadora da COIAB, sobre a implementação da Lei Maria da Penha nas comunidades indígenas, considerando as diferenças sociais e culturais e seus sistemas de controle, Leia destacou o objetivo de informar as mulheres indígenas, tendo em vista que as comunidades possam avaliar e decidir sobre o uso deste instrumento legal do Estado brasileiro. Em seguida, contou que nos seminários com as mulheres indígenas surgiu a demanda delas por atividades sobre a Lei Maria da Penha voltadas aos homens indígenas, para em conjunto construir soluções quanto à violência incidente nas relações entre homens e mulheres. E frisou a importância do *querer* ações sobre o tema por parte das indígenas mulheres (A VIOLÊNCIA CONTRA ..., 2011).

Além das ações de indígenas mulheres e instituições parceiras, é possível perceber a atuação do órgão indigenista oficial quanto à temática da violência contra mulheres indígenas e da Defensoria Pública e de organizações não governamentais.

Em 2016 o “Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Direitos da Mulher” e a “Escola Superior da Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul” publicaram as cartilhas *Jejoy Rehegua Maria da Penha* e *Lêi Mariya da Penha*, respectivamente em língua Guarani e Terena. O objetivo foi disponibilizar informações sobre a Lei Maria da

Penha na língua nativa de indígenas mulheres do Mato Grosso do Sul, favorecendo o conhecimento do instrumento legal e os caminhos da denúncia da violência contra a mulher (CARTILHA ORIENTA ..., 2016). Apesar da validade da iniciativa, ela esbarra na falta de intérpretes das referidas línguas nas delegacias, conforme denunciam lideranças Kaiowá, Guarani e Terena. Além disso, as lideranças em suas assembleias ponderam sobre a Lei Maria da Penha não considerar as realidades dos povos indígenas, críticas que podem ser percebidas em outros espaços de discussão de indígenas sobre a Lei Maria da Penha.

Ela Wiecko Castilho (2008), Subprocuradora da República, Ministério Público Federal, pondera que é necessário discutir sobre a aplicabilidade da Lei Federal 11.340, de 7/8/2006 (Lei Maria da Penha) nos contextos dos povos indígenas. O entendimento da autora conflui para as discussões propostas pelas mulheres indígenas sobre a Lei Maria da Penha, que “estão tornando emergente e urgente a definição de parâmetros para o diálogo dos sistemas jurídicos estatal e não estatal” (CASTILHO, 2008, p. 29).

O livro “Pelos Mulheres Indígenas”, lançado em 2015, relata a história de indígenas mulheres dos grupos étnicos Tupinambá, Pataxó Hãhãhãe, Pataxó Dois Irmãos e Pataxó Barra Velha, da Bahia; Xokó, de Sergipe; Kariri-xocó e Karapotó Plaki-ô de Alagoas; e Pankararu, de Pernambuco. Ele foi construído na parceria entre a ONG Thydêwá, a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República e “Secretaria de Políticas para as Mulheres da Bahia, e as comunidades indígenas. Visava a formação de consciência acerca dos direitos das mulheres e sua participação nas decisões comunitárias (PELAS MULHERES INDÍGENAS, 2015).

A “Cartilha contra Violência, que tem a finalidade de alertar para o problema da violência conjugal e fornecer informações para apoiar mulheres que estão em situação de violência” (PELAS MULHERES INDÍGENAS, 2015, p. 5). Em particular, o livro objetivou oferecer apoio e encorajamento às indígenas em situação de violência por meio dos relatos de superação da violência doméstica de indígenas mulheres.

Todos estes exemplos são apenas alguns fios do amplo debate sobre a violência contra mulheres indígenas pautada pela Lei Maria da Penha em contextos indígenas. Seja por meio de escritos acadêmicos, de entrevistas a reportagens ou a pesquisas, ou depoimentos, seja por meio de narrativas da imprensa sobre a violência contra mulheres indígenas, contar a violência é a meu ver uma estratégia para romper a invisibilidade

sobre a qual falou Eliane Potiguara. Esta estratégia configura o que Beltrão *et al.* (2017) compreendem como resistência.

O ato de tornar visível as ocorrências violentas é um modo de denunciar como o patriarcado segue incidente sobre os corpos de indígenas mulheres. Entendo esta atuação como estratégia criada pelas indígenas mulheres na interface das categorias próprias com as categorias acadêmicas, as categorias dos indigenismos e da Lei Maria da Penha para o enfrentamento da situação de poder assimétrico na contemporaneidade, mas de longa data.

Neste sentido, é possível afirmar o sujeito indígenas mulheres é construído pela “atmosfera que não pode ser expelida para ‘fora’” (DAS, 2011, p. 15), no caso, a colonialidade de gênero. Deste modo, indígenas mulheres tornam visível a violência, analisando no presente o percurso iniciado no passado, ou melhor, nas palavras de Gilda Baré que intitula este tópico, “*Hoje eu analiso como começa a violência*” (BARÉ, 2020 apud HADMAN, 2020). Trata-se de uma maneira de atuar de dentro do problema da violência para desmontá-lo.

6. 7 “No por dentro e fora do corpo”: políticas indígenas por indígenas mulheres

A escritora Conceição Evaristo (2016 [2014], p. 63) afirma que há “uma aprendizagem no por dentro e fora do corpo”. Com esta inspiração, considerando o corpo como prática social e histórica, entrelaço denúncias de indígenas mulheres dos danos do colonialismo como estratégias de resistência à violência que possibilitam a compreensão da complexidade da mesma.

No final da década de 1990, o debate sobre os direitos reprodutivos entre indígenas mulheres veio à tona nas páginas de “Porantim”. O impresso cimiano repercutia criticamente a reportagem “Esterilização de índias pode exterminar aldeia”, da jornalista Isabel de Paula, “O Globo”, publicada em 30 de agosto de 1998. “Porantim” tratou sobre a ligadura de trompas de mulheres Pataxó Hã-hã-hãe em troca de votos supostamente para o Deputado Federal Roland Lavigne (PFL-BA). À época, o procedimento cirúrgico contraceptivo completava quatro anos da realização (DE PAULA, 1998).

Kátia Vasco e Cláudio Beirão, respectivamente Assessora de Imprensa e Assessor Jurídico do CIMI, em artigos intitulados “Em troca de votos, deputado

esteriliza índias Pataxós Hã-hã-hãe” e “Esterilização é genocídio”, denunciaram os casos de laqueadura de sujeitas Pataxós Hã-hã-hãe. O parecer técnico do CIMI foi fundamentado na Lei 2.889/56, que define e pune o crime de genocídio e na Lei 9.263, de 12 de janeiro de 1996, em vigor a partir de 20 de agosto de 1997, que trata do planejamento familiar (MÃO BRANCA ..., 1982).

A discussão acerca dos direitos sexuais e reprodutivos das indígenas mulheres merece atenção especial, conforme deram Sacchi (2006), Coimbra Jr. e Garnelo (2003), Monteiro e Sansone (2004), Azevedo (2009), Gonzalez Henao (2011), Almeida (2018), Zucco e Ril (2018), mas não me deterei na presente discussão, pois o que gostaria de destacar é o posicionamento de indígenas mulheres em relação à reprodução e à sexualidade em situação de violência.

A antropóloga Jurema Souza (2007) acompanhou os depoimentos das doze mulheres Pataxó Hãhãhãe ao Ministério Público. Souza (2007) relatou que assim se manifestaram:

Das doze depoentes, 01 arguiu decisão própria e livre, motivada pela interrupção da trajetória reprodutiva; 03 enfatizaram decisão própria e conhecimento dos cônjuges, pelo motivo precedente e incômodos periódicos; 01 afirmou haver sido envolvida pela campanha contraceptiva desencadeada pelo médico e deputado e se declarou arrependida, devido ao acometimento de doenças, após o ato cirúrgico; 06 declararam o mesmo envolvimento, agravado pelo que consideraram uma atitude exterminadora do médico e o sentimento de terem sido lesadas, já que lhes fora dito que a cirurgia reverteria, positivamente, as suas condições de existência. Os cônjuges das seis não teriam sido informados do ato. Finalmente, a última depoente diz-se arrependida, devido ao acometimento de doenças e incômodos femininos, e exime o cônjuge de qualquer responsabilidade, pois ele não fora consultado sobre o ato (SOUZA, 2007, p. 56).

Considerando as esterilizações de mulheres Pataxó Hã-hã-hãe como “evento crítico”, na acepção de Veena Das (1995), Souza (2007) nos conta que

No cenário público, prerrogativa até então masculina, as mulheres aparentemente não deixaram passar a oportunidade de se perfilarem, invocando, algumas delas, muito claramente, o seu direito a decidir sobre matéria relativa aos seus corpos, ao tamanho da prole e aos pesados encargos de assisti-la e provê-la. Nesse sentido, a esterilização significou a irrupção da violência no seu cotidiano, ao tempo em que suscitou que os homens e as mulheres por ela atingidos, emergissem na esfera pública e interpelassem o Estado pelas consequências, individuais e coletivas, daí advindas (SOUZA, 2007, p. 58).

Entretanto, como bem ressalva Segato (2003b), ao refletir acerca das tensões e contradições entre direitos individuais e coletivos em relação às indígenas, estas padecem de mais um problema:

o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e a divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso torna frágil a sua 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 (SEGATO, 2003b, p. 31-32).

Apesar das ações de obliteração da diferença sexual, no sentido expresso por Spivak (2010), para manter o domínio masculino e colonial, vivendo em situação de violência e sofrendo os problemas das desigualdades sociais dentro e fora das comunidades Pataxó Hãhãhãe, algumas Pataxó Hãhãhãe transformaram a questão da reprodução e da sexualidade em questão política central na esfera pública da própria comunidade e do Estado. Elas fizeram isso por meio da atenção dada pela grande imprensa e pela imprensa do CIMI e também levando a questão para audiência junto ao MPF.

Em outro contexto, aconteceu a Audiência Pública “Violência obstétrica: mulheres indígenas e negras por um parto humanizado”. Ela foi realizada em 16 de maio de 2019, na Unidade I da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), reunindo a FUNAI, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), o Conselho Indigenista Missionário, o Coletivo de Mulheres Negras de MS (CM Negras) e a Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá – Kuñangue, além das Faculdades Intercultural Indígena, de Direito e Relações Internacionais, e de Ciências Humanas da UFGD, e representantes da rede de atendimento à saúde pública e membros da sociedade civil organizada. Em especial, a VII Kuñangue Aty Guassu, realizada entre os dias 16 e 20 de setembro de 2019, evidenciou a luta e a força das mulheres Guarani e Kaiowá e a defesa do bem viver, considerando corpo-território.

Nesta audiência, mulheres Kaiowá, Guarani, Terena e mulheres negras denunciaram as violências que sofrem no atendimento hospitalar, mas também ao longo da gestação e da formação dos modos de ser indígenas. Elas cobraram das autoridades presentes a interferência em favor da vida dos povos indígenas. Elas se posicionaram

como sujeitos da luta pelo bem viver. Para tal, usaram o espaço da audiência pública e os diálogos com os(as) interlocutores(as) e autoridades ampliando a agência já empreendida nos espaços das assembleias Kaiowá e Guarani. Conquanto corpo território de violência, o corpo apresentado como território de luta.

Em anos anteriores, no âmbito das ações coletivas de Kaiowá e Guarani, nos dias 3 a 7 de abril de 2013 realizaram a *KUNANGUE GUARANI HÁ KAIOWÁ ATY GUASU IRUNDYHA*. Naquela ocasião, “mulheres do Conselho do Aty Guasu, Ñandesy, parteiras, agentes de saúde, professoras, jovens Guarani e Kaiowá de todas as aldeias e acampamentos [...], juntamente com as lideranças Guarani e Kaiowá, representantes das mulheres Terena de Mãe Terra e aliados da causa indígena” reafirmaram sua luta. Especificamente quanto à saúde solicitaram: “Queremos atendimento à saúde da mulher indígena. Muitas pessoas estão morrendo diante da morosidade do atendimento à saúde indígena. Falta atendimento específico em nossa comunidade, pessoas preparadas para atender o índio”.

Denunciando as inúmeras negligências no atendimento da saúde indígena nos *tekoha*, e nos municípios, bem como nos órgãos responsáveis pela saúde indígena, cobraram:

Mais uma vez, nós mulheres e lideranças pedimos, através do Aty Guasu, quer um direito básico de qualquer brasileiro seja garantido: o de termos acesso a tirarmos nossa documentação pessoal. Sem os documentos RG E CPF, não conseguimos matricular nossas crianças na escola ou receber atendimento na saúde. A Funai tem de garantir o processo de emissão de documentos na própria terra indígena, e coibir a cobrança indevida (KUNANGUE GUARANI ..., 2013, p.3).

Na década de 1980, precisamente em 1986, durante o “Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas” em Dourados, referido no capítulo 4 desta tese, as Kaiowá e Guarani, quanto à saúde, solicitaram:

1. Farmácia em todas as áreas Kaiowá e Guarani.
2. Atendimento diário na enfermaria pela enfermeira Guarani.
3. Presença de 1 médico junto à enfermeira guarani para que nos favoreça uma maior confiança para que possamos ir futuramente ao hospital, sem receios.
4. Necessidade de uma condução para casos de partos difíceis e doenças graves.
5. Estágios para mocinhas indígenas junto à enfermaria Guarani para uma utilização – a longo prazo da medicina natural. A medicina alopática, eventualmente, será utilizada somente em casos graves.
6. Medicamentos para a enfermaria (Primeiros socorros são escassos). (PRIMEIRO ENCONTRO ..., 1986, grifos no original).

Considerando as diferenças entre os contextos históricos das manifestações, e sua relação direta com os elementos de saúde reivindicados, as indígenas mulheres se posicionaram em favor da saúde diferenciada para os povos indígenas, na qual as indígenas mulheres constituem uma diferença, denunciando a negligência dos seus corpos e conhecimentos no âmbito da política oficial de saúde. “Os corpos são atingidos de forma coletiva na medida em que a corporeidade é construída socialmente e as violações são estruturais e não individuais, além de engendrarem dor e resistências” (BELTRÃO *et al.*, 2017, p. 601).

Mais recentemente, na “Carta das Mulheres reunidas na 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas”, de 24 de abril de 2017, por ocasião da “2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres”, indígenas mulheres conselheiras e lideranças indígenas indicadas pelos Conselhos Distritais de Saúde e Indígena, conjugaram a defesa da saúde diferenciada para os povos indígenas à luta pela saúde diferenciada para as indígenas mulheres (CARTA DAS MULHERES ..., 2017).

Com o objetivo de “qualificar os serviços ofertados pelo Sistema Único de Saúde, através do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS) e das unidades municipais e estaduais de referência, de acordo com a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)” (CARTA DAS MULHERES ..., 2017), as indígenas mulheres reunidas nesta conferência, de modo geral, defenderam autonomia das indígenas mulheres em cada grupo étnico decidir sobre o próprio corpo. Neste sentido, exigiram estrutura estatal de atendimento à saúde diferenciada das indígenas mulheres e garantia da participação paritária de indígenas homens e mulheres nos conselhos locais, distritais e nacional de Saúde Indígena, bem como em todas as ações que visem os povos indígenas.

Ao longo das últimas décadas, a caminhada de indígenas mulheres quanto à defesa da saúde diferenciada revela os distintos posicionamentos de indígenas mulheres em cada contexto quanto ao tema saúde da mulher, em especial em relação aos direitos sexuais e reprodutivos.

Embora nos debates feministas ocidentais seja tomado como direito individual das mulheres, e nas políticas públicas proposta como problemática específica, a reprodução e a sexualidade são centrais no ordenamento colonial, portanto, dizem respeito ao coletivo. Podemos conhecer as violências deste ordenamento ouvindo as narrativas de indígenas mulheres acerca da experiência histórica sobre os modos de

cuidar do corpo, e observando as estratégias construídas em cada contexto. Para Mohanty (2008b, p. 444):

las narrativas de experiencia histórica resultan cruciales para el pensamiento político, no porque presenten versiones no mediadas de la “verdad”, sino porque tienen la capacidad de desestabilizar verdades recibidas y ubicar el debate en las complejidades y contradicciones de la vida histórica.

As indígenas mulheres e mulheres negras oferecem narrativas fundamentais sobre o que o feminismo ocidental chama por direitos sexuais e reprodutivos, porque consideram o racismo estruturante da experiência de conceber, de gerar, de cuidar da vida e de morrer. Por mais que posições individuais surjam nos debates, bem como práticas divergentes dos acordos coletivos, é possível dizer que as indígenas mulheres, especialmente as lideranças, vêm construindo, sobretudo nos últimos anos, espaços de diálogos dentro e fora da comunidade indígena como estratégia de luta pela autonomia das indígenas mulheres enquanto coletivo indígena no encaminhamento de políticas sobre os cuidados do corpo indígena. Deste modo, percebo que indígenas mulheres vêm construindo uma prática política “*No por dentro e fora do corpo*”, nas palavras poéticas de Conceição Evaristo (2016), referida no início deste tópico.

Atualmente, as estratégias construídas pelas indígenas mulheres em suas redes de articulação na comunidade de pertencimento étnico e, para além dela, nas relações interétnicas, explicitam a complexidade da trama constituinte do problema da violência incidente sobre os povos indígenas.

Como explanado no capítulo anterior, a interlocução das lideranças do movimento de mulheres indígenas com a ONU Mulheres, em especial o “Grupo Temático de Gênero, Raça e Povo”, ampliou o debate público em torno da problemática da violência que recai sobre mulheres indígenas no âmbito da retórica de gênero dos feminismos ocidentais subjacentes a políticas de cooperação internacional. Compreendo estas alianças políticas como estratégia de luta da construção do espaço político de/por indígenas mulheres no sistema global de poder político.

No “XV Acampamento Terra Livre” de 2018, pude presenciar o anúncio do apoio das lideranças indígenas mulheres à campanha “UNA-SE pelo Fim da Violência contra as Mulheres”, uma ação da ONU desde 2008, e os seus discursos confluindo para a importância da campanha em torna pública o problema da violência contra indígenas, em diferentes contextos. De igual maneira, falaram sobre a luta de enfrentamento ao

processo de violações dos direitos dos povos indígenas como uma ação coletiva de todos os grupos indígenas. Para as lideranças, a violação de uma indígena mulher é a violação dos povos indígenas, uma vez que compreendem que são o próprio povo, e não parte do povo.

Esta interlocução tem se dado também no espaço de assembleias de indígenas mulheres. Durante a *Kuñangue Aty Guasu*, em Mato Grosso do Sul em 2019, a representante da ONU Mulheres participou da Assembleia, e em especial da oficina temática sobre as violências que sofrem as Kaiowá e Guarani, compondo a rede de apoiadores como são nomeados(as) atualmente, em contexto Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, as instituições e as pessoas favoráveis à luta das indígenas mulheres.

A construção desta rede de apoiadores(as) me fez perceber o apoio institucional internacional como uma maneira de manejar as pautas globais do feminismo liberal, conjugadas ao discurso multicultural da diversidade em contextos locais; por outro lado, chama atenção as estratégias políticas locais de usos desta rede e da linguagem de gênero do feminismo liberal, visando combater os problemas profundos de redistribuição material e de justiça subjacentes ao sistema colonialista.

Nesta contradição ideológica, indígenas mulheres em contextos locais de suas comunidades e associações, bem como no contexto do sistema-mundo, movimentam-se. Elas constroem o corpo como território de resistência, articulando os apoios e as categorias interpretativas diversas. Neste sentido, é possível dizer que fazem política negociando os termos do sistema colonial, por vezes fissurando seu tecido, mas não destroem em curto e médio tempo a maquinaria colonial. É factível dizer que sobrevivem no território de guerra fazendo a luta processual e cotidiana em favor da vida.

Pelo que me permite afirmar a documentação mobilizada nesta tese, o movimento de mulheres indígenas vem construindo suas expressões e atuações políticas, partindo dos diálogos nos territórios indígenas para o espaço público configurado pelo sistema de poder colonialista; também partem das articulações e enfrentamentos neste espaço para ações nas comunidades indígenas e no movimento indígena.

Este duplo movimento vem se dando no sistema desigual de poder entre lideranças indígenas mulheres e indígenas homens dentro do movimento indígena, mas também na imagética colonialista da representação indígena. Deste modo, entendo esta

atuação política como movimentos dialógicos de construção processual da autoridade de indígenas mulheres, mas também dialético, porque elaborados em oposição à colonialidade de gênero.

Encaminhando-me para o final desta tese, gostaria de abordar mais um aspecto do movimento de construção de resistência de indígenas mulheres, que se aos olhos coloniais ficou mais visível nos últimos anos, diz respeito à longa trajetória de luta dos povos indígenas não somente no Brasil.

Era final de tarde, após um dia intenso no ATL 2018. Aguardava o discurso de Sônia Guajajara, que entre uma entrevista e outra conversava com quem encontrava no caminho até o palco do ATL. Não subiu ao palco. Foi do chão, de perto de todas e todos que lhe aguardavam, munidos dos equipamentos de captação de som e imagem, que a liderança indígena mulher discursou sobre a ocupação dos espaços políticos por corpo e voz de indígenas mulheres.

Em fala marcada pela historicidade da trajetória de luta dos povos indígenas, retomando os enfrentamentos contemporâneos, e pela emoção de quem faz a resistência encarnada, Sônia Guajajara, destacada representante dos povos indígenas no cenário da política nacional, anunciou não a própria participação como vice-presidente ao lado de Guilherme Boulos na proposição eleitoral do PSOL à presidência da República do Brasil, mas os nomes de Joênia Wapichana e Telma Taurepang, como pré-candidatas indígenas mulheres à Câmara dos Deputados Federais e Senado, respectivamente.

Ali, do chão, acompanhadas, em sua maioria, por outras lideranças indígenas mulheres de diferentes povos e com trajetórias pessoais diversas, algumas também pré-candidatas ao poder legislativo, como pude perceber nos discursos ao longo do ATL, e observadas por um público de indígenas e de não indígenas, estas três indígenas mulheres adensaram a política de ocupação dos espaços.

Já se fazia noite quando Joênia Wapichana, à época advogada do Conselho Indígena de Roraima, e Telma Taurepang, secretária da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIRR), falaram dos motivos que as levaram a traçar caminhos para fazer a luta política pelos povos indígenas no Congresso Nacional. Do mesmo modo que Sônia Guajajara, apontaram a história de violência perpetrada pelo Estado brasileiro e sua política colonialista em relação aos povos indígenas. Em especial, abordaram a politicidade de indígenas mulheres na caminhada de resistência dos povos indígenas.

Naquele clima de *esperançar*, no sentido do verbo empregado por Paulo Freire, estas lideranças propuseram corporeidades tecidas com fios de insubmissão como representantes indígenas mulheres dos povos indígenas no Congresso Nacional.

Estas candidaturas atendiam à política “Por um parlamento cada vez mais indígena”, expressa em carta de chamamento dos povos indígenas da APIB, publicada em 31 de janeiro de 2017. Ao final do documento, a APIB defendeu:

Considerando que em 2018 todo o país estará voltado para as eleições a cargos de deputados estaduais e federais, senadores, governadores e presidente da República, o foco é que os nossos povos não atuem mais como meros coadjuvantes nesse processo de eleição. Por isso, conclamamos a todos os povos indígenas do Brasil para que a partir de agora, iniciem suas discussões no âmbito local e regional sobre a necessidade de lançarmos cada vez mais indígenas candidatos para a disputa nessas próximas eleições, guerreiras e guerreiros encorajados, dispostos a ocupar o parlamento nos estados e no Congresso Nacional (CARTA AOS POVOS INDÍGENAS ..., 2017).

Durante a ATL 2018 foi possível perceber o atendimento a este chamamento. E também em número do Tribunal Superior Eleitoral (TSE). O TSE informou que houve aumento no número de pedidos de candidaturas autodeclaradas em *cor/raça* indígenas ou descendentes entre os pleitos de 2014 e 2018 da ordem de 56,47%. Em 2018 foram registradas 133 candidaturas, em 2014 foram 85. É preciso frisar que não necessariamente todas as candidaturas autodeclaradas indígenas convergiam suas propostas e ações políticas para a política conduzida pela APIB; esta, por sua vez, reconhecia candidaturas indígenas aquelas engajadas com a defesa dos direitos constitucionais dos povos indígenas, e atuantes nas organizações que articula (CANDIDATOS INDÍGENAS ..., 2019).

O adensamento atual da participação de indígenas mulheres em processo eleitoral por meio das candidaturas de Sônia Guajajara, Joênia Wapichana e Telma Tuarepang, remonta ao processo histórico de participação dos povos indígenas na política partidária do Brasil, sobre o qual escreveram o jornal “Porantim” (1978-2020) focalizando as candidaturas e eleições indígenas, mais recentemente de mulheres indígenas; Ribeiro (2009) sobre as candidaturas dos Tenatehara; Mendes *et al.* (2017) sobre Iraci Cassiano Soares, a primeira prefeita indígena do Brasil, eleita em 1992; Roberto de Paula (2020) sobre as características dos 583 mandados indígenas para os poderes executivo e legislativo municipais, correspondente aos pleitos eleitorais do período de 1976 a 2016; Zoppi (2019) sobre as estratégias de candidaturas entre os

Huni Kuin. Em especial, refere à construção política do movimento indígena, percurso apontado nos capítulos 3 e 4 por meio da política de indígenas mulheres.

No processo eleitoral do Brasil em 2018, Joênia Wapichana, filiada à Rede Solidariiedade, foi eleita com 8.491 votos Deputada Federal, pelo Estado de Roraima. Conquanto, a não eleição ao senado de Telma Taurepang nem da chapa presidencial Guilherme Boulos e Sônia Guajajara, em conjunto estas candidaturas pautadas na defesa dos direitos constitucionais dos povos indígenas, compuseram o que Paulo Freire (1996, p. 45) chamou “pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço”.

A trajetória política de Joênia Wapichana é intrínseca à da organização dos povos indígenas, em especial, na advocacia do “Conselho Indígena de Roraima” (CIR) e na defesa pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Em suas entrevistas logo após a eleição reafirmou esta caminhada. À Agência Brasil disse: “Sou o resultado de sonhos e de investimentos de outras lideranças indígenas que planejaram a ver a nós, indígenas, conquistar diversos espaços. Do movimento indígena que luta para conquistar espaços” (RODRIGUES, 2018a).

A despeito disso, a grande imprensa assim reportou a eleição: “Joênia Wapichana (Rede) é eleita a primeira mulher indígena para o cargo na Câmara dos Deputados” (O Globo). Além deste fato histórico, ressalta-se que ela é a única representante indígena no Congresso Nacional, assim como no passado, precisamente em 1982, fora Mário Juruna, eleito Deputado Federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT-RJ) (JOÊNIA WAPICHANA ..., 2018).

A comparação acerca da representação destas eleições é inevitável. Enquanto Mário Juruna é recordado como o primeiro indígena eleito para a Câmara dos Deputados, Joênia Wapichana é apresentada como “a primeira mulher indígena a ocupar o cargo em quase 200 anos de existência da Câmara dos Deputados”, isso na imprensa apoiadora da luta indígena. Por si só, ambas representações chamam atenção, tanto para o processo de exclusão dos povos indígenas do espaço público quanto para a luta destes povos de ocupação dos espaços de poder (MARTINELLI, 2018).

A Deputada Federal Joênia Wapichana é formada em direito pela Universidade Federal de Roraima, cursou pós-graduação pela Universidade do Arizona, Estados Unidos da América. Sua atuação no Supremo Tribunal Federal na homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol marcou também a primeira vez em que uma

indígena mulher atuou como advogada naquele espaço de poder. Em 2019, foi agraciada com o Prêmio de Direitos Humanos da ONU.

Em entrevista ao órgão indigenista oficial, ao ser perguntada sobre o significado para os povos indígenas do duplo ineditismo de ser “mulher indígena” graduada em direito e eleita para a Câmara dos Deputados Federais, Joênia Wapichana disse:

Eu estou muito feliz por ter recebido bastante apoio das mulheres indígenas, das mulheres do movimento social. Os direitos das mulheres eu sempre coloquei nas minhas falas, que nós mulheres temos que estar unidas porque temos questões específicas, nós temos questões que só nós sabemos. A mulher tem aquela sensibilidade, a palavra da mulher é sagrada. Nós, mães, mulheres, quando tem alguma coisa para repartir na mesa, sabemos dividir muito bem pra todos que estão na mesa. Muitas vezes a gente deixa de comer para dar para um filho. Essa necessidade de repartir e compartilhar é que está faltando na política. As pessoas estão centradas em seu próprio umbigo. Por mais que eu seja indígena, eu vou trabalhar pro não indígena também porque eu sei as necessidades da população, eu sei que o Brasil não é só dos indígenas, é dos brancos, é dos negros, e é nessa coletividade que eu quero levar o meu trabalho, com seriedade, sensatez e sensibilidade de quem está vindo de uma classe que não é favorecida pelo poder econômico. Nós indígenas temos uma riqueza cultural e valores que talvez seja isso que esteja faltando no Congresso Nacional. Os valores indígenas, que tomam decisões em conjunto, choram junto, festejam junto e todos se preocupam com todos, não somente com seu bolso, não somente com a sua família (VILELA, 2018. Entrevistada: Joênia Wapichana).

Articulando o discurso em torno da defesa dos direitos das indígenas mulheres, dos povos indígenas e dos demais sujeitos não indígenas pobres, a liderança indígena ressaltou os valores de comunalidade, de reciprocidade e de palavra sagrada como território de agência de indígenas mulheres, sobretudo de indígenas mães, a favorecer uma atuação no Congresso Nacional atenta à complexidade das relações de poder no Brasil.

Aos olhos feministas coloniais, as mulheres indígenas são tidas como totalmente desvalidas. Sendo assim, a articulação discursiva da representante indígena em torno da maternidade poderia conotar a essencialização da mulher indígena. No entanto, entendo que se trata de uma estratégia de atuação em face dos processos políticos e a necessidade de construir um discurso parlamentar que, ao mesmo tempo, ataca os problemas de redistribuição material e de justiça, e coloca no espaço público as corporeidades indígenas.

Na I Marcha das Mulheres Indígenas defenderam que:

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (DOCUMENTO FINAL MARCHA, 2019).

Dando prosseguimento a esta compreensão, que de diversas formas vem constituindo a trajetória de indígenas mulheres e de seu próprio movimento social, as lideranças indígenas mulheres no ATL 2020 deram ensejo ao discurso das práticas de cuidado do território-corpo indígena como uma estratégia de resistência fundamental no tempo de guerra em que vivem os povos indígenas.

São várias as maneiras de indígenas mulheres cuidarem do território como corpo-sagrado. Ao longo da pesquisa, que se desdobra nesta tese, como disse mainha poeticamente, “andanças pra perto de lutas”, caminhei em espaços nos quais indígenas mulheres de diferentes povos estavam reunidas; em especial, nos territórios Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Não consigo exprimir em palavras a profundidade do cuidado com a vida das indígenas mulheres, tampouco consigo enumerar as formas destes modos de ser e de existir. Conquanto, escolho escrever, por fim, sobre escutar.

Antes da voz insurgente, que atualmente se apresenta também no Congresso Nacional por meio da representação de Joênia Wapichana, há a escuta em profundidade. Durante a *Kuñangue Aty Guasu* vivi as manhãs no espaço de preparação dos alimentos para serem servidos no almoço. Fui convidada a ir para este espaço por uma Guarani que estava sentada ao meu lado no espaço reservado às conversações ao microfone. Ela foi perguntada pela organização se podia ajudar na cozinha; ao responder sim, me estendeu a pergunta, a qual assenti. Às tardes, assisti sentada na última fileira da tenda as falas de indígenas, e de não indígenas convidados(as). Nestas situações, pude observar o modo de escutar como um meio potencializador da fala de indígenas mulheres.

Nos ATL 2018, 2019 e 2020¹¹, não foi diferente. As falas das lideranças reverberaram as escutas das caminhadas por entre diferentes e desiguais espaços de

11 O ATL 2020 foi realizado nas redes sociais digitais da APIB e das organizações indigenistas apoiadoras. Assim como nos anos anteriores, os encontros de lideranças indígenas do Brasil seriam realizados em Brasília – DF, mas o contexto de pandemia causada pela COVID-19, e a orientação da Organização Mundial de Saúde e de autoridades estaduais e distritais do Brasil de isolamento social, para evitar o contágio pelo *novo coronavírus* e o colapso da rede hospitalar de saúde pública e privada, exigiu o cancelamento do ATL, entre outros eventos sociais. Assim, a APIB construiu junto com parceiros(as) o ATL 2020 em plataformas digitais e virtuais como mais uma ação de resistência dos povos indígenas

poder. Como disse Sônia Guajajara, “Há 520 anos querem nos negar o direito de viver, mas nós não vamos permitir que isso aconteça. A cada novo ataque, novas estratégias de luta serão tomadas” (GUAJAJARA, 2020). Falam de trajetórias de lutas que a memória histórica nacional não quer lembrar. Escrevem a própria história em movimento.

Indígenas mulheres posicionam-se combativas à estrutura de dominação e de exploração. Suas críticas têm em consideração a visão complexa dos efeitos desta estrutura nos cotidianos indígenas e dos sujeitos pobres no Brasil. Por meio de estratégias diversas fissuram a situação de poder assimétrico engendrada desde longa data, com corporeidade trançadas com fios de insubmissão, fazem-se corpo enunciativo de suas próprias lutas no âmago colonialista.

Se tomar a palavra significa pegar para si a voz negada pela ordem de poder, portanto, um ato de insubordinação das sujeitas subalternizadas, as indígenas mulheres fazem um outro movimento de insubmissão. Elas escutam as sentenças da ordem de poder não para tomar a palavra, porque sabem que a ordem colonial lhe nega o direito de falar, mas para construir a “fala forte”, a “palavra sagrada”, para potencializar a palavra de indígenas mulheres em todos os espaços. São escutas de mãos dadas com as falas se fazendo política de resistência.

As indígenas mulheres escutam como forma de cuidar do território-corpo-sagrado. Neste sentido, a “Carta de indígenas mulheres povos Guarani, Kaiowá e Terena, Dourados, Mato Grosso do Sul” direcionada aos profissionais “que cuidam de nós e estão na linha de frente contra o Coronavírus em todas as Terras Indígenas no Brasil”, (CARTA DAS MULHERES INDÍGENAS ..., 2020) é emblemática da atuação de indígenas mulheres em todo o Brasil no cuidado da vida, apesar da “política da morte” (MBEMBE, 2018) na contemporaneidade. Leiamos a carta:

Vivemos tempos difíceis, daqueles que nunca imaginamos que viveríamos em nossos Tekoha! Lá fora o Coronavírus aterrissou sem pedir permissão devastando tudo o que encontra pela frente, em silêncio e em alta velocidade, então chegou em nossas Terras Indígenas. Em meio a esse caos, há uma orientação muito clara: ficar em casa, para o bem de si mesmo e dos outros. É uma questão de respeito, responsabilidade, cuidado e solidariedade. Um apelo a cada um de nós em favor da sociedade para evitar a transmissão do vírus e, assim, achatar a curva de contágio para que os hospitais não entrem em colapso. A verdade é que nem todas as pessoas podem cumprir essa orientação aqui em nossa aldeia.

frente ao projeto colonialista de extermínio dos povos indígenas, acentuado com a pandemia do COVID-19.

Existem aquelas que buscam alguma desculpa para sair por puro egoísmo e por não terem consciência da gravidade da situação, mas também existem todos vocês profissionais que cuidam de nós, de mil e uma maneiras possíveis, tantas que nem podemos imaginar. São os profissionais da saúde, da limpeza, motoristas, profissionais que estão atendendo nossa comunidade dia após dia sem saber o que acontecerá no dia de amanhã, mas com a certeza que tudo vai passar, porque vocês estão cuidando de nós.

E não importa se é de manhã, de tarde ou de noite, porque você não entende de horários, mas de pessoas, de ajuda e de entrega total. Porque você também tem família e, embora às vezes seja difícil deixá-los em casa para ir trabalhar – conscientes dos riscos envolvidos – mas lá está você, contribuindo para que tudo isso melhore e termine o mais rápido possível.

Obrigado por estar na linha de frente. Seu esforço e sua coragem são inestimáveis. Apesar do cansaço, do esgotamento físico e psicológico e da invasão de estresse que às vezes você experimenta, você continua a dar o seu melhor. E isso é digno de admiração. Você é um ótimo exemplo. Nosso exemplo, de toda a sociedade e comunidade indígena.

Essa carta é das Mulheres Indígenas de Dourados das etnias Guarani, Kaiowá e Terena, do estado do Mato Grosso do Sul para todos vocês, aos profissionais que cuidam de nós e estão na linha de frente contra o Coronavírus em todas as Terras Indígenas no Brasil: Atima pé'eme! Ainapo Yakoe! OBRIGADO!

Nhandejara tá pende rovasa! Que Deus os Abençoe!

Grupo de Mulheres Indígenas Arandu Kunha – Dourados, MS, 19 de Maio de 2020 (CARTA DAS MULHERES INDÍGENAS ..., 2020).

Escutando em profundidade, veem a complexidade, produzem reflexões incorporadas; ao mesmo tempo combatem a colonialidade de gênero; lutam para mudar a sentença colonial que não cessou de expressar toda sua crueza nas corporeidades indígenas; entrelaçam suas existências insubmissas; inscrevem corporeidades, continuam com a trajetória de resistência construída por Marinalvas, Xurites, Valmireides, Marias Amélias, Marias das Guias e tantas(os) mais indígenas ao longo do processo colonialista.

Indígenas mulheres, hoje representando os povos indígenas no Congresso Nacional, e desde anos anteriores liderando os movimentos sociais e as comunidades por seus direitos, acampadas com os seus às margens de estradas, sentindo fome, impedidas de tomar a água dos rios de suas histórias, defendem a vida indígena ante as armas e as armações coloniais; constroem resistência à violência que segue ceifando vidas indígenas; lutam como território-corpo indígena, cuidando da vida.

XIII – CONCLUSÃO

Considerando a longa história de luta dos povos indígenas no contexto colonialista, as indígenas mulheres inscrevem historicidades na política colonialista que lhes nega existência desde a intrusão colonial. Então, ao abordar as representações sobre as *índias*, indígenas e *mulheres indígenas*, nos diversos discursos analisados, é possível afirmar que a colonialidade de gênero marca com ardis ambivalentes a história das indígenas mulheres.

De modos distintos e contraditórios, os discursos compulsados, produzidos entre a segunda metade do século XX e XXI, interseccionam racialidade ao ideário de gênero ocidental moderno. Apesar de apresentarem-se dissociados entre si, porém insurgentes no campo colonialista, estes discursos operam em rede à política discursiva colonial de silenciamento das historicidades das sujeitas indígenas em seus termos.

A análise destes discursos e suas políticas de visibilidades e invisibilidades me permite afirmar a complexidade do projeto colonial moderno operado por meio de políticas de gênero e indigenistas. Por meio destes discursos, é possível apontar o ordenamento de gênero que colocou as *índias* como selvagens, lascivas e decaídas da história colonial, posiciona as *indígenas* como “outras”, vítimas do colonizador e às margens da história do presente. Entre uma imagem e a outra, a representação da *mulher índia/indígena* como mãe do povo do Brasil prevalece como símbolo do projeto colonial. Propriamente habitam nesta narratividade, os silêncios, os apagamentos e as representações de gênero sobre indígenas mulheres em relação à história da colonização do Brasil, sinais que reverberam ao longo da história das indígenas. Os mesmos ainda formam a ideologia colonialista caucada no padrão racial e de gênero, inaugurado com a invasão colonial, que violenta a trajetória histórica das indígenas.

Assim, a classificação racial e de gênero do padrão colonial, segue impondo às indígenas mulheres a representação de não humanas, não mulheres e não sujeitas da própria história. Inscrevem representações sobre as *índias*, *indígenas* e *mulheres indígenas* que coloniza a história das indígenas mulheres. Apagam os protagonismos, as historicidades e as existências das indígenas mulheres enquanto sujeitas etnicamente diferenciadas.

No contexto colonial dos séculos XX e XXI a política neoliberal intersecciona distintos fios em suas práticas de dominação e de exploração dos territórios e corpos como territórios. Ao revés desta política, articuladora de raça e gênero, nos territórios

que foram nomeados pelos colonizados como América para colonizar, os discursos de indígenas mulheres relacionam raça, gêneros e diferença colonial para resistir a violência de gênero.

As indígenas mulheres, sobretudo as mulheres posicionadas como lideranças, de obliteradas da representatividade indígena pelo modelo de representação política de gêneros enunciam-se como representantes da indianidade. Em especial, agiram no jogo discursivo colonial entre visibilidade e invisibilidade das mulheres indígenas no âmbito da imagem exemplar de mãe-guerreira. As indígenas mulheres assumem, aos olhos coloniais, a liderança vivenciada em suas comunidades de pertencimento étnico. Concomitantemente, denunciam as assimetrias nos diálogos políticos com indígenas homens, mulheres não indígenas e o Estado brasileiro.

Por meio das fontes históricas compulsadas é possível perceber que desde os anos 1970 indígenas mulheres atuam na geografia das políticas indígenas, indigenistas e de gênero, participando das mobilizações dos povos indígenas. A partir dos anos 1980 construíram associações e organizações nos próprios termos e atuaram em diferentes espaços das políticas públicas. Em 2019 realizam a “Primeira Marcha das Mulheres Indígenas” em Brasília, aderindo ao movimento social de mulheres indígenas que protagonizam.

A construção discursiva das indígenas mulheres, nas mobilizações dos povos indígenas no século XX e XXI, reposicionam as imagens sobre *as índias*, *as indígenas*, *as mulheres indígenas* no contexto colonialista como uma forma de fazer política. Trata-se da politicidade das indígenas mulheres na estrutura racial e de gênero dos colonialismos, possibilitadora da construção da sujeita etnopolítica “mulheres indígenas”.

Esta categoria política ao articular raça, etnicidade, gênero, colonialismo e resistência, de modo crítico do padrão colonial de representação das indígenas mulheres, alude às lutas dos povos indígenas, e a políticas das indígenas como uma prática processual, cotidiana e na qual parte de suas comunidades de pertencimento étnico e histórico.

A partir do final do século XX houve a criação de políticas públicas de gênero, raça e geração pelo Estado brasileiro. Aparentemente tratava-se de implementação pelo Estado das demandas dos movimentos sociais organizados. Contudo, o que percebo são políticas neoliberais de reconhecimento das identidades e das diferenças que não

promovem a justiça social. Entrecruzando esta prática colonialista, as indígenas mulheres construíram uma identidade política alicerçada na diferença colonial. Por meio da categoria “mulheres indígenas” assumem-se protagonistas das negociações das políticas para as mulheres indígenas do Estado colonialista do Brasil.

A pedagogicidade da trajetória reivindicatória, de longa data de indígenas mulheres, lastreou a atuação das lideranças indígenas mulheres na interface entre as demandas de seus povos e as políticas públicas. Em especial, algumas destas lideranças borraram as fronteiras entre as políticas indígenas e as políticas indigenistas elaborando, propondo e implementando políticas delas para os povos indígenas.

Na situação de violência de gênero indígenas mulheres elaboraram estratégias de resistências entre seus termos e as terminologias da política colonial de gênero. Com isso, atuaram e atuam para assegurar as vidas indígenas face a violência que não cessa de expressar sua crueza nos corpos das indígenas mulheres, e não menos que nos corpos dos indígenas homens. Sentindo, no e por dentro dos seus corpos, o ordenamento colonialista que os toma como colônia de exploração e de dominação, dilacerando-os, expondo-os e tornando-os marcos de colonização, as corporeidades indígenas enfrentam, com linguagens de resistências, a longa história de violações de suas existências.

Ao elaborar voz e imagem própria no espaço público por meio do sintagma “Mulheres Indígenas” narram sua história. Uma historicidade que diz respeito tanto as estratégias de reconhecimento das indígenas mulheres como sujeitas etnopolíticas quanto as denúncias das atrocidades colonialistas contra os modos de viver e de ser indígenas mulheres.

A tenacidade das agências das indígenas mulheres inscreve histórias de corporeidades de luta de resistências na situação de gênero colonial. Concluo que esta forma de inscrição é disruptiva dos ditames de submissão e de inferioridade com os quais a colonialidade de gênero impõe representações para as indígenas mulheres.

Atuando dentro da trama formadora da colonialidade de gênero, indígenas mulheres construíram suas tessituras como formas de viver as mulheridades indígenas. Deste modo, enfrentam a complexidade da violência perpetrada pelo Estado, que em termos constitucionais e republicanos tem o dever de assegurar os direitos dos povos indígenas, traçando interlocução crítica nos espaços públicos em nome dos grupos étnicos indígenas.

Enquanto os colonialismos permanecerem marcando, com suas diversas armas os corpos-territórios indígenas, as indígenas mulheres seguem traçando de modo processual e cotidiano historicidades resistentes, cuidando das existências indígenas. Assim, concluo que indígenas mulheres atravessaram a política estrutural de subtração das vidas indígenas com lutas de resistências.

XIV – REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS

ATA da Reunião do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher – CNDM. **Brasília**, DF, 03 e 04 de nov. de 2003. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/arquivo/assuntos/conselho/Ata%20Reuniao%20CNDM%203%20nov%202003.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2019.

Autos nº 0001200-27.2012.4.03.6006 - **Ministério Público Federal**. Disponível em: <http://web.trf3.jus.br/noticias/Noticias/Imprensa/Visualizar/927>. Acesso em: 07 dez. 2020.

BRASIL. Decreto nº 7. 747, de 5 de junho de 2012. “Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 6 jun. 2012. p. 9-11.

BRASIL. Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012. “Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio – FUNAI”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 jul. 2012.

BRASIL. Decreto nº 9.010, de 23 de março de 2017. “Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, remaneja cargos em comissão, substitui cargos em comissão do Grupo Direção e Assessoramento Superiores – DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo – FCPE e revoga o Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 mar. 2017.

BRASIL. Decreto Presidencial nº 7. 957/13, de 12 de março de 2013. “Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto nº 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 mar. 2013. p. 9-10.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Portaria nº 1.733, de 27 de dezembro de 2012. “Aprova o Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio e revoga a Portaria nº 542, de 21 de dezembro de 1993”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 28 dez. 2012. p. 82-96.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Portaria nº 26/PRES, de 17 de janeiro de 2007. “Cria a Coordenação das Mulheres Indígenas vinculada à Presidência da Fundação Nacional do Índio”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 22 jan. 2007. p. 18.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Portaria nº 666/PRES, de 17 de julho de 2017. “Aprova o Regimento Interno da Fundação Nacional do Índio e revoga a Portaria nº 1.733, de 27 de dezembro 2012”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 jul. 2017. p. 31-47.

BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. “Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 6 dez. 1967 e retificado em 12 dez. 1967. p. 12. 223; p. 12. 447.

BRASIL. Lei nº 11.645, de março de 2008. “Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm.

Brasil. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. “Anais da I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres”. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2004. 164 p. (Série Documentos)

Brasil. Presidência da República. Secretaria de Políticas para as Mulheres. **Plano Nacional de Políticas para as Mulheres**. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2013. 114 p. Disponível em: https://oig.cepal.org/sites/default/files/brasil_2013_pnpm.pdf. Acesso em 17 jul. 2020.

BRASIL. “Relatório Figueiredo, 1968”. Brasília. p. 4.911-4.978. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/docs-1/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2020.

BRASIL. Certidão. Registro do Estatuto da sociedade civil sem fins lucrativo denominada Associação das Mulheres Indígenas Ticuna – AMIT e Ata de Fundação. Estado do Amazonas. Poder Judiciário. Cartório de Registro de Títulos e Documentos e Registro Civil de Pessoas Jurídicas. Comarca de Benjamin Constant. Benjamin Constant, AM, 03 de out. 2000. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/TCD00163.pdf>. Acesso em 4 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Prestação de Contas Ordinárias Anual. Relatório de Gestão do Exercício 2009”. Brasília – DF. 31 mar. 2010. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Prestação de Contas Ordinárias Anual. Relatório de Gestão do Exercício 2010”. Brasília – DF. mar. 2011. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Prestação de Contas Ordinárias Anual. Relatório de Gestão do Exercício 2011”. Brasília – DF. mar. 2012. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-naual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI.” Prestação de Contas Ordinárias Anual. Relatório de Gestão do Exercício 2012”. Brasília – DF. mar. 2013. Disponível

em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Relatório Anual de Gestão do Exercício 2018”. Brasília – DF. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI.” Relatório de Gestão – Exercício 2008”. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Relatório de Gestão do Exercício 2013”. Brasília – DF. mar. 2014. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Relatório de Gestão do Exercício 2014”. Brasília – DF. abr. 2015. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Relatório de Gestão do Exercício 2015”. Brasília – DF. mar. 2016. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-naual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Relatório de Gestão do Exercício 2016”. Brasília – DF. mar. 2017. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. “Relatório de Gestão do Exercício 2017. Brasília – DF. 2018”. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/relatorio-anual-de-gestao>. Acesso em: 02 jul. 2020.

Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres – SPM. “Anais da 3ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres: autonomia e igualdade para as mulheres”. Brasília: Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres, 2011. 130 p.

JORNAIS E REVISTAS

Mulherio

*O jornal Mulherio foi consultado no período entre 2017 e 2019 na Biblioteca Ana Maria Poppovic - Fundação Carlos Chagas. Disponível em: <https://www.fcc.org.br/conteudos especiais/mulherio/>

COELHO, Laurimar. A luta pela sobrevivência. **Mulherio**, São Paulo, ano 8, n. 29, mai./jun. 1987. Registro, p. 16.

ÍNDIOS. Nexó: Feminismo, Informação e Cultura, **Mulherio**, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 6, 14 jun. 1988.

OS HOMENS-DOCTORES e o nascimento de um Matipu. **Mulherio**, São Paulo, ano 3, n. 13, mai./jun. 1986. Cozinha, p. 21.

OS ÍNDIOS contam sua história. **Mulherio**, São Paulo, ano 6, n. 25, p. 18, mar./agos. 1986.

POLÍTICA é assunto de mulher? **Mulherio**. São Paulo, ano 1, nº 3, set./out. 1981. Capa.

POTIGUARA, Eliane. Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte – Os problemas dos índios, por eles mesmo. **Mulherio**, São Paulo, ano 6, n. 26, p. 16-17, set./nov. 1986.

TELLES, Norma. A índia e o olho do branco. **Mulherio**, São Paulo, ano 7, n. 27, dezembro 1987. Ensino, p. 6.

ÍNDIAS e pílulas. **Mulherio**, São Paulo, ano 7, n. 28, mar./abr. 1987. Arquivo da Imprensa, p. 21.

RESPEITANDO as diferenças. **Mulherio**, São Paulo, ano 6, n. 26, set./nov. 1986. De dentro para fora, p. 2.

Jornal Fêmea

*O Jornal Fêmea foi consultado no ano de 2019 no acervo digital do Centro Feminista de Estudo e Assessoria. Disponível em: <http://www.cfemea.org.br/index.php/colecao-femea-e-publicacoes/colecao-femea/4595-colecao-femea>

ACONTECE. . **Fêmea**, Brasília, ano 2, n. 10, p. 8, novembro 1993b.

ACONTECEU. **Fêmea**, Brasília, ano 2, n. 9, p. 8, outubro 1993a.

CRIMINALIZAÇÃO dos Movimentos Sociais: obstáculos para efetivação de direitos. **Fêmea**, Brasília, ano 10, n. 160, p. 6-7, abr./mai./jun. 2009. Editorial.

FAUSTINO, Cristiane. Combate ao racismo ambiental: uma luta justa por justiça ambiental. **Fêmea**, Brasília, ano 15, n. 172, p. 9, jan./jun. 2012.

FÊMEA, Brasília, ano 9, n. 107, dezembro 2001. Editorial, p. 2.

KAINGANG, Azelene. Povos Indígenas e a 3ª Conferência contra o Racismo. **Fêmea**, Brasília, ano 9, n. 104, p. 8, setembro 2001.

MULHERES BRASILEIRAS se preparam para Beijing: Mulher indígena. **Fêmea**, Brasília, ano 3, n. 24, p. 10, fevereiro 1995.

O ENFRENTAMENTO da violência contra a mulher e Plano Nacional de Políticas Públicas para as mulheres. **Fêmea**, Brasília, ano 13, n. 140, p. 6-7, janeiro 2005.

SEMINÁRIO EXIGE direitos. **Fêmea**, Brasília, ano 3, n. 14, p. 4, abril 1994.

TERCEIRA Conferência Mundial contra o Racismo. **Fêmea**, Brasília, ano 9, n. 104, setembro 2001. Capa.

UM MUNDO mais juntos e fraterno para as mulheres indígenas: As 13 diretrizes da mulher indígena. **Fêmea**, Brasília, ano 14, n. 168, p. 11, jan./fev./mar. 2011.

Folha de S. Paulo

DIMENSTEIN, Gilberto. As meninas índias são terríveis. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 17 fev. 1992. Disponível em: [Notícias - Pueblos Indígenas en Brasil \(socioambiental.org\)](http://www.socioambiental.org). Acesso em 14 de jun. 2018.

MAIOSONNAVE, Fabiano. Líder indígena é assassinada após participar de protesto no STF. **Folha de S. Paulo (Digital)**. São Paulo, SP. 06 de novembro de 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/11/1544071-lider-indigena-e-assassinada-apos-participar-de-protesto-no-stf.shtml>. Acesso em: 14 jun. 2018.

RIBEIRO, Maria Fernanda. Vítimas de violência doméstica, mulheres indígenas tropeçam em distância e idioma para denunciar. **Folha de S. Paulo**. 04 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/03/vitimas-de-violencia-domestica-mulheres-indigenas-tropecam-em-distancia-e-idioma-para-denunciar.shtml>. Acesso em: 4 jul. 2020.

Porantim

*O Jornal Porantim foi consultado entre os anos de 2017 e 2020. A digitalização do impresso encontra-se em Armazém Memória - Centro de Referência Virtual Indígena: Hemeroteca Indígena, e Conselho Indigenista Missionário – página na rede mundial de computadores. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381> e em [Jornal Porantim | Cimi](#)

A LUTA das mulheres indígenas por terra e autodeterminação. **Porantim**, Manuas, ano 3, n. 21, ago. 1980. p. 4.

A MAIOR das dívidas. **Porantim**, Brasília, ano 26, n. 272, jan./fev., 2005. Capa.

A VIDA dos Suruí em Rondônia e a luta contra os invasores. **Porantim**, Brasília, ano 7, n. 75, maio 1985. Capa.

AMARANTE, Elizabeth. O exemplo das mulheres. **Porantim**, Brasília, ano 27, n. 169, p. 11, out. 1994.

AMERICANOS esterilizam mulheres indígenas. **Porantim**, Manaus, ano 4, n. 36. p. 3, jan./fev. 1982.

AS GUERREIRAS DA AMAZÔNIA. **Porantim**, Brasília, ano 40, n. 410, nov. 2018. Capa.

ASSEMBLEIA INDÍGENA. **Porantim**, Manaus, ano 3, n. 28, abr. 1981. p. 4. Foto: Christian Loretz.

BELO MONTE, não!. **Porantim**, Brasília, ano 33, n. 335, maio 2011. Capa.

BONILHA, Patrícia. "A gente conhece onde a gente pertence". Entrevistada: Cacica Damiana. **Porantim**, Brasília, ano 36, n. 375, p. 4-5, nov. 2015.

BONILHA, Patrícia. "Vamos continuar guerreando". Entrevistado: Leusa Munduruku. **Porantim**, Brasília, ano 38, n. 390, p. 6-7, nov. 2016b.

BONILHA, Patrícia. O movimento do espírito. Entrevistado: Eunice Antunes, Kerexu Yxapyry. **Porantim**, Brasília, ano 37, n. 385, p. 4-5, 6 maio 2016a.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. FEN'NO, uma guerreira. **Porantim**, Brasília, ano 26, n. 363, jan./fev. 2014. Homenagem., p. 15.

CAMINHAR com os próprios pés. **Porantim**, Brasília, ano 13, n. 128, p. 6, 9 maio 1990.

CASO Tikuna. Justiça condena autores do genocídio. **Porantim**, Brasília, ano 23, n. 236, jun. 2001. Capa.

CENSO 2000 aponta crescimento da população indígena no Brasil. **Porantim**, Brasília, ano 28, n. 246, jun./jul. 2002. Capa.

É PROIBIDO nascer. **Porantim**, Brasília, ano 5, n. 43, set. 1982. p. 3.

Encontro Nacional dos Povos Indígenas. **Porantim**, Brasília, ano 6, n. 63, maio 1984. Capa.

ESTÃO matando os Parakanã: Quem? **Porantim**, Manaus, ano 2, n. 9, julho 1979. Capa.

GUARANI do Mato Grosso do Sul. **Porantim**, Brasília, ano 33, n. 328, set. 2010. Capa.

GUERREIRAS nativas na luta pelos direitos indígenas. **Porantim**, Brasília, ano 39, n. 404, 7 abr. 2018. Editorial, p. 2.

HOMENAGEM à grande guerreira. **Porantim**, Brasília, ano 27, n. 176, jul. 1995. Homenagem, p. 16.

I Encontro de Mulheres Indígena em Mato Grosso. **Porantim**, Brasília, ano 24, n. 250, p. 13, nov. 2002.

I MARCHA das Mulheres Indígenas. **Porantim**, Brasília, ano 40, n. 417, jun./jul. 2019. Capa.

IDENTIDADE do Índio. **Porantim**, Manuas, ano 3, n. 26, jan./fev. 1981. p. 11.

ÍNDIOS DERRUBAM coronéis. **Porantim**, Brasília, ano 6, n. 54, ago. 1983. p. 3.

JOÊNIA Wapichana: A primeira mulher indígena chegou à Câmara Federal. **Porantim**, Brasília, ano 39, n. 408, set. 2018. Capa.

JUSTIÇA, ainda que tardia! **Porantim**, n. 123, ano 12, dez. 1989. p. 4. Memória.

LACERDA, Rosane. Adeus, grande guerreira Xukuru-Kariri. **Porantim**, Brasília, ano 27, n. 290, nov. 1996. Homenagem, p. 10.

Lideranças da BA, ES e MG realizam 1º encontro. Mulheres Indígenas. **Porantim**, Brasília, ano 20, n. 210, p. 4, nov. 1998.

MÃE, se preciso for, guerreira. **Porantim**, Brasília, ano 11, n. 108, p. 10, maio 1988.

MÃO branca esteriliza índia Kayabaí. **Porantim**, Brasília, ano 5, n. 42, ago. 1982.

MULHER TERENA quer luta para impedir extinção dos Kadiweu. **Porantim**, Manuas, ano 3, n. 21, ago. 1980. p. 4

MULHERES AMPLIAM e organizam sua luta no Amazonas. **Porantim**, Brasília, ano 10, n. 104, p. 5, dez. 1987.

MULHERES ÍNDIAS SE reúnem em Manaus. **Porantim**, Brasília, ano 7, n. 123, p. 11, dez. 1989.

MULHERES INDÍGENAS. Contra a desigualdade de gênero e o imperialismo. **Porantim**, Brasília, ano 30, n. 304, p. 10, abr. 2008.

NÃO a Hararaô. **Porantim**, Brasília, ano 11, n. 116, mar. 1989. Capa.

NÃO À HIDRELÉTRICA de Kararaô. **Porantim**, Brasília, ano 11, n. 116, mar. 1989. p. 3.

NOSSO CORAÇÃO está chorando. **Porantim**, Brasília, ano 6, nº 59/60, jan./fev., 1984. p. 5.

O PROBLEMA dos desaldeado. **Porantim**, Brasília-DF, ano 11, n. 108, maio 1986. p. 11. Capa.

OPINIÃO. **Porantim**, Brasília, ano 24, n. 250, p. 2, nov. 2002.

ORAI POR NÓS, Marçal Tupã'y. **Porantim**, Brasília-DF, ano 10, n. 103, nov. 1987. p. 14.

OSSAMI, Marlene. Fotografia. Encontro em Brasília: a força dos povos índios. **Porantim**, Brasília, ano 6, n. 63, maio 1984. p. 8.

PAJÉ PAIÔ, do povo Zoró, e Izabel Maxakali falecem após quase 100 anos de vida e luta. **Porantim**, Brasília, ano 27, n.290. p. 15, jan./fev. 2006. Homenagem.

PORANTIM, nº 128, ano 13, maio de 1990, p. 6. (I SEMINÁRIO DA MULHER INDÍGENA e Caminhar ...)

PREZIA, Benedito. Jivahãá, uma guerreira Guaikuru. **Porantim**, Brasília, ano 33, n. 337, ago. 2011. Resistência Histórica, p. 16.

PREZIA, Benedito. Maninha Xukuru-Kariri, grande guerreira. **Porantim**, Brasília, ano 37, n. 384, abr. 2016. Resistência Histórica, p. 16.

RECONSTRUINDO o sonho com uma luta. **Porantim**, Brasília, ano 27, n. 177, 10 ago. 1995. Mulheres Indígenas, p. 7.

SCHILLACI, Manuela. “A gente tem aquela fé que sai da terra e dos espíritos da mata”. Entrevistado: Cacique Hilda Pankararu. **Porantim**, Brasília, ano 35, n. 349, p. 14-15, 5 out. 2012.

SINAIS de esperança. **Porantim**, Brasília, ano 26, n. 279, out. 2005. Capa.

TRABALHADOR e índio, tema de debate no Rio. **Porantim**, Brasília, ano 11, n. 109, jun. 1988. p. 15.

WAPICHANA, Mayra. Um recado da Amazônia para o mundo: “mulheres indígenas preservam a Mãe Natureza”. **Porantim**, Brasília, ano 40, n. 410. p. 8-10, nov. 2018. Mulheres e Resistência.

Jornal Mensageiro

*O Jornal Mensageiro foi consultado entre os anos de 2017 e 2020. A digitalização do impresso encontra-se em Armazém Memória - Centro de Referência Virtual Indígena: Hemeroteca Indígena, e Conselho Indigenista Missionário – página na rede mundial de computadores. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381> e em [Jornal Porantim | Cimi](#)

1993 O futuro em nossas mãos. **Mensageiro**, Belém, n. 80, mar./abr. 1993. Capa.

1º ENCONTRO DE Mulheres Índias do Amazonas e Roraima, Manaus, 17 a 19 de novembro de 1989. **Mensageiro**, Belém, n. 63, abr./maio/jun. 1990. p. 107-110.

A “NOVA FUNAI”. **Mensageiro**, Belém, n. 37, maio/jun. 1986. p. 4-7.

A MULHER Ameríndia na história, na cultura, na organização e no mundo moderno. **Mensageiro**, Belém, n. 63, abr./ maio/jun. 1990. Capa.

A PALAVRA das mulheres índias. **Mensageiro**, Belém, n. 20, p. 10, 1983.

AS MULHERES índias nas grandes cidade. Entrevistada: Marta Guarani. **Mensagem**, Belém, n. 63, abr./ maio/jun. 1990. p. 111-114.

AS MULHERES também fazem Assembleia!. **Mensagem**, Belém, n. 3, p. 15-16, 1 fev. 1980.

ASSEMBLEIA INDÍGENA ENTRE ... **Mensagem**. Belém, n. 18, jan./fev.1983. p. 3. CAPA. **Mensagem**. Belém, ano 2, n. 3, fev. 1980.

DIAS, Artur ; BONIN, Iara; VALENTE, Domingos. Movimento Indígena, Mulher e Gênero. **Mensagem**, Belém, n. 130, p. 11-18, set./out. 2001.

ÍNDIOS lutam contra descentralização da FUNAI. **Mensagem**, Belém, n. 37, mai./jun. 1986. Capa.

NÓS, ÍNDIOS ... **Mensagem**. Belém, n. 5, ago. 1980. p. 1.

OPINIÕES INDÍGENAS. **Mensagem**, Belém, n. 37, p. 5, mai./jun. 1986.

OS POVOS indígenas frente ao Brasil e ao mundo no Encontro com o Papa João Paulo II. **Mensagem**. Belém, n. 5, ago. 1980. Capa.

PRIMEIRO Encontro Nacional de Mulheres Indígenas. **Mensagem**, Belém, n. 94, p. 26, set./out. 1995.

REPORTAGEM DO TUCHAUA ... 1980, p. 3. Grifo no original) **Mensagem**. Belém, n. 5, ago. 1980.

SER mulher indígena é ter compromisso com a vida. **Mensagem**, Belém, n. 130, set./out. 2011. Capa.

UNIÃO para resistir. **Mensagem**, Belém, n. 18, p. 3, mar. 1983.

Jornal do Grumin

*O Jornal do Grumin foi consultado entre os anos de 2018 e 2020. A digitalização do impresso encontra-se em Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro. Disponível em: <http://www.cpvsp.org.br/periodicos.php>

ENCONTRO INTERNACIONAL em Altamira. **Jornal do Grumin**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, jul. 1989, s.p. Capa.

ENCONTRO POTIGUARA de Luta e Resistência. **Jornal do Grumin**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, jul. 1989, s.p.

I ENCONTRO Mulher-Educação. **Jornal do Grumin**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, jul. 1989, s.p.

Jornal do Grumin. Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, jul. 1989. s.p.

Jornal do Grumin. Rio de Janeiro, ano 3, n. 4, abr./maio 1991. 8 p.

Jornal do Grumin. Rio de Janeiro, ano 5, n. 7, 7 p., jul. 1995.

LUTA DOS ÍNDIOS deve ter a participação da mulher. **Jornal do Grumin**. Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, fev. 1989. 2 p.

MULHER indígena na luta por direito à saúde e educação. **Jornal do Grumin**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 4, abr./maio 1991. p. 7.

Jornal “Luta Indígena”

*O jornal Luta Indígena foi consultado entre os anos de 2018 e 2020. A digitalização do impresso encontra-se no Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro. Disponível em: <http://www.cpvsp.org.br/periodicos.php>

Luta Indígena. Informativo dos índios e dos missionários do sul do Brasil. Chefes e representantes indígenas. n. 3, jun. 1977.

Relatório Violência contra os Povos Indígenas

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2018”. Disponível em: <https://CIMI.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2017”. Disponível em: https://CIMI.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2016”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2016-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2015”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2015-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2014”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2014-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2013”. Disponível em:

https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2013-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2012”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2012-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2011”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2011-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2010”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2010-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2009”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2009-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2008”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2008-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2006-2007”. Disponível em: https://CIMI.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2006-2007-CIMI.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2003-2005”. Disponível em: https://CIMI.org.br/wp-content/uploads/2020/02/relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2003-2005-CIMI-completo.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

Fontes históricas diversas

“SÔNIA GUAJAJARA”: “A gente enfrenta o preconceito duas vezes, por ser indígena e por ser mulher”. Entrevista: Sônia Guajajara. Instituto Socioambiental – ISA. 20 abr. 2016. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/sonia-guajajara-a-gente-enfrenta-o-preconceito-duas-vezes-por-ser-indigena-e-por-ser-mulher>. Acesso em: 12 jul. 2020.

“1ª Oficina de Formação e Informação de Mulheres Indígenas” – Espaço de Diálogo, 2014, sem paginação. FUNAI/SPM.

A VIOLÊNCIA contra a mulher indígena brasileira e a Lei Maria da Penha. Canal *Youtube* TV BrasilGov. Programa Brasil em Pauta. 24 ago. 2011. Entrevista com Leila Bezerra por Helen Bernardes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=itd7dv9ojIM>. Acesso em: 4 jul. 2020.

ANGELO, Francisca Novantino Pinto de. Currículo: “Francisca Novantino Pinto de Angelo. [200-?]”. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/cur_fra.pdf. Acesso em: 10 abr. 2020.

ARTICULACIÓN Feministas Marcosur – AFM. Mapeamento preliminar das Organizações das Mulheres Indígenas no Brasil. **Diálogos Interculturais**. Brasília. 2011. Disponível em: <http://www.muieresdelsur-afm.cotidianomujer.org.uy/joomdocs/mapeobrasil.pdf>. Acesso em 27 jan. 2020.)

CANDIDATOS indígenas aumentam participação em eleições nacionais. **Tribunal Superior Eleitoral**. Comunicação. 19 abr. 2019. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2019/Abril/candidatos-indigenas-aumentam-participacao-em-eleicoes-nacionais>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CARDOSO, Bia. “Mulheres indígenas e as formas modernas de violência contra a mulher”. *Blogueiras Feministas*. 19 abr. 2016. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2016/04/19/mulheres-indigenas-e-as-formas-modernas-de-violencia-contr-a-mulher/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CARTA aos povos indígenas do Brasil: Por um parlamento cada vez mais indígena. APIB. 31 jan. 2017. Disponível em: <http://apib.info/2017/01/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

Carta da Terra. “Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento”. Declaração da Aldeia Kari-Oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas. 30 de maio de 1992. Rio de Janeiro, RJ. 24 p. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/G4D00009.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2020.

CARTA das mulheres indígenas de Dourados das povos Guarani, Kaiowá e Terena, do estado do Mato Grosso do Sul para profissionais de saúde que estão na linha de frente no combate à COVID-19. Grupo de Mulheres Indígenas Arandu Kunha – Dourados, MS, 19 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/indykaiowa/posts/10158361604802710>. Acesso em: 19 maio 2020.

Carta das mulheres reunidas na 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas. Brasília, 24 de abril de 2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/procuradoria/pesquisa/carta-das-mulheres-reunidas-na-1o-conferencia-livre-de-saude-das-mulheres-indigenas>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CARTILHA orienta indígenas de Mato Grosso do Sul sobre violência doméstica. Agência Conselho Nacional de Justiça de Notícias. 20 out. 2016. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cartilha-orienta-indigenas-de-mato-grosso-do-sul-sobre-violencia-domestica/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CAVALLI, Guilherme; MIOTTO, Tiago. “Nós já estamos morrendo através do marco temporal”. CIMI. 10 ago. 2017. Disponível em: <https://CIMI.org.br/2017/08/nos-ja-estamos-morrendo-atraves-do-marco-temporal/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CHAMADA marcha das mulheres indígenas. Canal *Youtube* APIB. 29 jul. 2019. Duração: 31 seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JNg80Hr2qjI>. Acesso em: 06 jun. 2020.

CONSELHO Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI. *Blog*. 2011. Disponível em: <http://conamibrasil.blogspot.com/>. Acesso em: 12 jul. 2020.

DE PAULA, Isabel. “Esterilização de índias pode exterminar aldeia”. *O Globo*. 30 ago. 1998. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/30797_20150520_175805.pdf. Acesso em: 4 jul. 2020.

DOCUMENTO FINAL da Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”. Brasília, DF, 14 ago. 2019. Disponível em: <https://CIMI.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 3 jul. 2020.

ENCONTRO DAS MULHERES Indígenas. “Documento do encontro das mulheres indígenas”. 18 abr. 2001. Acervo de notícias ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/encontro-das-mulheres-indigenas>. Acesso em: 03 jul. 2020.

ESTATÍSTICAS ELEITORAIS. Justiça Eleitoral. Eleições 2014 a 2018. Disponível em: <http://www.justicaeleitoral.jus.br/eleicoes/estatisticas/sistema-1-2014-2018.html>. Acesso em: 4 jul. 2020.

Foto de disputa de terras na Amazônia recebe prêmio internacional. *BBC News Brasil*. 13 fev. 2009. Fotógrafo: Luiz Vasconcelos. Publicação original *Jornal A Crítica*, 10 de março de 2008. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/02/090213_worldpressml.shtml. Acesso em: 14 jun. 2018.

Funai comemora empoderamento das mulheres indígenas e inovação com coordenação específica de gênero. Notícias Funai. Ascom/Funai. 08 mar. 2018. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4779-funai-comemora-empoderamento-das-mulheres-indigenas-e-inovacao-com-coordenacao-especifica-de-genero?limitstart=0#>. Acesso em: 2 jul. de 2020.

FUNAI. “Assuntos de Gênero e Geracionais”. 4 p. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/assuntos-de-genero-e-geracionais?start=3>. Acesso em: 03 jul. 2020.

FUNAI/COGER. **Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a Proteção e Promoção dos seus Direitos**: 17 a 19 - novembro - 2010 - Cuiabá - MT. Brasília: FUNAI, 2010. 52 p. Disponível em:

<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto78/FO-CX-78-4761-2014.PDF>. Acesso em: 03 jul. 2020.

GRUMIN. “Relatório de atividades do GRUMIN/ Informativo circular nº 3”. Rio de Janeiro, 15 out. 1993. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/POD00046.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2020.

GUAJAJARA, Sônia. “Acampamento Terra Livre On-line”. 30 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/apiboficial/videos/262516214878675>. Acesso em: 30 abr. 2020. 24 min. 03 seg. a 20 seg.

HAMDAN, Ana Amélia. “Pesquisa revela uma década de violência contra mulheres indígenas em São Miguel da Cachoeira”. Amazônia Real. 08 mar. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/pesquisa-revela-uma-decada-de-violencia-contras-mulheres-indigenas-em-sao-gabriel-da-cachoeira/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

I Seminário da Mulher Indígena. 14 a 16 de maio de 1990. Universidade de Brasília. Brasília, DF. Acervo Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-i-seminario-da-mulher-indigena>. Acesso em: 02 jul. 2020.

INDÍGENAS participaram da 3ª Conferência nacional de políticas para as mulheres. FUNAI, 16 dez. 2011. Disponível em: <http://funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2029-indigenas-participaram-da-3-conferencia-nacional-de-politicas-para-as-mulheres>. Acesso em: 12 jul. 2020.

INÍCIO DO CONAMI. CONAMI Blog. Postagem em 7 jan. 2011. Disponível em: <http://conamibrasil.blogspot.com/2011/01/inicio-do-conami.html>. Acesso em: 12 jul. 2020.

JOÊNIA WAPICHANA (Rede) é eleita a primeira mulher indígena para cargo na Câmara dos Deputados. O Globo. 07 out. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/joenia-wapichana-rede-eleita-primeira-mulher-indigena-para-cargo-na-camara-dos-deputados-23138497>. Acesso em: 4 jul. 2020.

KAINGANG, Rosane.; MOREIRA, Erika Macedo. “Constituição e resistência do movimento indígena frente às práticas autoritárias do Estado brasileiro”. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 19-34, 31 out. 2016.

Kuña Reko: Mulheres Kaiowá e Guarani. Documentário. Duração: 17 min. Direção e roteiro Ruy Sposati, Célia Maria Foster Silvestre e Lauriene Seraguza. Programa de Extensão “Ojapo tape oguata hína: se faz caminho ao andar”, coordenadora Célia Maria Foster Silvestre. UEMS/UFGD. PROEXT/MEC/2015. Canal Kuña Reko. 18 jun. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kgADW4o3o-c>. Acesso em: 4 jul. 2020.

KUNANGUE GUARANI HÁ KAIOWÁ ATY GUASU IRUNDYHA. “Documento Final IV Kuñangue Aty Guasu – Grande assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani”.

06 abr. 2013. Tekohá Sombreiro, Sete Quedas – MS. Disponível em: <https://CIMI.org.br/2013/04/34598/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

LISTA de organizações indígenas. Instituto Socioambiental. 21 fev. 2018 [Última atualização]. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Lista_de_organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%A7oes. Acesso em: 12 jul. 2020.

MARTINELLI, Andréa. Joênia Wapichana, 1ª deputada indígena: “Quem sabe a gente não melhora aquele congresso?” Huffpost. 23 out. 2018. Atualizado em 31 jan. 2019. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2018/10/17/joenia-wapichana-1a-deputada-indigena-quem-sabe-a-gente-nao-melhora-aquele-congresso_a_23564297/. Acesso em: 4 jul. 2020.

MULHERES INDÍGENAS DO RN discutem sobre os diversos tipos de violência contra a mulher. Funai. Notícias. 17 set. 2019. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5647-mulheres-indigenas-do-rn-discutem-sobre-os-diversos-tipos-de-violencia-contr-a-mulher>. Acesso em: 25 maio 2020.

MULHERES INDÍGENAS ELO entre a tradição e sustentabilidade. FUNAI Notícias. 05 set. 2019. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5624-mulheres-indigenas-o-elo-entre-tradicao-sustentabilidade-e-progresso-economico?limitstart=0#>. Acesso em: 13 jul. 2020.

MULHERES INDÍGENAS TOMAM posse no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. Funai. 26 ago. 2003. Disponível em: <https://www.indios.org.br/pt/Not%C3%ADcias?id=9142>. Acesso em: 12 jul. 2020.
Mulheres indígenas: problemas. Diário de Cuiabá, Cuiabá, 26 nov. 1989. Acervo ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/mulheres-indigenas-problemas>. Acesso em: 02 jul. 2020.

OSSAME, Ana Celia. Índios reclamam de burocracia na saúde. A crítica. 28 de setembro de 2001. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/39584_20170202_124244.PDF. Acesso em 11 nov. 2020.

PELAS mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. Comunidades: Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhã, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô: Thydêwá, 2015.
PERES, Sidnei. III Assembleia Geral da ASIBA: Povos indígenas do Baixo Rio Negro reivindicam a garantia Constitucional de seus direitos. 2001. Fonte: Ata da Assembleia Geral. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=4521>. Acesso em 11 nov. 2020.

Programa de Voluntários das Nações Unidas (UNV). “Avaliação qualitativa sobre violência e HIV entre mulheres e meninas indígenas”. Alto Solimões, Amazonas. Relatório Técnico Abril de 2017. Disponível em: <https://unaids.org.br/wp-content/uploads/2018/01/UNAIDS-PORTUGUES-WEB.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2019.

Relatório do 1º Encontro Nacional de Mulheres Indígenas do Brasil. Brasília, 25 a 28 de setembro de 1995. Acervo ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-do-1o-encontro-nacional-de-mulheres-indigenas-do-brasil>. Acesso em: 02 jul. 2020.

Relatório Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas. 22 e 23 de novembro de 1986. Dourados, MS. CEDI – PIB. Acervo ISA. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/documento-final-4>. Acesso em: 02 jul. 2020.

Revista Manchete. Rio de Janeiro, RJ. 11 de março de 1989, edição n. 1.925. Disponível em: Hemeroteca Digital – Biblioteca Nacional. Link: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120>. Acesso em: 14 jun. 2018.

RODRIGUES, Alexandre. “Sou resultado do movimento de luta”, diz a 1ª indígena eleita deputada. Agência Brasil. Brasília, DF, 10 out. 2018a. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-10/sou-resultado-do-movimento-indigena-diz-1a-indigena-eleita-deputada>. Acesso em: 4 jul. 2020.

RODRIGUES, Douglas. Número de candidatas indígenas sobre 46% nestas eleições. Poder 300. 23 ago. 2018b. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/numero-de-candidatos-indigenas-sobe-46-nestas-eleicoes/>. Acesso em: 4 jul. 2020.

SENADO FEDERAL (BRASIL). “Panorama da violência contra as mulheres no Brasil [recurso eletrônico]: indicadores nacionais e estaduais”. n. 1 (2016). Brasília: Senado Federal, Observatório da Mulher contra a Violência, 2016. Anual.

SILVA, Tayse Michele Campos da et al. In: SILVA, Tayse Michele Campos da et al. “Vivências, reflexões e inquietações da mulher indígena em tempo de isolamento social”. Live Facebook APOINME BRASIL, 25 abr. 2020. Duração: 3h 14min. Disponível em: <https://www.facebook.com/apoinme.brasil/videos/241880093839386>. Acesso em: 25 abr. 2020.

VI KUNÃNGUE ATY GUASU. “Documento Final VI Kuñangue Aty Guasu”. 14 jul. 2018. Reserva Indígena de Amambai – MS. Disponível em: <https://www.CIMI.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Final-da-VI-Kunãgue-Aty-Guasú.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2019.

VII KUNÃNGUE ATY GUASU. “Documento Final VII Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani”. 20 set. 2019. Tekohá Yvy Katu Potrerito, Japorã – MS. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/10/relatorio-final-da-vii-kunangue-aty-guasú-2019.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2019.

VILELA, Ana Carolina Aleixo. “Funai entrevista Joênia Wapichana – a primeira mulher indígena a ser eleita deputada Federal no Brasil”. Notícias Funai. Ascom/Funai. 08 out. 2018. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5065-funai-entrevista-joenia>

wapixana-a-primeira-mulher-indigena-a-ser-eleita-deputada-federal-no-brasil?start=1#. Acesso em: 17 jul. 2020.

VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS. ONU Mulheres BR. [S. l.: s. n.]. [2018]. Folder.

VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS. ONU Mulheres BR. [S. l.: s. n.]. [2018]. Livreto. 12 p.

VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS. Pauta Nacional das Mulheres Indígenas. ONU Mulheres BR. [S. l.: s. n.]. [2018]. 25 p.

WASELFISZ, Julio Jacobo. Mapa da violência 2015. Homicídio de mulheres no Brasil.

OPAS/OMS, ONU Mulheres, SPM e Flacso. Brasília, DF, 2015. 79 p.

BIBLIOGRAFIA

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Conferência Anual – TED GLOBAL. 21 a 24 de julho de 2019. Oxford, Reino Unido. Palestra. 2013. TED (TEDX). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. Acesso em: 18 jun. de 2019.

AGUIAR, Vilenia Venancio Porto. **Somos todas Margaridas**: Um estudo sobre o processo de constituição das mulheres do campo e da floresta como sujeito político. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2015.

AKEL, Georgia Lemos. **As Conferências de Políticas para as Mulheres e a Construção de uma Política Nacional de Combate à Violência Contra a Mulher**. 2017. 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, SP, 2017.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. 152 p.

ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 197-207.

ALENCAR, José de. **Iracema**. São Paulo: Moderna, 2011. 172 p.

ALMEIDA, Marco Antonio Delfino; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Capitão**: a aplicação da Indirect Rule nos Povos Kaiowá e Guarani. Tellus [on-line], Campo Grande, ano 19, n. 39, p. 39-60, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/tellus.v19i39.572>. Acesso em: 4 maio 2020.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALMEIDA, Marli Auxiliadora de. **De Cibáe Modojobádo à Rosa Bororo**: a criação do personagem nas páginas da cronista Maria do Carmo de Mello Rego. *Revista Territórios e Fronteiras – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá*, v. 3, n. 2, jul./dez. 2002, p. 125-132. Semestral.

ALMEIDA, Ranna Iara de Pinho Chaves. **Mulheres indígenas e saúde reprodutiva**: entre a tutela e o biopoder. *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia, v. 31, n. 2, jul./dez. 2018. ISSN 1981-3082. DOI: <http://dx.doi.org/10.14393/CEF-v31n2-2018-2>. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/41552>. Acesso em: 14 jun. 2019.

ALVAREZ, Sonia E. Construindo uma política feminista translocal da tradução. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, Dec. 2009. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000300007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 Oct. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2009000300007>.

ALVAREZ, Sonia E. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feministas e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento. **Revista Feminismo**, [s. l.], v. 2, n. 1. jan./abr. 2014a. p. 54-77. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30021>. Acesso em: 02 jul. 2020.

ALVAREZ, Sonia E. **Para além da sociedade civil**: reflexões sobre o campo feminista. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 43, p. 13-56, dez. 2014b. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400430013>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332014000200013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 jul. 2020.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. **Introdução**: o cultural e político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ALVES, Branca Moreira. PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. 77p.

ANDRADE, Valéria Madeiros. **A visibilidade das mulheres Krahô**: ecofeminismo e desenvolvimento sustentável. *Revista Ártemis*, V. 9, dez. 2008, p. 60-76. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/11811/6866>. Acesso em 15 de jun. de 2019.

ANZALDÚA, Gloria. **Bordelands/La frontera**: la nueva mestiza. [S. l.]:UNAM, 2015.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. **Somos todas Guarani-Kaiowá**: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil. 2017.

ARAÚJO, Emanuel. **A arte da sedução**: sexualidade feminina na Colônia. In.: PRIORE, Mary Del. (Org.) PINSKY, Carla Bassanezi. (Coord. de textos). História das Mulheres no Brasil 10ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. p. 45-77.

ARAÚJO, Maria Gutenara Martins. **Feminismo e o Estado**: relações possíveis a partir do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. 2014. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas. Brasília, 2014.

ARAÚJO, Martinho Tota Filho Rocha de. **Marcadores cruzados**: etnicidade, homossexualidade e religião*. Cad. Pagu, Campinas, n. 48, e164812, 2016. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332016000300503&lng=pt&nrm=iso. acessos em 15 jun. 2019. Epub 20-Out-2016. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201600480012>.

ASSIS, Eneida Corrêa. **Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá** – Oiapoque: uma Antropóloga e seu diário de campo. Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM. - n. 1 (jun. 2012). - Belém: GEPEM, 2012. ISSN 2238-8184. P. 163-180. Disponível em: <http://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-1/edicao-1.pdf>. Acesso em: 15 de jun. de 2019.

ATHIAS, Renato. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela Oxfam (1972-1992). In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/04-Etnodesenvolvimento.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2020.

AUAD, Daniela. **Feminismo**: que história é essa? Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 106p.

AZÊREDO, Sandra. Teorizando sobre Gênero e Relações Raciais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 203, jan. 1994. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16103>. Acesso em: 16 jun. 2019. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.

AZEVEDO, Marta. **Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro**. Cad. CRH, Salvador, v. 22, n. 57, p. 463-477, 2009. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792009000300003>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792009000300003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 jul. 2020.

BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco; BELTRÃO, Jane Felipe. **Corporeidade e gênero em revistas brasileiras de ciências humanas (2008-13)**: limites e contribuições ao debate sobre povos indígenas a partir do caso Tembê-Tenetehara. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 11-48, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/46757/32808>. Acesso em: 04 jul. 2020.

BARCELLOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e r-existência Tupiniqum**: mulheres indígenas e o Complexo Agroindustrial da Aracruz Celulose. 2008. 424 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2008.

BARROSO HOFFMANN, Maria. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação:** um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas. 344 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BARROSO, Milena Fernandes. **Experiências de violência doméstica no contexto indígena:** percepções das mulheres Steré-Mawé. *Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM.* - n. 2 (jul./dez.. 2012). - Belém: GEPEM, 2012. *Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM.* - n. 2 (jul./dez.. 2012). - Belém: GEPEM, 2012. p. 125-148. Disponível em: <http://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-2/edicao-2.pdf> . Acesso em: 15 de jun. de 2019.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In. BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-68.

BAVARESCO, Andréia; MENEZES, Marcela. **Entendendo a PNGATI:** Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas. Brasília: GIZ/Projeto GATI/Funai, 2014. 90 p.

BELTRÃO, Jane Felipe; BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco; ALEIXO, Mariah Torres. **Corporeidades silenciadas:** reflexões sobre as narrativas de mulheres violadas. *Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 592-615, mar. 2017.* DOI: <https://doi.org/10.12957/dep.2017.25517>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662017000100592&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 jul. 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe; CARDEAL, Paulo Victor Neri. **Povos indígenas, esbulho territorial e anos de chumbo:** leituras do Relatório Figueiredo. *Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 290-312, jul./dez. 2018.* Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83499/53068>. Acesso em: 4 jul. 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe et al. Apresentação: lembrar para não esquecer ou conhecer para evitar. **Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 4-8, jul./dez. 2018.** Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/89289/53060>. Acesso em: 02 fev. de 2021.

BENITES, Sandra. Entrevista. In.: HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista:** arte, cultura, política e universidade. 1ª ed. São Paulo: Campanha das Letras, 2018. p. 300-324.

BEOZZO, José Oscar. A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil colonial. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (Orgs.). **A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 70-93.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 441 p.

BIDASECA, Karina; SIERRA, Marta. **Políticas de lo mínimo**: genealogías coloniales en los mapas del Sur. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 22, n. 2, ago. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 out. 2014.

BONIN, Iara Tatiana. **Racismo**: desejo de exterminar os povos e omissão em fazer valer seus direitos. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2014. p. 40-42.

BORBA, Bárbara Lustoza da Silva. **Nas entrelinhas da história**: representações de índias e mamelucas nos registros coloniais do primeiro século da América Portuguesa. 195 p. 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2018.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; BIGOLIN NETO, Pedro. **Conflitos territoriais indígenas no Brasil**: entre risco e prevenção. Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 156-195, mar. 2017. DOI: <https://doi.org/10.12957/dep.2017.21350>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662017000100156&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 jul. 2020.

BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiová/guarani**: os difíceis caminhos da palavra. Doutorado (História) – PUC/RS, Porto Alegre, RS, Brasil, 1997.

BRASIL. Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República. “Orientações Estratégicas para Institucionalização da Temática de Gênero nos Órgãos Governamentais”. Presidência da República. Brasília, 2011. Disponível em: <http://transformatoriomargaridas.org.br/sistema/wp-content/uploads/2015/03/Orientações-Estratégicas-para-Institucionalização-da-Temática-de-Gênero-nos-Órgãos-Governamentais.pdf>. Acesso em: 09 abr. 2020.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Movimento Indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tombini (org.). **Ensino (d)e História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. 143-175.

CALEFFI, Paula. **O que é ser índio hoje?** A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. Diálogos Latinoamericanos. 2003. ISSN 1600-0110 versão on-line. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16200702>. Acesso em: 16 out. 2018.

CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.

CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Lígia. **O Bravo Matutino**. Imprensa e Ideologia: o jornal O Estado de São Paulo. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras.** Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: 2012. 383f.

CARDOSO, Elizabeth da P. **Imprensa feminista brasileira pós-1974.** Dissertação. Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo. São Paulo: 2004. 132p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Histórias dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero Raça e Ascensão Social.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544, jan. 1995. ISSN 1806-9584. DOI: <https://doi.org/10.1590/%x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento.** Estud. av., São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, Dec. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 16 jun. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>.

CASTILHO, Ela Wiecko V. de. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas.** Brasília: INESC, 2008. P. 21-31.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **A interculturalidade crítica como possibilidade para um diálogo sobre as territorialidades no Brasil.** Tellus [on-line]. Campo Grande, ano 17, n. 32, p. 85-101, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/tellus.v17i32.434>. Acesso em: 30 abr. 2020.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.** 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, Brasil. 2013.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, Território e Territorialidade: A Luta pela Terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.** Jundiá, SP: Paco Editorial, 2016. 364 p.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa.** História [online]. 2011, vol.30, n.1, pp.349-371. ISSN 1980-4369. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742011000100017>.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Trad. de Maria de Lourdes Menezes. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

COIMBRA JR, Carlos E. A.; GARNELO, Luiza. **Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil.** Documento de Trabalho nº 7. Universidade Federal de Rondônia. Centro de Estudos em Saúde do Índio de Rondônia (CESIR). Porto Velho, 2003. Disponível em: <http://www.cesir.unir.br/pdfs/doc7.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2020.

COLLING, Ana Maria. **A resistência da mulher à Ditadura Militar no Brasil**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Soc. estado., Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 16 jun. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.

COLLINS, Patrícia Hill. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In: MORENO, Renata. (org.) **Reflexões e práticas de transformação feminista**. São Paulo: SOF, 2015. p. 13-42. Disponível em: <http://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2016/01/reflexõesepraticasdetransformaçãofeminista.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2019.

COSTA, Claudia de Lima. **Rigoberta Menchú, a história de um depoimento**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 306, jan. 1993. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16066>. Acesso em: 01 jul. 2017.

COSTA, Suely Gomes. Gêneros, biografias e História. **GÊNERO**. Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG. Niterói: EDUFF, v. 3, n. 2, 2003. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31050>. Acesso em 14 jul. de 2020.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Os Filhos de Jaci**: Ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença – Ilhéus – BA. Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais com concentração em Antropologia. Salvador Maio de 2003. 83f.

CRENSHAW, Kimberlé. DOCUMENTO PARA O ENCONTRO DE ESPECIALISTAS EM ASPECTOS DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL RELATIVOS AO GÊNERO. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171, jan. 2002. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 02 jul. 2020. doi:<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

CRESPE, Aline Castilho Lutti. **Acampamentos indígenas e ocupações**: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS: 1990-2006. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil. 2009.

CRESPE, Aline Castilho Lutti. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá**: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. 2015. Tese (Doutorado em História) – UFGD, Dourados, MS, Brasil. 2015.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2018.

DAMIÁN, Gisela Espinosa. Feminismo popular y feminismo indígena. Abriendo brechas desde la subalternidad. Labrys, études féministes/ estudos feministas janvier /juin 2011 -janeiro /junho 2011. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys19/mexique/espinosa.htm> Acesso em 9 nov. 2020.

DAS, Veena. **O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade**. Cad. Pagu, Campinas, n. 37, p. 9-41, dez. 2011. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332011000200002>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 4 jul. 2020.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI): contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)**. Dissertação. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, MS, 2007, 126p.

DUBY, Georges. PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 5: O século XX. Porto, PT: Edições Afrontamentos. 1995. 700p.

DUTRA, Gildete Elias. **Território Etnoeducacional Timbira: o protagonismo étnico do povo Krikati na educação escolar indígena**. Dissertação. o Programa de Pós-Graduação em Ensino, da Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES. Lajeado. 2019. Entrevista de Arlete.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. 116 p.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres do sertão nordestino. In.: PRIORE, Mary Del. (Org.) PINSKY, Carla Bassanezi. (Coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. 10^a ed. 1^a reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. P. 241-277.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARAH, Marta Ferreira Santos. **Gênero e políticas públicas**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 47, jan. 2004. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2004000100004/7943>. Acesso em: 02 jul. 2020.

FEITOSA, Beatriz dos Santos de Oliveira. SOUZA, Joádila Albino de. Violência e Ebulho Territorial de Indígenas em Mato Grosso: investigação histórica do Relatório Figueiredo (1950-1960). In: SAMPAIO, Paula Faustino; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs.). **Povos Indígenas, Gênero e Violências: histórias marginais [recurso eletrônico]**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. P. 65-84.

FERNANDES, João Fernandes. **De Cunhã a Mameluca: A mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil**. 2^a ed. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016. 402p.

FERREIRA, Eliane Schmaltz; BORGES, Dulcina Tereza Bonati. Caderno Espaço Feminino: ampliando espaços e enfrentando desafios. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 157, jan. 2004. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2004000300017>. Acesso em: 16 jun. 2019. doi:<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000300017>.

FERREIRA, Gleidiane de Sousa. **Resistência, solidariedade e rebeldia: o feminismo das Mujeres Creando na Bolívia (1992-2015)**. 2018. 441 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. 2018.

FERREIRA, Maryelle Inacia Moraes. **Mulheres Kumirãyõma: uma etnografia da criação da Associação de Mulheres Yanonami**. 2017. 205 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, AM, 2017.

FIGUEREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In.: PRIORE, Mary Del. (Org.) PINSKY, Carla Bassanezi. (Coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. 10^a ed. 1^a reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. P. 141-188.

FIORAVANTI, Mário. **ÍNDIO-CIMI ou CIMI-ÍNDIO? A razão crítica de uma “nova” perspectiva interétnica e missionária**. 1990 332 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- PUC/São Paulo.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. **De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII)**. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 617-634, dez. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000300003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 jul. 2015.

FLORES, Andressa de Rodrigues. **A atuação do Serviço de Proteção aos Índios no Rio Grande do Sul: uma análise a partir do Relatório Figueiredo (1963-1968)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS. 2019.

FRANCHETTO, Bruna. Apresentação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 141, jan. 1999. ISSN 1806-9584. P. 141-142. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11959/11226>. Acesso em: 26 abr. 2019.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 35, jan. 1996. ISSN 1806-9584. P. 35-54. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16653>. Acesso em: 29 jun. 2019. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.

FRASER, Nancy. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 25-46.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. 148 p.

FREITAS (a), Maria Inês. **ESCOLA KAINANG Concepções cosmo-sócio-políticas e práticas cotidianas**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul Porto Alegre: 2017. 115f.

FREITAS (b), Viviane Gonçalves. **De qual feminismo estamos falando?** Construções e reconstruções das mulheres via imprensa feminista brasileira nas décadas de 1970 a 2010. Tese (Doutorado em Ciências Políticas). Universidade de Brasília, 2017. 198p.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51 ed. São Paulo: Global, 2006. 727p.

GARCIA, Elisa Fruhauf. *Las categorías de la conquistas: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI* (São Vicente, Brasil). Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Débats, mis en ligne le 19 février 2019, consulté le 16 maio 2019. DOI: 10.4000/nuevomundo.75613.URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/75613>.

GARCIA, Lorely. **Meio ambiente e gênero**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012. 219 p.

GARGALLO, Francesca Gargallo. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, Primera edición digital, enero de 2014. Disponível em: Microsoft Word - Francesca Gargallo - FEMINISMOS DESDE ABYA YALA (revisado 14-julio-2013) (wordpress.com). Acesso em 04 jul. 2020.

GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista. Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião. São Paulo: Olho d'água. 1997. Disponível em: http://www.est.edu.br/downloads/ppg/bibliografia/Teologia_ecofeminista_25_75_Gebar_a.pdf. Acesso em 09 dez. de 2020.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues, NOVAIS, Sandra Nara da Silva. **Práticas sexuais e homossexualidade entre os indígenas brasileiros**. Caderno Espaço Feminino - Uberlândia-MG - v. 26, n. 2 - Jul/Dez. 2013 – ISSN online 1981-3082. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/24666>. Acesso em 14 de jun. de 2019.

GOMES, Ana Maria. Movimentos sociais de mulheres: um caminho para a mudança. In: CURADO, Jacy; AUAD, Daniela. **Gênero e políticas públicas: a construção de uma experiência de formação**. Campo Grande: UCDB, 2008. p. 182-191.

GOMES, Priscila Greyce do Amaral. **Organização política de mulheres indígenas Pitaguary: práticas e discursos de gênero nas trajetórias de lideranças**. 89 f. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE, 2019.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno. In: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais, 2007. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2020.

GONZALEZ HENAO, Raquel. *La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí*. Cad. Pagu, Campinas, n. 37, p. 163-183, dez. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000200006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 4 jul. 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 341-352.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-latino-Americano**. Ins. Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino nº 1. Batalha de Ideias. Brasil, 2011. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf. Acesso em 16 de jun. de 2019.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013. 200 p.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil**. Brasília: INEP, 1999. 31 p. Augusta

GUAJAJARA, Sônia. Coleção Tembetá: Sônia Guajajara. Rio de Janeiro: Azougue, 2018. 117 p.

GUERREIRO MOREIRA, L.; ASSIRATI, Maria Augusta. O Estado anti-indígena. **Tensões Mundiais**, v. 15, n. 29, p. 97-118, 6 jan. 2020. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/2079>. Acesso em: 3 fev. de 2021.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. 2015. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

HAHNER, June E. **A Mulher no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1978. 175p.

HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Out. 2001. Pp. 206-230. Disponível em: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024_13.pdf Acesso em 9 nov. 2020.

HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. 1ª ed. São Paulo: Campanha das Letras, 2018. 531p.

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23 jun 2019.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100003>.

JULIO, Suellen Siqueira. **Damiana da Cunha**: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, C. 1780-1831). 2015. 171 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2015.

KAINGANG, Azelene. Indígenas. Depoimento de uma militante. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

KUCINSKI, Bernardo. **Jornalistas e Revolucionários**. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda, 1991.

LASMAR, Cristiane. Índias. In: SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (org.) **Dicionário mulheres do Brasil**: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 270-273.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 143, jan. 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>. Acesso em: 14 jun. 2019.

LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 176, jan. 1999. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11991/29434>. Acesso em: 26 abr. 2019.

LEA, Vanessa. **Gênero feminino mebengokre (kayapó)**: Desvelando representações desgastadas. Cadernos Pagu, n. 3, p. 85-116, 1 jan. 2007. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1724>. Acesso em: 15 de jun. 2019.

LIMA, Jônia Rodrigues de (org.) **Ser mulher indígena é**: narrativas de mulheres indígenas brasileiras. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2018. 64 p.

LIMA, Kátia Maria da Silva. **O controle social e a saúde indígena: um estudo dos Conselhos de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena de Manaus-AM**. Dissertação. 2008. Programa de PósGraduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras . 148f.

LOPES, Maria Margaret; PISCITELLI, Adriana. **Revistas científicas e a constituição do campo de estudos de gênero**: um olhar desde as "margens". Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 12, n. spe, p. 115-121, Dec. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000300013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 16 jun. 2019.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2004000300013>.

LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. In: MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana (ed.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, San Francisco, 1988*. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/168533/este%20puente%20mi%20espalda.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

LUCIANO, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232p.

LUGONES, María. *Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008. Disponível em: http://www.lrmcidii.org/wpcontent/uploads/2015/05/Genero_y_Descolonialidad.pdf. Acesso em: 29 jul. de 2020.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 26 jun. 2018.

MACHADO, Juliana Salles. Mulheres indígenas, mulheres de luta: terra, educação e resistência. In: WOLF, Cristina Scheibe; ZANDONÁ, Jair; MELLO, Soraia Carolina. (org.). **Mulheres de luta**: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985). Curitiba: Appris, 2019. p. 143-165. [recurso eletrônico].

MAIZZA, Fabiana. **As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara**. Cad. Pagu, Campinas, n. 49, e174913, 2017. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000100504&lng=pt&nrm=iso. acessos em 15 jun. 2019. Epub 13-Mar-2017. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700490013>.

MANGOLIM, Olívio. **Povos indígenas no Mato Grosso do Sul**: viveremos por mais 500 anos. Campo Grande, MS: Conselho Indigenista Missionário Regional de Mato Grosso do Sul, 1993. 120 p.

MATOS, Maria Izilda S. de. **Por uma história da mulher**. Bauru, SP: Edusc, 2000. 58p.

MATTOS, Izabel Missagia. **Gênero e parentesco entre os Botocudo - Sec. XIX**. Caderno Espaço Feminino, V. 10. N. 12/13, N. Especial, Jan./Dez./2003. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/nequem/issue/view/15>. Acesso em: 14 de jun. de 2019.

MAURO, Ana Luísa Sertã Almada. **Seguindo sementes**: circuitos e trajetos do artesano sateré-mawé entre cidade e aldeia. Dissertação. Mestrado em Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2016. 212f.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. **Mulheres indígenas em Manaus**: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade. 2008. 136 f. Dissertação

(Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1edições, 2018. 80 p.

MCCALLUM, Cecília. **Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, p. 157, jan. 1999. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11990/11265>. Acesso em: 26 abr. 2019.

MCCALLUM, Cecilia. **Nota sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas**. Cad. Pagu, Campinas, n. 41, p. 53-61, dez. 2013. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332013000200006&lng=pt&nrm=iso. acessos em 26 abr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

MENCHÚ, Rigoberta.; BURGOS, E. **Meu nome é Rigoberta Menchú e assim nasceu minha consciência**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

MENCHÚ, Rigoberta; BURGOS, Elizabeth Debray. **Me llamo Rigoberta Menchú u así me nació la conciencia**. 20. ed. Cidade do México: Siglo Ventiuno Editores, 2007.

MENDES, Marcia Cristiane Ferreira et al.. "Iraci cassiano soares (1950-1996): contribuições da potiguara no cenário educacional e político da paraíba". Anais IV CONEDU... Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/37264>. Acesso em: 18 jul. 2020.

MILHOMEM, Maria Santana F. Dos Santos. **Enfoques de gênero no contexto indígena Xerente: algumas constatações**. Cad. Esp. Fem., Uberlândia/MG, v. 24, n. 1, p. 103-121, Jan./Jun. 2011. P. 103-121. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/14220>. Acesso em 14 de jun. 2019.

MOHANTY, Chandra. *Bajo los ojos de Occidente: saber academico y discursos coloniales*. In: MEZZADRA, Sandro. **Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008a. p. 69-101.

MOHANTY, Chandra. *De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas*. In: NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (org.) **Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgens**. Madrid: Catédra, 2008b, p. 404-468.

MONTEIRO, John M., coord., **Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros**. São Paulo, NHII-USP. 1994.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores:** Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Departamento de Antropologia. IFCH-Unicamp. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas, agosto de 2001. 235p.

MONTEIRO, Simone.; SANSONE, Livio. (org.). **Etnicidade na América Latina:** um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos [on-line]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004, 344 p. ISBN: 978-85-7541- 615-0. DOI: 10.7476/9788575416150. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/dcc7q>. Acesso em: 14 jul. 2020.

MORIN, Edgar. A cabeça bem-feita. **Repensar a reforma. Reformar o pensamento.** 20a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (org.). **Reserva Indígena de Dourados:** histórias e desafios contemporâneos. Ebook. São Leopoldo: Karywa, 2019. 285 p.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo: Paulinas, 2012. 230p.

MULHERES INDÍGENAS DA TRADIÇÃO. Projeto Funcultura n° 1069/12 intitulado “Mulheres Indígenas da Tradição”. Secretaria de Cultura de Pernambuco, Centro de Cultura Luiz Freire, CIMI Regional Nordeste e Movimento de Mulheres Indígenas de PE. [2019]. Disponível em: <https://CIMI.org.br/wp-content/uploads/2019/03/livro-mulheres-indigenas-tradicao.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2020.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. **Feminismos, epistemologia feminista e História das Mulheres:** leituras cruzadas. OPSIS, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 316-329, dez. 2015. ISSN 2177-5648. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/34189>. Acesso em: 03 ago. 2018. doi:<https://doi.org/10.5216/o.v15i2.34189>.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978. 183p.

NATYSENO: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas. Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI. Organizador. Belo Horizonte, MG: FALE/UFMG, 2006. 108 p.

NUNES, Maria José do Rosado. Freiras no Brasil. In.: PINSKY, Carla Bassanezi. (Coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil.** 10ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. P. 482-509.

OLIVEIRA, Amanda Gabriela da Rocha. **O Relatório Figueiredo e suas contradições:** a questão indígena em tempos de ditadura. 2017. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura em História, Porto Alegre, RS.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **A história indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul.** Espaço Ameríndio (UFRGS), v. 6, p. 178-218, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/31745>. Acesso em: 18 jun. de 2019.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo indígena. Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos. In.: HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. 1ª ed. São Paulo: Campanha das Letras, 2018. p. 300-324.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. 8 ed. Campinas: Pontes, 2009. 100p.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Terra à vista – **Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008. 288p.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. Mulheres no Movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). **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. 140-171.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1997.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil Contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.

PACHAMAMA. Aline Rochedo. Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia. Pachamama Editora. Rio de Janeiro, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org.) **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa: Livraria/LACED, 2004. 360 p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A Presença Indígena na Formação do Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 268p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridade**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. 384 p.

PAIVA, Claudijane Luciano. **Educação do campo e cultura indígena: uma (re)introdução nos costumes do indígena Potiguara**. 2018. Monografia. Licenciatura em Pedagogia. Departamento de Educação do Campo. Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2018. 35 f.

PAREDES, Julieta. Hilando Fino ... **Desde el feminismo comunitario**. La Paz: CEDEC, 2008.

PAREDES, Julieta. Para descolonizar el feminismo: 1942 – Entroque patriarcal y FeminismoComunitário de Abya Yala. La Paz: Ediciones FeminismoComunitário de Abya Yala. 2020. 103p.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 26, n. 52, p. 249-272, Dec. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 16 jun 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882006000200011>.

PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe. **Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul**. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2010. 296p.

PELAS mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. **Comunidades:** Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhãe, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô, Thydêwá. 2015.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul:** módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2016.

PERROT (a), Michelle. **As mulheres e os silêncios da História**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

PERUZZO, Cicília Khroling. “Aproximações entre a comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço”. Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. ISSN 1982-2553, [S.l.], n. 17, set. 2009. ISSN 1982-2553. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/2108>.

PIMENTA, Fabrícia Faleiros. **Políticas feministas e os feminismos na política: o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (1985-2005)**. 2010. 312 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. 119p.

POTIGUARA, Eliane. “Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban”. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 01, jun. 2002. Disponível em http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 31 out. 2014. p. 224.

POTIGUARA, Eliane. **A terra é a mãe do índio**. Rio de Janeiro: GRUMIN. 1989.

POTIGUARA, Eliane. **Coleção Tembetá:** Eliane Potiguara. Rio de Janeiro: Azougue, 2019. 163 p.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004. 141 p.

PRATT, Mary Louise. *Lucha-Libros: Me llamo Rigoberta Menchú y sus críticos en el contexto norteamericano*. Debate Feminista, [s. l.], v. 20, 1999. Disponível em: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/020_12.pdf. Acesso em: 29 mar. 2017.

PRIORE, Mary Del. (Org.) PINSKY, Carla Bassanezi. (Coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. 10ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. 678p.

PRIORE, Mary Del. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988. 64p.

RAGO, Margareth. **A aventura de conta-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. 341 p.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e História. Edita: CNT-Compostela, 2012. In: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/07/20/881>. Disponível em: <http://www.cntgaliza.org/files/rago%20genero%20e%20historia%20web.pdf>. Acesso em 03 de agosto de 2018.

RAMINELLI, Ronald; TUPINAMBÁ, Eva. In.: PRIORE, Mary Del (org.). PINSKY, Carla Bassanezi (coord.). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. p. 11- 44.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, v. 10, n. 28, p. 5-14. 1995. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-indio-hiper-real>. Acesso em: 12 jul. 2020.

RAMOS, Alcida Rita. **Vozes indígenas: o contato vivido e contado**. Anuário Antropológico n° 87/117-43. Brasília, 1990. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1987/anuario87_ramos.pdf. Acesso em: 12 jul. 2020.

RAMOS, Antonio Dari. **Tribunal de Gênero: mulheres e homens indígenas e cativos na antiga Província Jesuítica do Paraguai**. São Leopoldo: Oikos, 2016. 254 p.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres Lideranças Indígenas em Pernambuco: Espaço de poder onde acontece a equidade de gênero**. 2019. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, 2019.

RAMOS. Alcida Rita. **Convivência Interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. Série Antropologia**. Brasília, DF: 1997. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie221empdf.pdf>. Acesso em 12 jul. 2020.

REBELO, Francine Pereira. **Kunhangue Mba'E Kua: as trajetórias das mulheres caticas Guarani Mbya de Santa Catarina**. 2015. 231 f. Dissertação (Mestrado em

Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

REIS DE ARAÚJO, Hermetes. Michelle Perrot. Entrevista. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, 10, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12109/8771>. Acesso em 05 out. de 2020.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento descolonial**. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas. Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História, Brasília, DF. 2014.

RIBEIRO, Florbela Almeida. **Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena**. 2009. Dissertação (Antropologia Social) – USP, São Paulo, SP, Brasil. 2009.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres Negras Brasileiras de Bertioga a Beijing. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 446, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16459>. Acesso em: 16 jun. 2019. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.

ROBERTO DE PAULA, Luís. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas. In: VERDUM, Ricardo. **Mulheres indígenas: direitos e políticas públicas**. Brasília: Inesc, 2008, p. 55-64.

ROBERTO DE PAULA, Luís. A participação indígena em eleições municipais no Brasil (1976 a 2016): uma sistematização quantitativa preliminar e alguns problemas de investigação. In: VERDUM, Ricardo; ROBERTO DE PAULA, Luís. **Antropologia da política indígena [livro eletrônico]: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020. p. 21-107. Disponível em <http://laced4.hospedagemdesites.ws/wp-content/uploads/2020/06/PolíticaIndígena.pdf>. Acesso em 14 jul. 2020.

RODRIGUES, Léia do Vale. **Mulheres Indígenas, Gênero e Diversidade Cultural: a institucionalização da temática gênero na FUNAI, a partir da Perspectiva Autoetnográfica**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direitos Humanos e Cidadania – PPGDH. Unb. Brasília, DF, 2019. 95 f.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. **A caminhada de Tany xiwè: Uma teoria Javaé da História**. Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Divisão de Ciências Sociais para obtenção do título de Doutor em Filosofia (PhD). Chicago, Illinois: 2008. 953f.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. **Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal**. Cadernos Pagu, n. 5, p. 131-148, 1 jan. 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1779> . Acesso em 15 de jun. de 2019.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. **O surgimento das armas de fogo:** alteridade e feminilidade entre os Javaé. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, p. 195, jan. 1999. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11992/11267>. Acesso em: 26 abr. 2019.

ROJAS, José Luis de. *La Etnohistoria de América. Los indígenas protagonistas de su historia*. Buenos Aires, 2008. 144p.

ROSA, Patricia Carvalho. **Romance de primas com primas e o problema dos afetos:** parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. Cad. Pagu, Campinas, n. 41, p. 77-85, dez. 2013. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332013000200008&lng=pt&nrm=iso. acessos em 26 abr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332013000200008>.

ROSEMBERG, Fúlvia. Mulheres educadas e a educação de mulheres. In.: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. P. 333-359.

RUFINO, Marcos Pereira. O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula. (org.) **Deus na Aldeia:** missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. 235-275.

SACCHI, Ângela. **Mulheres indígenas e participação política:** a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. Revista Anthropológicas, [s. l.], v. 14, n. 1+2, set. 2003. ISSN 2525-5223. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23601>. Acesso em: 02 jul. 2020.

SACCHI, Ângela. Representações políticas contemporâneas das mulheres indígenas. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jaqueline. **O progresso das mulheres no Brasil 2003-2010**. Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011. p. 299-301.

SACCHI, Ângela. **União, luta, liberdade e resistência:** as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira. 2006. 245 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação da UFPE. Recife, PE, 2006.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). **Gênero e povos indígenas:** coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. 272 p.

SAEZ, Oscar Calavia. **Autobiografia e sujeito histórico indígena:** considerações preliminares. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 76, p. 179-195, Nov. 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000300009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 14 jul.2020.

SAFFIOTI, Heleieth I. B.. Violência de Gênero no Brasil Atual. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 443, jan. 1994. ISSN 1806-9584. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16177/14728>. Acesso em: 14 jul. 2020.

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 139-161.

SAID, Edward. W. **Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Rosaura Eichenberg. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 521p.

SAMPAIO (a), Paula Faustino. *Mensageiro: jornal/revista alternativo étnico dos, para e sobre os povos indígenas*. In: PINTO, Adriana; SAMPAIO, Paula Faustino; SOUSA, Ana Gonçalves. (Orgs). *Desdobrando impressos: mulheres, educação e Dourados*, MS: Ed.UFGD, 2020a. p. 287-304.

SAMPAIO (b), Paula Faustino. Por uma história decolonial das mulheres indígenas In: CHONG, Natividad Gutiérrez; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad**. *Primera edición. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales*; [Brasil] : Universidade Federal da Grande Dourados, 2020. *Textos en español y portugués*. p. 15-31.

SAMPAIO (c), Paula Faustino. Violência de Gênero contra os corpos-territórios indígenas: análise dos *Relatórios Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. In: SAMPAIO, Paula Faustino; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs.). **Povos Indígenas, Gênero e Violências: histórias marginais** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. P. 65-84.

SAMPAIO, Paula Faustino. Gênero e História em “Me Llamo Rigoberta Menchú u así me nació la consciência” (1983). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11., 2017, Florianópolis. Anais [...]. Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499477906_ARQUIVO_GeneroHistoriaemMellamoRigobertaMenchu.pdf. Acesso em: 4 out. 2018.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Problema de História: violência de gênero contra os povos indígenas**. In: GOMES, Ana Maria; REIS, Aparecido Francisco dos; SILVA, Vivian da Veiga (org.). *Gênero, sexualidades e conservadorismo*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2019. p. 25-38.

SANT'ANA, Graziella Reis de. **História, Espaços, Ações e Símbolos das Associações Indígenas Terena**. 2010. 331 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2010.

SANTANA, Sirlândia S. **O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambás de Olivença-BA**. 2015. 427 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP: 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa . “Entre Próspero e Caliban . Colonialismo, Pós-colonialismo e interidentidade”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 66, Julho 2003, p . 24-29

.Disponível em:
https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/130554/Books_2010_2019_027-2014-1_33.pdf?sequence=1. Acesso em: 18 jun. de 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.) **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 39-82.

SANTOS, Giselle Cristina dos Anjos Santos. Os estudos feministas e o racismo epistêmico. **Revista Gênero**, v. 16, n. 2, p. 7-32, 1º sem. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31232/18321>. Acesso em 9 nov. 2020.

SANTOS, Iranilde Barbosa. **Violência contra mulheres indígenas Macuxi: de experiências narradas a soluções coletivas**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2017.

SANTOS, Junia Fior. **A dinâmica de mobilizações dos Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul: uma etnografia da luta pela terra na comunidade indígena Kurupi de Santiago Kue**. Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. [Recurso eletrônico]

SCHILD, Joziléia Daniza Jacso Inacio Jacobsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2016. 195p.

SCHUMAHER, Schuma. BRAZIL, Érico Vital (org.). **Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SCOTT, Joan W. **A invisibilidade da experiência**. Projeto História, São Paulo, (16), fev. 1998.

SCOTT, Joan W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. The American Historical Review, Vol. 91, No. 5, Dec., 1986, pp. 1053-1075. Oxford University Press on behalf of The American Historical Association. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1864376?seq=1>. Acesso em 12 nov. 2020.

SCOTT, Joan W. **Gênero e história**. Trad. de Consol Vilá I. Boadas. México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99. Jul./dez., 1995.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99. Jul./dez., 1995. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em 12 nov. 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Edição SOS Corpo, Recife: 1993. Original em inglês.

SCOTT, Joana. . Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. 2ª Edição SOS Corpo, Recife: 1995. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1737847/mod_resource/content/1/Scott_g%C3%AAnero%20uma%20categoria%20%C3%BAtil%20para%20a%20an%C3%AAlise%20hist%C3%B3rica.pdf. Acesso em 12 nov. 2020.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. **O protagonismo das seno tênenoe – Mulheres Terena. 2018.** 259 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP, 2018.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade:** em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, e-cadernos CES [on-line], 18|2012, colocado on-line em: 01 dez. 2012, consultado em: 19 jun. 2019. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. DOI: 10.4000/eces.1533.

SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. Buenos Aires: Tinta limón, 2013. 88 p.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra la mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños mapas, 2016. Disponível em: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf. Acesso em: 04 jun. 2019.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia* - 1a ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. 264 p.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violência*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003a. 264 p.

SEGATO, Rita Laura. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. **Série Antropologia**. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 326 (nova versão). Brasília: 2003b. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie326empdf.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2019.

SILVA (a), Maria Francisca da. **Maria Francisca:** a Tembê Tenetehara – líder do Jeju. BELTRÃO, Jane. et. all. (Orgs). **Coleção Lideranças Tradicionais**. Rio de Janeiro: Mórula; ABA Publicações: 2017. 24p.

SILVA (b), Nubia Batista da. **Identities, voices e presenças indígenas na Universidade de Brasília sob a ótica da Análise de Discurso Crítica**. Dissertação.

Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Linguística. Universidade de Brasília, Brasília, 2017. 134p.

SILVA, Berenice Gomes da. **A Marcha das Margaridas: resistência e permanências**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.

SILVA, Katiane et al. **Tutela, classificações e prática da renda indígena no Relatório Figueiredo: algumas considerações sobre processos de desumanização dos povos indígenas na gestão do serviço de proteção aos índios**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 314-341, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83576>. Acesso em: 31 mar. 2020.

SILVA, Tayse Michelle Campos da. **Como as mulheres indígenas do Amarelão se organizam nas décadas de 1970 a 1990**. 2018. 58 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, João Câmara, RN, 2018.

SILVEIRA, Maria Luiza. **Mapulu, a mulher pajé**. A experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígenas no Brasil. 2018. 347 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2018.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. As coisas fora do lugar. Gênero e o potencial de programas de geração de emprego e renda. In: SIMIÃO, Daniel Schroeter. **Perspectivas de Gênero: debates e questões para as ONGs**. Recife: GTGênero – Plataforma Contrapartes Novib/ SOS CORPO Gênero e Cidadania, 2002. p. 80-93.

SMITH, Andrea. **A violência sexual como uma ferramenta de genocídio**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/47357/29960>. Acesso em: 4 jul. 2020.

SOUSA SILVA, Joaquim Norberto de. **Brasileiras célebres**. Brasília: Senado Federal Conselho Editorial, 2004. 162 p.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Povos Indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a ‘organizados’. In: SOUSA, Cassio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS Maria Helena Ortolan (org.). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento, II**. Brasília: Paralelo 15, GTZ; Rio de Janeiro: LACED / Museu Nacional – UFRJ, 2010. Disponível em: <http://laced4.hospedagemdesites.ws/acervo/livros/povos-indigenas-ii/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

SOUZA, Jheuren Karoline Costa de. **Mulheres indígenas e ditadura militar brasileira**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 343-363, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83445/53070>. Acesso em: 14 mar. 2020.

SOUZA, Jurema. **Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução**. 2007. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, BA, Brasil. 2007.

- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SPIVAK, Gayatri C. Quem reivindica a alteridade? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 251-268.
- SWAIN, Tania Navarro. **A construção imaginária da história imaginária dos gêneros: o Brasil no século XVI.** In: GEBRAN, Philomena et al. (org.). *Desigualdades.* Rio de Janeiro: LESC, 2003. p. 130-153. v. 1.
- TAUKANE, Darlene. *A história da educação escolar entre os Kurã-Bakairi.* Cuiabá: 1999. 204p.
- TAUKANE, Isabel Teresa Cristina. **Na Trilha das Pekobaym Guerreiras Kura-Bakairi: de mulheres árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru.** 2013. 90 f. Dissertação (Mestrado Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.
- TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012. 144p.
- TELES, Amelinha. LEITE, Rosalina Santa Cruz. **Da guerrilha à imprensa feminista: a construção do feminismo pós-luta armada no Brasil (1975-1980).** São Paulo: Intermeios, 2013. 312p.
- TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil.** 1ª reimp. Da 1º ed. de 1993. São Paulo: Brasiliense, 1999. 167p.
- TELLES, Norma Abreu. **Cartografia brasílica ou: esta história está mal contada.** 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. (1984)156p.
- TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In.: PRIORE, Mary Del (org.). PINSKY, Carla Bassanezi (coord.). **História das mulheres no Brasil.** 10. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. p. 401-442.
- TEMPASS, Martín César. Comida e gênero entre os Mbyá-Guarani. **Caderno Espaço Feminino**, v.19, n.01, Jan./Jul. 2008 . P. 287-309. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/2112>. Acesso em 14 de jun. 2019.
- TIITINEN-VUORISALO, Sarri. *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer em el movimiento zapatista 1994-2009.* Doctoral Dissertation, Latin American Studies, University of Helsinki, 2011.
- TORRES, Iraildes Caldas. **A Visibilidade do Trabalho das Mulheres Ticunas da Amazônia.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 469, maio 2007. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2007000200014/4274>. Acesso em: 14 jun. 2019. doi:<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000200014>.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In.: PRIORE, Mary Del. (Org.) PINSKY, Carla Bassanezi. (Coord. de textos). História das Mulheres no Brasil 10ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012. p. 115-140.

VALENTE, Renata Curcio. **Acordos, projetos e programas:** uma abordagem antropológica das práticas e dos saberes administrativos da GTZ no Brasil. 2007. 424 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2007.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas.** São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

VARNHAGEM, Francisco Adolfo. **História Geral do Brasil.** Antes da sua separação e independência de Portugal. 2ª ed. Tomo Primeiro. Rio de Janeiro: Casa de E. & H. Laemmert. 1877.

VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.** Brasília: Inesc, 2008. 96 p.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e e Kunhakoty:** modo de viver da mulher Kaiowá. 2018. 42 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF. 2018.

VIDAL, Lux Boelitz. **O modelo e a marca, ou o estilo dos "misturados".** Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá. Rev. Antropol., São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 29-45, 1999. Disponível em:

VIEIRA, Alva Rosa Lana. Território Etnoeducacional Rio Negro: significações de uma política pública. (Dissertação de Mestrado em Gestão e Avaliação de Educação Pública). Juiza de Fora, 2017a.

VIEIRA, Ivânia Maria Carneiro. **Lugar de mulher:** a participação da indígena nos movimentos feministas e indígenas do estado do Amazonas. 2017. 221 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. 2017b.

VIEIRA, Regina da Luz. **O Jornal Porantim e o indígena.** São Paulo: Annablume, 2000. 118p.

VINDING, Diana. Meetin of indigenous women. The Indigenous Wordl 2002-2003. Copenhagen, Dinmark: Internacional Work Group for Indigeous Affairs (**IWGIA**). 2003. p. 158.

VITALE, Denise; SANTOS NETO, Mario Joaquim dos. Da agenda da ONU à Produção das Ciências Sociais no Brasil: reflexão sobre desenvolvimento sustentável e povos indígenas. In: IVO, Anete B. (org.) **A reinvenção do desenvolvimento:** agências multilaterais e produção sociológica. Salvador: Edufba, 2016. p. 105-150.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito**. Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, RS, v. 05, n. 1, p. 6-39, jan./jul., 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em: 12 jul. 2020.

WOLF, Cristina Scheibe. **Mulheres da floresta**: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo: Hucitec, 1999. 291p.

ZOPPI, Miranda. **Os Huni Kuin na política dos brancos**: eleições, missão e chefia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 551-586, ago. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p551>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132019000200551&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 4 jul. 2020.

ZUCCO, Luciana Patrícia. RIL, Stephany Yolanda. **Mulheres indígenas e saúde**: uma análise do discurso científico à luz da crítica feminista e dos estudos de gênero. *Gênero*, Niterói, v. 18, n. 2, p. 123-141, set. 2018. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31311/18400>. Acesso em: 14 jul. 2020.