

Raimundo de Araújo Tocantins



Mulheres Indígenas em redes cosmologias, singularidades históricas, resistências e conhecimentos em elaborações ativistas

Belém-PA
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO EM LETRAS

RAIMUNDO DE ARAÚJO TOCANTINS

**MULHERES INDÍGENAS EM REDES: COSMOLOGIAS, SINGULARIDADES
HISTÓRICAS, RESISTÊNCIAS E CONHECIMENTOS EM ELABORAÇÕES
ATIVISTAS**

BELEM/PARÁ
2020

RAIMUNDO DE ARAÚJO TOCANTINS

**MULHERES INDÍGENAS EM REDES: COSMOLOGIAS, SINGULARIDADES
HISTÓRICAS, RESISTÊNCIAS E CONHECIMENTOS EM ELABORAÇÕES
ATIVISTAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Letras-Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ivânia dos Santos Neves.

**BELÉM
2020**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

T631m Tocantins, Raimundo de Araújo
Mulheres indígenas em redes : cosmologias,
singularidades históricas, resistências e conhecimentos
em elaborações ativistas / Raimundo de Araújo
Tocantins. — 2020.
196 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^ª. Dra. Ivânia dos Santos Neves
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em
Letras, Instituto de Letras e Comunicação,
Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Mulheres Indígenas. 2. Análise do Discurso. 3.
Dispositivo Colonial. 4. Estudos Decoloniais. 5.
Cosmologias.
I. Título.

CDD 401.41

RAIMUNDO DE ARAÚJO TOCANTINS

**MULHERES INDÍGENAS EM REDES: COSMOLOGIAS, SINGULARIDADES
HISTÓRICAS, RESISTÊNCIAS E CONHECIMENTOS EM ELABORAÇÕES
ATIVISTAS**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, como um requisito para obtenção do título de Doutor em Letras-Estudos Linguísticos.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ivânia dos Santos Neves

Data da avaliação: _____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ivânia dos Santos Neves
(ILC/PPGL/UFPA – Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Denise Gabriel Witzel
(UNICENTRO/Guarapuava – Membro)

Prof.^a Dr.^a Marcela Vecchione Gonçalves
(NAEA/UFPA – Membro)

Prof.^a Dr.^a Angela Fabíola Alves Chagas
(ILC/PPGL/UFPA – Membro)

Prof.^a Dr.^a Izabela Guimarães Guerra Leal
(ILC/PPGL/UFPA – Membro)

Prof. Dr. Nilton Milanez
(UFES/Feira de Santana – Membro)

Prof.^a Dr.^a Tânia Sarmento Pantoja
(ILC/PPGL/UFPA – Membro)

Dedico esta tese às mulheres indígenas.

EU AGRADEÇO

À estas forças que regem o universo, lugares sagrados onde assumimos nossa fé fraturada com diversas culturas e identidades plurais e convergentes: Deus, Oxalá, Jesus, Jeová, Tupã, Maomé e Nossa Senhora de Nazaré.

A meus queridos e amados pais Raimundo dos Santos Tocantins (*in memoriam*) e Francisca de Araújo Tocantins, pelo amor, carinho e dedicação. Amor incondicional, sempre!

À Maria Cecília, minha filha que me enche de alegria com seu sorriso. Que você cresça nutrida com os coloridos pensamentos decoloniais. Te amo!

À minha linda irmã de vida Ivaneida Neves, cheia de sabores e sorrisos que abastecem a todos com boas energias. Nosso encontro nessa, minha irmã, é carinho na alma, um lugar de raro afeto e histórias de vidas que certamente não nasceu nessa breve passagem que iniciou em 1975. À dona Ivone Carmen, uma segunda mãe linda demais. Vamos pra Mosqueiro, dona Ivone!

Ao Maurício Corrêa, o Mauricinho, que sabe como ninguém foucaultiar visualidades e Buarquear afetos. Let's go to the Beatles!!!

Às minhas amigas musicais, mulheres fortes, sensíveis e musicais: Edelweiss, que continuemos nosso caminho nessa estrada dourada e musical; Ana Prado, que apesar da distância nos nutrimos de afetos e canções pelos elos digitais do Spofy. Ao meu amigo Gui e suas cores primárias, secundárias, terciárias, “cores de Almodóvar, cores de Frida Kahlo, cores. Amo muito vocês!

À CAPES, pela concessão de bolsa de estudos, que me auxiliou durante este período de estudos. A todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL-UFPA). Em especial à minha orientadora professora Dra. Ivânia Neves, pela orientação e incentivo nos caminhos sinuosos, mas certamente, decoloniais onde a pesquisa cresce e floresce. Agradeço também à professora, amiga e ativista do bem, Juliana Queiroz.

À professora Denise Gabriel Witzel pela brilhante contribuição em redes foucaultianas, fruto de sua leitura cuidadosa do meu texto de qualificação. À professora Maria do Rosário Gregolin, por sua luz que ilumina as veredas abertas por Michel Foucault.

Aos amigos de caminhada do grupo de estudos GEDAI: Welton Lavareda, meu amigo de pesquisa, trabalho e conversas intermináveis permeadas por afetos, sensibilidades e muita risada de absolutamente tudo! Flávia Lisbôa, que apesar da pouca convivência, se inscreve em um ponto da linha do meu tempo no doutorado.

Agradeço em especial às mulheres indígenas que participaram com seus enunciados descolonizadores, em especial à Pietra Dolamita que mostrou em nossas conversas digitais os caminhos decoloniais necessários para ser mulher e indígena no Brasil. Resistiremos!!!

RESUMO

A presente pesquisa oferece uma análise dos perfis de mulheres indígenas com o objetivo de investigar suas produções discursivas inseridas em múltiplas redes. O ponto de partida desse empreendimento é a *web*, compreendida como um território heterotópico para a escrita de suas narrativas de si que contam as histórias do presente por meio de enunciados ativistas. Além desta rede, as indígenas empreendem suas narrativas espraiadas em outros espaços como as universidades, movimentos de organizações políticas e, também em suas poéticas, espaços onde a arte pode ser compreendida a partir de suas perspectivas originárias. O empreendimento teórico-metodológico orienta-se a partir da articulação entre dois campos: a Análise do Discurso de caráter arquegenealógico empreendida por Michel Foucault, basicamente na definição de “dispositivo”. Nessa arquitetura, utilizamos a associação da leitura de Neves (2009, 2015) sobre o dispositivo foucaultiano, que resultou na apreensão do “dispositivo colonial”. Além deste campo, também são igualmente pertinentes os Estudos Decoloniais centrados em Walter Dignolo, Anibal Quijano, Julieta Paredes e Maria Lugones. Nessa empreitada embasamos nossas análises a partir da compreensão das quatro linhas que compõem o dispositivo foucaultiano: Visibilidade, Enunciabilidade, Força e Subjetividade. Estas linhas delineadas por Deleuze (2006) nos oportunizam apreender as sedimentações implantadas pelo dispositivo ao longo da história em direção às subjetividades indígenas. Por outro lado, as narrativas de si empreendidas por mulheres indígenas ativistas revelam as fissuras ou fraturas por elas criadas no interior do dispositivo. A partir desta perspectiva teórica, as sujeitas desta pesquisa (re)elaboram suas subjetividades e constroem resistências por meio do fazer ativista visibilizado na *web*.

Palavras-chave: Mulheres Indígenas; Análise do Discurso; Dispositivo Colonial; Estudos Decoloniais; Web; Cosmologias.

ABSTRACT

The present research offers an analysis of the profiles of indigenous women in order to investigate their discursive productions inserted in multiple networks. The starting point of this undertaking is the web, understood as a heterotopic territory for the writing of their self-narratives that tell the stories of the present through enunciated activists. In addition to this network, indigenous people undertake their narratives spread in other spaces such as universities, movements of political organizations and also in their poetics, spaces where art can be understood from its original perspectives. The theoretical-methodological enterprise is guided by the articulation between two fields: the Discourse Analysis of an archeogenealogical character undertaken by Michel Foucault, basically in the definition of “device”. In this architecture, we use the association of the theoretical displacement undertook by Neves (2009, 2015) on the Foucaultian device, which resulted in the apprehension of the “colonial device”. In addition to this field, Decolonial Studies focusing on Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Julieta Paredes and María Lugones are also relevant. In this endeavor, we base our analyzes on the understanding of the four lines that make up the Foucaultian device: Visibility, Enunciability, Strength and Subjectivity. These lines outlined by Deleuze (2006) make it possible for us to apprehend the sedimentations implanted by the device throughout history towards indigenous subjectivities. On the other hand, the self-narratives undertaken by indigenous women activists reveal the fissures or fractures they create within the device. From this theoretical perspective, the subjects of this research (re) elaborate their subjectivities and build resistances through making activists visible on the web.

KEYWORDS: Indigenous Women; Discourse Analysis; Colonial Device; Decolonial Studies; Web; Cosmologies.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Ilustração 1 – Sonia Guajajara	17
Ilustração 2– Joênia Wapichana	17
Ilustração 3– Valdelice Veron	17
Ilustração 4– Márcia Mura	17
Ilustração 5– Célia Xakriabá	18
Ilustração 6– Pietra Dolamita	19
Ilustração 7– Daiara Tukano	20
Ilustração 8– Djuena Tikuna	20
Ilustração 9– Márcia Kambeba	21
Ilustração 10– Banquete Canibal	35
Ilustração 11– Live Indígena	41
Ilustração 12– Célia Xakriabá e a Desobediência	45
Ilustração 13– Daiara Tukano Correspondente da Rádio Yandê	53
Ilustração 14– Djuena Tikuna	54
Ilustração 15– Live de Márcia Kambeba	55
Ilustração 16– Xakriabá na Marcha das Mulheres Indígenas	72
Ilustração 17– Sonia Guajajara em Conversa Feminista	75
Ilustração 18– Márcia Mura e o Feminismo Comunitário	77
Ilustração 19– Postagem de Pietra Dolamita	78
Ilustração 20– Perfil de Kuawá Apurinã no Facebook	82
Ilustração 21– Perfil de Kuawá no Instagram	83
Ilustração 22– Caderno Artesanal	84
Ilustração 23– Perfil de Dolamita no Twitter	84
Ilustração 24– Marcha Estadual Pela Vida e Liberdade Religiosa	85
Ilustração 25– Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani	86
Ilustração 26– Cacique Juruna e seu gravador	91
Ilustração 27– Perfil de Sonia no Facebook	92
Ilustração 28– Perfil de Sonia no Instagram	93
Ilustração 29– Sonia, Célia e o Maracá	94
Ilustração 30– Perfil de Sonia no Twitter	95
Ilustração 31– Festa da Menina Moça	96
Ilustração 32– Sonia Guajajara Candidata ao Pleito Presidencial	98
Ilustração 33– Chamada para o ATL <i>Online</i>	101
Ilustração 34– Sonia Guajajara na Marcha das Mulheres Indígenas	103
Ilustração 35– Cartaz Eletrônico da Marcha das Margaridas	105
Ilustração 36– Perfil de Joênia Wapichana no Facebook	108
Ilustração 37– Joênia Concorre ao “Prêmio Congresso em Foco”	110
Ilustração 38– Perfil de Joênia Wapichana no Instagram	111
Ilustração 39– Representatividade Wapichana	112
Ilustração 40– Perfil de Joênia no Twitter	113
Ilustração 41– PL 1142	114
Ilustração 42– Grupo Escolar José Veríssimo	126
Ilustração 43– Perfil de Valdelice Veron no Facebook	130
Ilustração 44– Meninas Guarani-Kaiowá	131
Ilustração 45– Tronco Tupi	136
Ilustração 46– Perfil de Xakriabá no Instagram	137
Ilustração 47– Mosaico de Xakriabá com Caetano Veloso e Chico Buarque	138
Ilustração 48– Mosaico de Mulheres Ativistas	139
Ilustração 49– As Lutas dos Indígenas	142

Ilustração 50– Perfil de Márcia Mura no Instagram	147
Ilustração 51– Mosaico das Águas	148
Ilustração 52– Perfil de Márcia no Facebook	149
Ilustração 53– Márcia Mura e o Conhecimento Fraturado	150
Ilustração 54– Fotografia Histórica do Teatro da Paz	156
Ilustração 55– Iracema	157
Ilustração 56– Perfil de Djuena no Facebook	159
Ilustração 57– Mosaico de Postagens do Facebook de Djuena	160
Ilustração 58– Racismo Anti-indígena	162
Ilustração 59– Portal de Notícias Djuena Tikuna	164
Ilustração 60– Perfil de Djuena Tikuna no Instagram	165
Ilustração 61– Djuena no Linktree	165
Ilustração 62– Canal de Djuena no YouTube	166
Ilustração 63– Djuena no Teatro Amazonas	167
Ilustração 64– Perfil no Facebook de Daiara Tukano	168
Ilustração 65– Invasão na Rede Social de Daiara Tukano	169
Ilustração 66– Perfil no Instagram de Daiara Tukano	171
Ilustração 67– A Criação das Camadas da Terra	172
Ilustração 68– Perfil de Kambeba no Instagram	174
Ilustração 69– Perfil de Kambeba no YouTube	175
Ilustração 70– Perfil de Kambeba no Facebook	175
Ilustração 71– União dos Povos	178
Ilustração 72– Imagens Sobre Áreas Amazônicas	181
Ilustração 73– Discursos Negacionistas	183

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	LUGARES DE ENUNCIÇÃO, REGIMES DE VISUALIDADES, NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS, CORPO E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA	28
2.1	Entre chegadas e partidas: o encontro com a pesquisa	28
2.2	Regimes de visualidades, descontinuidades históricas e memória das imagens	34
2.3	Mulheres indígenas na web e as escritas de si como práticas de resistência	42
2.3.1	Protagonismo de mulheres indígenas e o cuidado de si	44
2.4	Narrativas de si em espaços heterotópicos	48
2.4.1	Convergências e lugares de enunciação	52
3	MULHERES INDÍGENAS: ENTRE TEORIAS E DESCOLONIZAÇÕES	56
3.1	Do feminismo aos feminismos: um breve percurso sobre teorias e mulheres	58
3.2	Sobre descolonialidade e ecofeminismo	65
3.3	Sobre o feminismo comunitário em Abya Yala	67
3.4	Entre feminismos e gênero: pensar empoderamento e protagonismo com mulheres indígenas	70
3.5	A história do presente na web: primeira marcha das mulheres indígenas ..	71
3.6	Pietra Dolamita e a problematização de um feminismo indígena	82
4	ELAS SIM, ELE NÃO: A LUTA DAS MULHERES INDÍGENAS POR REPRESENTATIVIDADE	89
4.1	Representatividade já!	89
4.2	Sonia Guajajara, protagonismos, liderança e tradições indígenas	92
4.3	Sensibilidades em movimentos e representações políticas: acampamento terra livre	99
4.4	Joênia Wapichana: ancestralidade e representatividade indígena em Brasília	107

5	DISCUSSÕES EPISTEMOLÓGICAS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS: AMANSANDO OS SABERES DOS BRANCOS	117
5.1	A hierarquização dos saberes	118
5.2	Do dispositivo ao dispositivo colonial	119
5.3	O dispositivo colonial e o governo da língua	121
5.4	O dispositivo escolar eliminando epistemologias indígenas	125
5.5	Valdelice e as linhas de atualização do dispositivo escolar	130
5.5.1	“Sabemos que não nascemos prontas, mas somos feitas!”. O <i>kunhãkoty</i> e a importância da mulher na educação Guarani-Kaiowá	132
5.6	Célia Xakriabá e o amansamento da escola do branco	137
5.6.1	Célia Xakriabá, o barro, o giz e o genipapo: epistemologias nativas	141
5.7	A cosmologia Mura na academia e a descolonização do conhecimento	146
5.8	Mulheres indígenas tecendo outras definições de língua	151
6	POÉTICAS DA RESISTÊNCIA: LINHAS DE CRIATIVIDADE E HISTÓRIAS DECOLONIAIS	154
6.1	As linhas de visibilidade e enunciabilidade em teatros e telas	154
6.2	Djuena Tikuna, a música indígena e as brechas do dispositivo	158
6.3	Daiara Tukano e Rádio Yandê: tinta de jenipapo e as camadas da terra em narrativas de resistência	168
6.4	Márcia Kambeba: literatura, territorialidade e ativismo	173
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS EM MOVIMENTOS	180
	REFERÊNCIAS	187

Introdução

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.
Eliane Potiguara

Nestas duas primeiras décadas do século XXI, assistimos no Brasil e no mundo a uma verdadeira revolução das mulheres negras, das mulheres indígenas e do movimento LGBTQIA+ contra as estruturas da colonialidade do poder e do patriarcado. Acompanhamos também a insurgência global de diferentes formas de contestação, que se autodenominam como feminismos, mas também se organizam a partir de singularidades cosmológicas. Pulularam em todo planeta manifestações a favor dos direitos humanos, que naturalmente enfrentaram e enfrentam muita resistência dos grupos de poder que há séculos estão subalternizando populações inteiras.

Agora, com as emergências históricas do contemporâneo, podemos acompanhar tudo isso ligando nossos computadores, ou, na feição desta revolução aqui no Brasil, acionando nossos smartphones. E foi nesta perspectiva, em função da pandemia do Corona Vírus que a Articulação do Povos Indígenas do Brasil – APIB, organizou de forma totalmente online o Acampamento Terra Indígena - ATL 2020, cujos objetivos pretendiam ocupar não mais as ruas, mas a *web*.

Durante o século XX, as pesquisas sobre povos indígenas, em sua grande maioria, estiveram ancoradas num espaço físico, nas terras indígenas, vinculadas à organização política e de parentesco, ou à mitologia destas sociedades, na maioria das vezes compreendidas como a-históricas. Hoje, no entanto, estas categorias foram bastante problematizadas e mesmo refutadas pelas novas teorias da cultura. Por outro lado, as narrativas indígenas também se pluralizaram nesta nova etapa de globalização e agora marcam novos lugares de enunciação, inclusive na *web*. Neste sentido, podemos pensar que a pesquisa aqui apresentada, assim como as postagens feitas pelas sujeitas que

analisamos, não se desligou das cosmologias indígenas, mas sim seguiu a trajetória das identidades fraturadas destas mulheres e passou a lhes acompanhar nestes novos lugares.

A epígrafe que inicia esta introdução traz à tona o acontecimento protagonizado por Tuíra Kaiapó, em 1989, que ganhou destaque nos jornais mundiais e trouxe aos olhos ocidentais uma indígena envolvida com questões políticas. Sua atitude inaugurou um novo modelo agenciado pela mídia, e com aproximações e distanciamentos passou também a constituir o que o Ocidente compreende como as subjetividades destas mulheres. Embora não soubesse o alcance de seu gesto, ela oportunizou novas formas de estudos de gênero relacionados a mulheres indígenas. A força desse acontecimento, trinta anos depois de sua emergência, certamente espargiu as sementes que, futuramente, fizeram germinar a primeira Marcha das Mulheres Indígenas no ano de 2019.

Há décadas os estudos feministas insistem em mostrar que não é possível uma definição única de mulher. Para Lugones (2008), a palavra mulher, sem especificação não tem sentido, ou pior, tem um sentido racista, já que historicamente ela se refere apenas aos grupos dominantes, às mulheres burguesas, brancas, heterossexuais. Ampliando estas discussões, a generalização do enunciado “mulher indígena” também não existe e precisa cada vez mais ser problematizada, ser compreendida em suas singularidades.

É difícil estabelecer um parâmetro territorial sobre o que significa mulher indígena e esta definição, sem muita dificuldade, pode se espalhar pelos rastros da colonização europeia iniciada com as grandes navegações do século XVI. Se considerarmos apenas o Brasil, onde mais de 160 sociedades indígenas continuam escrevendo suas histórias, é possível que existam 160 concepções diferentes sobre ser mulher indígena. Marcadas pelas diferenças e pelas desigualdades produzidas pela colonização, hoje, podemos identificar a mulher indígena monolíngue, falante da língua nativa de sua sociedade, a mulher indígena que mora nas cidades, a mulher indígena universitária, a mulher indígena evangélica, a mulher indígena militante política, a mulher indígena artista, a mulher indígena professora, a mulher indígena amazônica, a mulher indígena exposta a jornadas diárias de serviço dupla ou mesmo tripla. Para compreender estas sujeitas do discurso, vamos nos fundamentar em uma série de autoras e autores que se debruçaram sobre estas conceituações, sobretudo com o objetivo de ampliá-las a partir das formulações e das experiências éticas e estéticas das mulheres indígenas ativistas cujos perfis analisamos.

A centralidade da categoria “discurso” pelo viés dos estudos empreendidos por Michel Foucault, nos permite compreender, como os sujeitos e as coisas sobre o mundo foram “construídos”. Nessa direção, o próprio autor afirma, o que “interessa no problema

do discurso é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento” (FOUCAULT, 2003, p. 255-256). De acordo com a compreensão de Michel Foucault, o discurso constitui e determina os objetos e, podemos assegurar que ele também é responsável pela construção discursiva de sujeitos em um dado momento histórico.

Haraway e Kunzru (2009), no primeiro capítulo, intitulado: “Nós, ciborgues o corpo elétrico e a dissolução do humano”, enumera diversos autores que pensavam a questão do sujeito sob diversos enfoques. Em meio a esses autores temos Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze entre outros. O intuito da reflexão promovida por essas autoras é a busca de caminhos que nos façam pensar “onde termina o humano e onde começa a máquina? Contudo, o percurso reflexivo aberto pelas autoras inspira, no ponto em que elas escrevem, “As feministas não cansam de nos lembrar que o retrato canônico do sujeito que posa como abstrato, universal, racional, reflexivo evoca – coincidência? – um membro típico de um subconjunto particular do gênero masculino” (HARAWAY; KUNZRU, 2009, p. 10), uma relação instituída socialmente que coloca o sujeito como uma elaboração, ou, até mesmo como uma instituição masculina. Nesse caminho, nos perguntamos: Por que não sujeitas? Este espaço de pesquisa propõe o uso do termo no feminino “sujeitas” para nos referirmos às mulheres indígenas que empreendem seus ativismos nos espaços da *web*.

As histórias do presente que essas indígenas inscrevem na internet e nas ruas, desvelam outras maneiras de compreendermos suas formas de organização e suas lutas. Suas percepções não desprezam o diálogo e a participação das indígenas mais velhas das aldeias, que na maioria das vezes desconhecem o conceito de feminismo, inclusive nos jeitos de compreender e conceituar essa luta.

Quando as pessoas falam assim “ah, mas tantas coisas [por] que vocês lutam estão alinhadas com essa potência do movimento feminista”, eu digo que a nossa luta é antes do conceito e vai ser pós-conceito. Então, mesmo nós, mulheres indígenas, precisamos discutir isso e entender outros jeitos de chamar essa luta, principalmente, dialogando com mulheres que estão no território. Porque, na maioria das vezes, as mulheres mais velhas, elas nem conhecem esse conceito e, para elas se definirem nesse lugar, precisa ter profundidade. (XAKRIABÁ, 2019)

Essas indígenas desvelam outras maneiras de compreendermos as formas organização e luta de mulheres. O embate delas acontece sem desprezar o diálogo com a ancestralidade, que na maioria das vezes desconhece o conceito de feminismo, inclusive nos jeitos de compreender e conceituar essa batalha. Na escrita dessa história de mulheres indígenas, narrativizadas por elas não há desconsideração das lutas dos diversos

feminismos. Nem podemos compreendê-las dentro de um consenso que padronize ou torne homogêneas suas formas de se colocar no mundo. A diversidade e a heterogeneidade também definem suas lutas e resistências.

Existem algumas mulheres indígenas, principalmente as que estão nas universidades, que se reafirmam nesse lugar, como feministas. Mas, enquanto mulher que está nesse coletivo, dizer que nós nos definimos em um conceito, eu ecoo a voz da outra e posso dizer que não existe um único jeito de chamar. Existem vários outros jeitos de se unir na luta. (XAKRIABÁ, 2019)

Estas mulheres que estão à frente do movimento indígena brasileiro desenvolvem estratégias e subvertem as arquiteturas sexistas de suas próprias sociedades, desestabilizam o discurso de subalternização a que foram historicamente submetidas (NEVES & CARDOSO, 2017) e inscrevem-se como sujeitas na complexa rede de ativismos indígenas desenvolvida no território nacional.

Para iniciarmos a compreensão sobre mulheres indígenas e as formas como elas compreendem e definem essa organização de mulheres, propomos considerar inicialmente que as construções e reconstruções das subjetividades delas tomam como ponto de reflexão que orientam nossas análises o conceito de dispositivo colonial

Ivânia Neves (2009) considera a emergência do dispositivo colonial como a articulação dos dispositivos de saber e poder que emergiu durante o sistema colonial europeu empreendido no século XVI, e se atualizou nas práticas contemporâneas. Esse dispositivo colonial sempre se atualizou frente as movimentações históricas e continuou constituindo-se mesmo após os processos de independência das ex-colônias:

[As] instituições ocidentais criaram uma série de estratégias de dominação, dispositivos que agenciavam a exploração de riquezas florestais e minerais, mas que se estruturavam na construção de cidades, na imposição de línguas oficiais, e que também estabeleceram os processos de sujeição impostos às sociedades indígenas. Para Foucault, dispositivo é um determinado agrupamento de práticas, que constituem um sujeito em uma trama de saberes e em um jogo de forças que lhes são imanentes (NEVES, 2009, p. 32).

Em diálogo com essa forma de compreender a colonização brasileira regida por uma tecnologia de controle específica, Krenak (2019, p.08), nos fala:

Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser.

As palavras de Aílton Krenak nos alertam para a legitimação de uma lógica de matriz ocidental que orientou e norteia ainda hoje a forma como nos relacionamos com os povos indígenas e, conseqüentemente, com suas cosmovisões. O discurso colonial, que determinou a suposta “humanidade” ocidentalizada que Krenak nos fala, veio com a colonização e, em suas várias etapas, gerenciou de maneira rígida e violenta a vida no território brasileiro. Mulheres e homens indígenas das etnias sobreviventes ao genocídio imposto pelo dispositivo colonial tiveram suas histórias e vidas invadidas pelo processo de controle prescrito pelas várias formas que esse dispositivo transmutou-se.

Em relação às mulheres indígenas, não há como generalizar sua compreensão, pois há em território nacional diferenças de ordens étnicas e culturais que as peculiarizam, da mesma maneira que há também aproximações. O crescimento das áreas urbanas e as mais diversas frentes econômicas, que invadiram muitas terras indígenas obrigaram muitas destas sociedades a deixar seus territórios rumo à complexa realidade das cidades brasileiras em condições também diferenciadas. Portanto, encaixá-las em determinada teoria feminista com a finalidade de pontuar formas específicas de compreensão de como elas foram historicamente subalternizadas no interior deste complexo processo não corresponde aos interesses desta pesquisa.

No que diz respeito ao empreendimento do *corpus* de análise desta pesquisa, elucidamos o leitor, que com o desejo de abarcar a diversidade enunciativa realizada pelas mulheres indígenas, entre o período de fevereiro de 2016 a junho de 2020, estivemos atentos aos perfis nas redes sociais da internet de mais de vinte mulheres indígenas, entretanto, nos detivemos em nove mulheres indígenas usuárias das redes Facebook, Instagram, Twitter e YouTube. Nessa direção, a *web* e seus diversos lugares são considerados como espaços onde elas produzem enunciados que estão conectados com suas lutas. Os enunciados dos ativismos de mulheres indígenas não ocupam os espaços tradicionais dos jornais impressos, telejornais ou revistas. Estas narrativas ocupam hoje os espaços heterotópicos da *web* e podem tornar-se visíveis a qualquer momento, assim também como uma extensa rede de memórias sobre as sociedades indígenas de forma geral.

A partir de suas diferenças e semelhanças, propusemos apresentá-las em três categorizações:

Representatividade político-partidária



Bem a exemplo do que acontece em outros países latino-americanos, a representatividade política passou a estar na pauta do movimento indígena neste século. As duas mulheres indígenas cujos perfis vamos analisar mereceram grande destaque nas eleições de 2018, Sônia Guajajara, candidata à vice-



presidência pelo PSOL e Joênia Wapichana da REDE, a primeira mulher indígena eleita deputada federal no Brasil.

Discussões epistemológicas e práticas educacionais

O acesso dos indígenas às universidades, bastante facilitado pela política de cotas,

Figura 03: Valdelice Veron



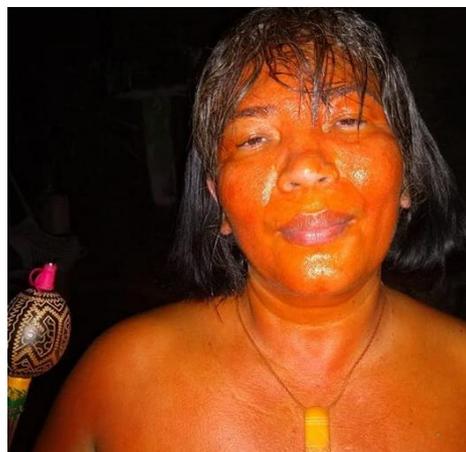
Fonte: <https://caterinas.info/43-mulheres-indigenas-do-brasil-e-da-america-latina-para-se-inspirar/valdelice-veron-guarani-e-kaiowa/>

permitiu que os enfrentamentos epistemológicos travados com as escolas nas terras indígenas e com a produção dos saberes no Brasil ocupassem um novo espaço de disputa nas universidades. Nesta direção, vamos analisar o perfil da professora Valdelice Veron, mestre em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais promovido pela

Universidade de Brasília e, atualmente doutoranda em Antropologia também pela UNB. Em sua dissertação de mestrado ela empreende um trabalho voltado para a escola Kaiowá.

Outra indígena que se destaca nesta luta é Márcia Mura, atualmente doutora em

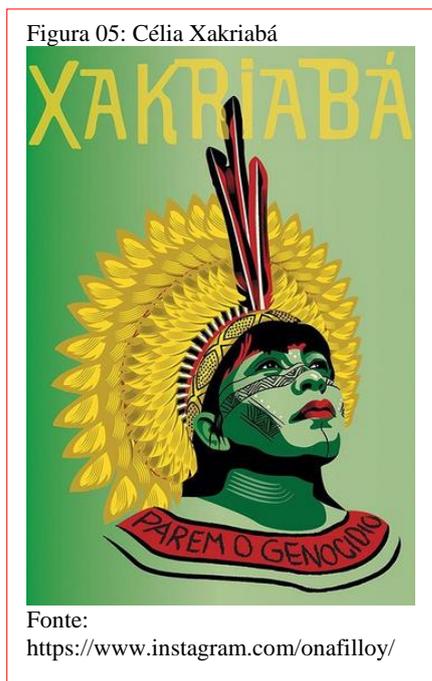
Figura 04: Marcia Mura



Fonte: <https://www.instagram.com/muramarcia/>

Antropologia e História dos Povos Indígenas do Brasil pela Universidade de São Paulo – USP. Em sua tese intitulada “Tecendo Tradições Indígenas”, a professora de História da rede estadual de Rondônia, utiliza as narrativas do povo Mura como fios que tecem a retomada de saberes ancestrais e revelam a cosmologia do povo Mura, população espalhada em comunidades às margens de lagos e rios no eixo que vai de Manicoré/AM a Porto Velho/RO. Ao longo de sua história esses grupos passaram por processos de desterritorialização em razão dos projetos desenvolvimentistas governamentais que nunca consideraram as singularidades culturais dessas comunidades.

Além destas duas mulheres, Célia Xakriabá Mindã Nynthê¹, do estado de Minas



Gerais, articula ao seu ativismo indígena a escrita poética e a educação indígena. Cientista social, mestre em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais pela UNB onde realizou a pesquisa “O Barro, o Genipapo e o Giz no Fazer Epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada” (CORREA XAKRIABÁ, 2018). Em sua perspectiva, enquanto indígena e educadora, interessada em produzir uma educação intercultural, a escola tem funcionado historicamente como “ferramenta moderna de colonização”. Neste sentido, ela propõe “indigenizar a escola”. Xakriabá nos apresenta formas de

compreender a educação a partir das singularidades dos povos indígenas, “kayaponizar” ou “guaranizar” as práticas escolares. Em outras palavras, trazer para a escola indígena de cada povo maneiras próprias de concebê-la: “refletir sobre os saberes e os fazeres presentes no território, analisando as experiências de educação indígena mesmo antes da presença da escola e depois do amansamento dessa” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p.

¹ Célia Nunes Correa, assim como todas as outras identidades indígenas que nascem em território nacional, têm seus nomes e sobrenomes registrados em cartório. Geralmente, esse registro costuma carregar nomes não-indígenas. Além desta opção, eles e elas utilizam em espaços sociais seu primeiro nome seguido do nome de sua etnia como uma maneira de marcar suas identidades originais. Podemos compreender esta alternância de usos de nomes, à luz da teoria de Mignolo (2003), como uma materialização de formas fraturadas das identidades brasileiras assumidas por muitos e muitas indígenas que carregam o orgulho de suas origens.

09). Atualmente Célia cursa doutorado em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

O interesse em visibilizar o protagonismo das Mulheres indígenas em uma tese

Figura 06: Pietra Dolamita



Fonte: <https://catarinas.info/43-mulheres-indigenas-do-brasil-e-da-america-latina-para-se-inspirar/pietra-dolamita-kauwa-apurina/>

requer um olhar para a compreensão desses povos como “partes complementares à natureza, numa interação intrínseca visceral; não à parte, mas com a terra, algo que transcende com o ser humano” (APURINÃ, 2018, p. 42-43). Nesse sentido, qualquer luta de mulheres passa primeiramente pela luta da demarcação dos territórios, compreendidos como extensão desses corpos. A conquista da paz nos territórios, direito dos povos originários, representa para homens e mulheres indígenas o respeito aos corpos,

ancestralidade, espiritualidade e, modo de viver das sociedades indígenas. Assim, Dolamita (2019, p. 12) afirma que nesta luta iniciada desde 1500, as reivindicações são consideradas formas de “reparar as mazelas impostas pelo cosmo não indígena”.

Mestre em Antropologia, Pietra Dolamita Apurinã, em sua dissertação intitulada “Terra, Vida, Justiça e Demarcação: Mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil”, ela apresenta, pela Universidade Federal de Pelotas – UFPEL, um estudo orientado pela compreensão das tensões pela posse da referida terra indígena e seus desdobramentos, sob orientação do que pode ser compreendido como uma antropologia da violência, a qual se refere a uma antropologia do colonialismo (APURINÃ, 2018, p. 08).

As perspectivas abordadas sobre gênero e feminismo que Dolamita apresenta em são valiosas a esta tese, pois, trazem definições orientadas pelas perspectivas indígenas e lutam contra os discursos ocidentalizados que a partir de suas lógicas determinam olhares excludentes em direção às mulheres indígenas. Ler e ouvir as compreensões sobre gênero e feminismo dentro das perspectivas trazidas por Pietra Dolamita nos faz pensar sobre o silenciamento pelos quais passaram as identidades indígenas, especificamente as mulheres. Desse modo, torna-se inevitável a reflexão sobre uma sociedade que controla, seleciona e organiza discursos por se esquivar estrategicamente de sua pesada e temível

materialidade e também a nos questionarmos sobre: “o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (FOUCAULT, 1996, p. 08)

Figura 07 - Daiara Tukano



Fonte:
<https://www.instagram.com/daiaratukano/nas-redes/>

Estéticas e ativismo.

As poéticas indígenas representam um espaço de luta importante no movimento indígena. Podemos mesmo identificar uma estética decolonial da resistência que se constrói de forma fraturada entre as cosmologias indígenas e a cosmologia ocidental. Neste sentido, vamos analisar os perfis de Daiara Tukano, Djuena

Tikuna e Márcia Kambeba.

Djuena Tikuna apresenta a música indígena como elemento cultural que participa das manifestações onde a bela voz da ativista ecoa por diversos espaços. Além das apresentações em manifestações ativistas, a voz de Djuena marca presença na internet e adentra espaços onde antes a arte indígena não poderia entrar, como por exemplo, os grandes teatros brasileiros. Aos olhos europeus que racializaram e hierarquizaram as expressões artísticas, os teatros, compreendidos como templos da

arte de viés eurocêntrico, não representavam lugares para expressões indígenas consideradas de maneira generalizada como folclore. O ativismo de Djuena Tikuna leva a música para a compreensão de suas cosmologias e lutas.

Delineado pelas artes plásticas e pela comunicação, o fazer ativista de Daiara Tukano dialoga com a cosmovisão Tukano. Daiara nasceu em São Paulo, em uma família de lideranças indígenas com forte atuação no momento de redemocratização do país. Esta mulher indígena atualmente mora em Brasília, onde é correspondente da Rádio Yandê, primeira *web* rádio indígena do Brasil. Esta arte educadora decolonial, relaciona sua

Figura 08: Djuena Tikuna



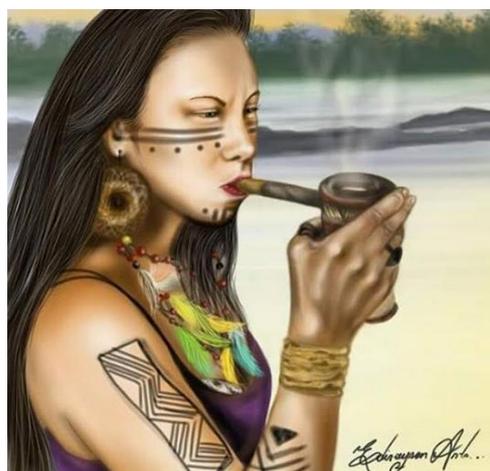
Fonte: <https://www.facebook.com/DJUENA/photos>

vivência entre os Tukano à pesquisa “O Direito à Memória e à Verdade dos Povos Indígenas”, do Mestrado em Direitos Humanos pela Universidade de Brasília – UnB. Além disso, as artes plásticas, o ofício de professora são caminhos por onde ela trilha uma luta por menos desigualdades para as identidades indígenas.

A literatura também é um espaço importante onde estética decolonial e ativismo articulam-se e apresentam outras histórias e cosmologias. Nesse universo, Márcia Vieira da Silva, ou, Márcia Kambeba - com o sobrenome que carrega sua identidade étnica Omágua Kambeba do estado Amazonas - foi criada em uma aldeia do povo Ticuna e atualmente reside hoje no município de Castanhal, pertencente à Região Metropolitana de Belém do Pará.

Márcia é graduada em Geografia pela UEA – Universidade do Estado do Amazonas e possui mestrado também nessa área do conhecimento pela UFAM - Universidade Federal do Amazonas. O estudo produzido por ela, intitulado Reterritorialização e Identidade do Povo Omágua/Kambeba na aldeia Tururucari-Uka Silva (2012), contribui para a discussão sobre território, a partir de uma luta política vivenciada por indígenas Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka no município de Manacapuru – AM que reivindicam seus direitos a terra para vivenciem seus costumes e tradições. Essa pesquisa compreende o conceito de territorialidade envolvido em sua identidade étnica como espaço para vivência cultural. Nesta compreensão, o território é compreendido como o lugar onde os valores culturais são repassados para as gerações mais jovens, evitando assim, que a cultura e a identidade Omágua/Kambeba se perca.

Figura 09: Márcia Kambeba



Fonte:
<https://www.instagram.com/marciakambeba/>

Na área da Literatura, Kambeba tem diversas publicações. Podemos destacar “O Lugar Do Saber”. Ed. São Leopoldo: 2018. “Ay Kakyri Tama - Eu moro na Cidade”. Ed. São Leopoldo, 2018; “Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, crítica e recepção”. Ed. Porto Alegre: 2018. Em seus trabalhos coletivos temos “Nós da Poesia: vozes da rua”. Ed. All Print Editora, 2014; “Memórias da Mãe Terra”. Ed. Bahia: 2014.

Metodologicamente dividimos os capítulos desta tese de acordo com as contribuições que cada indígena realiza em diferentes áreas do conhecimento. Nessa direção, levamos em consideração os espaços em que mais elas se destacam, mas isso não significa que as sujeitas de nossas pesquisas não transitem por mais de uma categoria ou área do conhecimento distribuídas nesses capítulos.

O objetivo geral desta tese se constitui em analisar os projetos étnicos, políticos e culturais visibilizados a partir de enunciados produzidos em perfis indígenas publicados em espaços da *web* para um grande público. As mulheres indígenas, ao se utilizarem destes espaços de comunicação, ao mesmo tempo em que realizam intercâmbios diversos, criam redes em diferentes escalas, demonstram a diversidade de vozes, situações e experiências indígenas contemporâneas. Além disso, a pesquisa observa de maneira específica as formas de opressão e violência promovidas pelos efeitos da colonização que historicamente atravessam suas vidas, do mesmo modo como elas, em suas elaborações ativistas plurais produzem formas de resistências que combatem e criam “fissuras” no que compreendemos como dispositivo colonial.

Atualmente, a internet proporciona a publicação de diversos tipos de enunciados. Percebemos que as visualidades têm nestes espaços um lugar privilegiado. A partir dos enunciados produzidos por mulheres indígenas e suas formas de ativismo, propomos produzir um gesto de leitura das imagens com a finalidade de interrogar, a partir desses enunciados imagéticos quais as representações construídas por eles e elas dentro desse regime de visualidades administrados nos espaços da *web*. Reafirmamos, a partir das perspectivas oferecidas por estes enunciados, o corpo, observado na relevância de sua centralidade, marcando o lugar de encontro de sua compreensão como discurso (MILANEZ, 2011).

Compreendido como elemento discursivo, o corpo indígena é produtor de formas plurais de ativismos que dialogam com a natureza, as narrativas orais, os rituais que refletem suas religiosidades, músicas, pinturas corporais, em outras palavras, com suas cosmologias. Corpos indígenas e cosmologias não podem ser compreendidos como elementos apartados, eles são partes que se integram, complementam-se, trocam energias e cuidados. Em nossas análises, consideramos a relevância do corpo como produtor de sentidos. Imbuídas da consciência da importância do corpo como produtor de discursos, as indígenas se apropriam da linguagem corporal na realização de seus enunciados. Por

meio de seus corpos, elas se inscrevem nas convergências culturais e midiáticas, assim também como na história do presente.

Quando falamos em história, não estamos falando, evidentemente, da versão que compreende estes homens e mulheres no cruzamento entre a atitude forjada por enunciadores não-indígenas, que produziu os heróis e heroínas sofridas, descrito de maneiras dicotômicas pelo romântico encontro entre o europeu e os selvagens comedores de carne humana. Nem tampouco, aqui, compreendemos as identidades indígenas somente como vítimas dos processos de violência e exploração a que eles e elas foram submetidos desde o início da colonização deste continente.

Não desejamos inviabilizar o lugar do sofrimentos e expropriações, inclusive esta tese também se constitui em um espaço de denúncias da violação dos direitos humanos em direção aos povos indígenas. Compreendemos que a transgressão aos direitos desses povos se realiza a partir das estratégias do dispositivo colonial, que continua se atualizando entre nós. Todavia, também é urgente compreender seus corpos na produção singular de formas de vivências e resistência. Estas formas levam em consideração seus envolvimento em suas ancestralidades e também suas relações com o mundo que os cercam e os constituem.

Compreendemos essa forma de ler os corpos indígenas no gesto de leitura que “trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” da genealogia de Michel Foucault (2015, p. 55). Os corpos aqui apresentados estão enriquecidos pelas experiências das histórias que marcam as singularidades dos acontecimentos, colorido pelos tons de sua história que se afastam da finalidade monótona. Esses corpos são espreitados de uma perspectiva de onde flui suas originalidades, distanciando-se do lugar comum que a memória coletiva coloca os indígenas. Buscamos percebê-los em espaços de sensibilidades, conscientes de que a história oficial narrativizadas por outros não os considerou como portadores de história. Os sentimentos, o amor, a consciência e suas expressões políticas diante das câmeras dos celulares, elaboram nos espaços heterotópicos da *web* enunciados que nos revelam a reescrita de uma história do presente enunciada pelos próprios indígenas.

O gesto de observar os corpos indígenas enredados em suas histórias contemporâneas existe pela necessidade de tornar visíveis outras representações das identidades indígenas além daquelas paralisadas no tempo de uma história elaborada por aqueles que outrora narrativizaram essas subjetividades. O corpo indígena visto aqui existe em diálogo constante com suas ancestralidades e com a história do presente. Essa

forma de compreender o corpo em seu encontro com outras histórias não a nega, nem se opõe a história. “Ela se opõe a pesquisa de origem” (FOUCAULT, 2016, p.56).

A perspectiva que toma o corpo indígena em sua convergência com as histórias narrativizadas por esses próprios corpos tem por finalidade mostrar “que o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade preservada da origem – é a discórdia das coisas, é o disparate” (FOUCAULT, 2016, p.59). De homens e mulheres das diversas etnias que habitam os territórios indígenas e os mesmos espaços urbanos é sempre cobrado, ainda nos dias atuais, um suposto frescor que venha das águas cristalinas, do verde das matas ou a agressividade dos animais silvestres. Esta cobrança, no entanto, não é neutra, muito pelo contrário, ela está ancorada num discurso racista e se inscreve no dispositivo colonial. A falsa ideia de progresso e as formas de governo criaram maneiras de sufocar os territórios indígenas e aproximá-los das condições urbanas e não foram poucas as instituições ocidentais, como a igreja e a escola, por exemplo, que procuraram interditar as práticas culturais locais. As sociedades que sobreviveram e sobrevivem a esta ordem, no mínimo, precisaram fraturar suas culturas. Quem se incomoda com homens e mulheres indígenas em suas lutas por condições humanas de vida entoando cânticos, recitando poemas e registrando seus atos nas lentes digitais, compartilhando isso tudo em *web* rádios ou mídias índias?

A trilha da história que empreendemos nesta tese não observa somente uma identidade preservada da origem, fruto de uma continuidade. Mas ela persegue o que existe para além disso. Ela ambiciona o movimento descontínuo, quer ver a discórdia das coisas, os disparates como nos sugere Foucault (2016). Neste sentido, a materialidade da imagem orientada pelos corpos e suas articulações sob as perspectivas de uma história descontínua, demanda categorias teóricas propostas por uma semiologia que se comprometa com a ideia de que “analisar um discurso não é analisá-lo enquanto sequência discursiva, mas como fragmento histórico, cuja natureza semiológica do objeto de análise se impõe e não existe isolado das camadas históricas que o compõe” (SARGENTINI, 2012, p. 109).

Entender quem são essas mulheres me atravessa, porque assim como uma parte delas, meu lugar de enunciação é a Amazônia, e assim como elas, eu também estou nas redes sociais. Mas sei que nossas diferenças são profundas porque, ainda que me considere bastante distante do “homem, adulto branco sempre no comando”, meus privilégios são incomparáveis e minha voz não precisa produzir uma revolução para ser ouvida. Se em vários momentos nossas fraturas subjetivas nos colocam no mesmo lugar

de subalternidade latino-americano e também sofro com a mão pesada da colonização, não ignoro que estou muito mais protegido, entre outras razões porque falo e escrevo num padrão culto de português ou inglês.

A compreensão oferecida por Mignolo (2003) de minha constituição fraturada pela colonialidade do poder, produziu a partir da diferença colonial na língua em que falo, na literatura que leio e nas músicas que ouço caminhos “pré-estabelecidos” para a sedimentação de paixões muitas vezes conduzidas pela indústria cultural. A paixão pelas literaturas brasileira e de língua inglesa que me levaram a graduação em Letras, pode ser compreendida como uma paixão sedimentada em mim como resultado das várias colonizações que atravessam meu corpo. Por outro lado, “onde há poder, há resistência”, e ela nasce, como nos diz Foucault (2004), em “práticas de liberação” e se torna cotidiana e viva no corpo nas práticas de resistência. Observar as mulheres indígenas em suas “escritas de si” e escrever sobre elas tem se constituído para mim em uma prática de reinvenção “um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser”, um modo de ser que procura na descolonização do pensamento a sua compreensão.

A escrita dessas indígenas na internet proporciona o espelho, a compreensão da minha condição de sujeito fraturado. Por um lado, as paixões sedimentadas pelas vozes que colonizaram meu corpo e que não estão sozinhas ou são parte isolada de mim. Mas, que me constituem em diálogo com o outro que se descoloniza, que não aceita o racismo, o sexismo, não acredita no discurso da heteronormatividade e luta contra os discursos daqueles que pensam como “inadmissíveis dentro desta visão que outras pessoas não se encaixem nas caixas mofadas. Uma visão que estabelece a segregação, a morte, e o extermínio” (DOLAMITA, 2019).

No Brasil atual, espaço onde presenciamos graças às condições políticas favoráveis, o retorno e a proliferação de enunciados que refletem discursos racistas, homofóbicos, machistas, misóginos entre outros que também apontam para diversas outras formas de discursos opressores, a ação de desenvolver uma pesquisa sobre mulheres indígenas inscreve-se em uma frente de combate a esses discursos impiedosos. Podemos afirmar que tal atitude de pesquisa foi orientada pelo desejo de promover a filoginia a partir da visibilização dos saberes e fazeres de mulheres indígenas.

Na intenção de tornar visíveis as epistemologias, organizações políticas e poéticas realizadas por indígenas do Brasil que oportunizam aos leitores e leitoras desse trabalho

a possibilidade de quebra nos paradigmas que subjetivaram e estereotiparam mulheres indígenas, organizamos esta tese a partir de uma perspectiva apoiada na observação dos enunciados visuais e verbais produzidos nas redes sociais da *web*.

O capítulo intitulado “Lugares de Enunciação, Regimes de Visualidades, Narrativas Contemporâneas, Corpo e Práticas de Resistência”, apresenta, além de meu percurso acadêmico, que inicia este capítulo, categorias de análise presentes nesta tese. Neste sentido, as teorias de Michel Foucault, Jean-Jacques Courtine, Thekla Hartmann e Nilton Milanez nos falam sobre os regimes de visualidades, descontinuidades históricas, memória das imagens e a importância da compreensão do corpo na produção das subjetividades por meio da produção de imagens sobre ele. Este corpo indígena, inicialmente discursivizado e aprisionado às narrativas elaboradas por viajantes europeus, atualmente ocupa os espaços da internet onde pode elaborar suas próprias histórias e (re)elaborar suas subjetividades.

Em seguida, o capítulo também aborda a elaboração das escritas de si como práticas de resistência que protagonizam o cuidado de si produzidos pelas indígenas que integram essa pesquisa. Essas narrativas envolvidas na cultura da convergência ocupam os espaços heterotópicos da *web*, contam uma história do presente que não se limita apenas a uma identidade fixa, pura, preservada da origem.

O capítulo seguinte, “Mulheres Indígenas: Entre Teorias e Descolonizações”, foi arquitetado a partir de diferentes perspectivas teóricas sobre mulheres. Nesse espaço, construímos um percurso sobre teorias e mulheres. As diversas formas de feminismo são abordadas com o objetivo de tornar visíveis formas que divergem e dialogam com a realidade de mulheres indígenas brasileiras. Além disso, as indígenas a exemplo de Pietra Dolamita, também elaboram a partir de seus conhecimentos fraturados, formas de compreensão sobre seus envolvimento em lutas. Essas mulheres, à medida em que reivindicam formas decoloniais para a compreensão de seus corpos, também tecem definições sobre gênero dentro das perspectivas cosmológicas indígenas.

“Elas Sim, Ele Não: A Luta das Mulheres Indígenas Por Representatividade”, aborda as narrativas produzidas na *web* de duas indígenas que ganharam bastante visibilidade ao longo de suas conquistas: a ativista Sonia Bone Guajajara e a deputada federal Joênia Wapichana. As narrativas destas sujeitas indígenas refletem o cuidado de si e do outro por meio da elaboração de uma arquitetura enredada que torna visível o papel da coletividade na produção de representatividade política realizada por essas mulheres.

“Discussões Epistemológicas e Práticas Educacionais: Amansando Os Saberes Dos Brancos”, traz à tona as formas como Márcia Mura, Valdelice Veron e Célia Xakriabá, produzem conhecimentos que desafiam as estruturas de uma colonialidade do poder, a partir do ponto de vista do pensamento liminar, perspectiva que envolve o conhecimento, compreensão e hermenêutica dos dois lados das fronteiras intelectuais da modernidade instituída pela Europa.

“Poéticas Das Margens: Linhas De Criatividade e Histórias Decoloniais”, apresenta ao leitor as expressões artísticas das indígenas Djuena Tikuna, Daiara Tukano e Márcia Kambeba. Essas produções invadem espaços canônicos e nos contam outras histórias em sonoridades, poesia e visualidades que compreendemos como poéticas das margens e que provocam, atualmente, os muros limitadores de uma colonialidade estética.

2 LUGARES DE ENUNCIÇÃO, REGIMES DE VISUALIDADES, NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS, CORPO E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA

O presente capítulo inicia com a visibilização do meu percurso acadêmico que coincidiu com meu primeiro acesso às cosmologias indígenas. Inicialmente, os Tembétetehara no espaço educacional do Planetário do Pará e, anos depois com Suruí-Aikewara durante o período do mestrado. Em seguida, explanarei sobre o viés metodológico baseado no método arqueológico foucaultiano utilizado em minha dissertação, assim como sobre as sujeitas que compuseram o corpus desta pesquisa.

Após a apresentação deste período inicial, compreenderemos as novas categorias de análise presentes nesta tese. Neste sentido, as teorias de Michel Foucault, Jean-Jacques Courtine, Thekla Hartmann e Nilton Milanez nos falam sobre os regimes de visualidades, descontinuidades históricas, memória das imagens e a importância da compreensão do corpo na produção de subjetividades por meio da produção de imagens sobre ele. Este corpo indígena, inicialmente discursivizado e aprisionado à narrativas elaboradas por viajantes europeus, atualmente ocupa os espaços da internet onde pode (re)elaborar suas próprias histórias e subjetividades.

Inseridas em novos regimes de visualidades proporcionados pela *web*, as mulheres indígenas que participam dessa pesquisa elaboram suas escritas de si como práticas de resistência e protagonizam o cuidado de si. Essas narrativas contam uma história do presente que não se limita apenas a uma identidade fixa, pura, preservada da origem. Além disso, elas nos proporcionam a percepção da mudança do ambiente comunicacional. Os enunciados dos ativismos de mulheres indígenas, como será possível perceber, não ocupam os espaços tradicionais dos jornais impressos, telejornais ou revistas. Estas narrativas ocupam os espaços heterotópicos da *web* e podem tornar-se visíveis a qualquer momento. Para mais, estes espaços oferecem ao público e a essas indígenas uma pluralidade de lugares de enunciação. Elas estão envolvidas na cultura da convergência, espaços múltiplos onde consumidores são incentivados a procurar novas informações e fazer conexões em meio a conteúdos midiáticos dispersos, como nos esclarece Henry Jenkins.

2.1 Entre chegadas e partidas: o encontro com a pesquisa

A minha relação com os modos de viver de sociedades indígenas da Amazônia iniciou em 2000, com a minha aprovação no concurso para bolsista da ação educativa do Projeto “Cientistas Mirins” (Aprovado pelo CONSUN/UEPA), promovido pela Universidade Estadual do Pará para o recém-inaugurado Planetário do Pará. Nesta época, que podemos denominar de “período pré-PIBIC” (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica), eu era estudante do curso de Letras da Universidade Federal do Pará e o meu trabalho no Planetário do Pará estava vinculado ao projeto pedagógico que abordava a etnoastronomia².

Minha função com os alunos do Ensino Fundamental e Médio das escolas públicas e privadas da cidade de Belém consistia em realizar atividades que estabelecessem uma conexão com o grande momento esperado pelos visitantes desta instituição: a visita à cúpula dessa instituição, momento em que essas crianças e adolescentes admiravam as projeções de imagens do céu realizadas por satélites ou telescópios, que mostravam constelações, planetas, galáxias e os mais diversos fenômenos celestes.

Os professores e professoras que formavam o corpo docente do Planetário, do qual fazia parte a professora Dra. Ivânia Neves, desenvolveram a partir de visitas feitas à aldeia Tekohaw, localizada na Terra Indígena Alto Rio Guamá, no nordeste do estado do Pará, junto ao povo Tembé-Tenetehara, uma pesquisa sobre sua relação com o céu e a forma própria de conceber as constelações, baseada em elementos que fazem parte de seu cotidiano e não orientadas pela tradição ocidental. Esta pesquisa, que observa o céu da Amazônia, foi adaptada para o público infantil e resultou no livro “O Céu dos índios Tembé” (NEVES et al 1999), vencedor do Prêmio Jabuti na categoria Melhor Livro Didático no ano 2000.

A partir destas observações, o roteiro de parte das apresentações na cúpula foi voltado para a realidade amazônica do céu observado sob a perspectiva Tembé. Consequentemente, o trabalho realizado por mim teria que ter como norte, este ponto de vista. Em outras palavras, isso significava imersão no material pesquisado, com a finalidade de elaborar atividades que contemplassem uma realidade que olhasse para o céu em um viés amazônico e, por conseguinte, com configurações bem diferentes do céu grego que aprendemos na escola e na mídia. Para enriquecer ainda mais a experiência,

² “A astronomia, assim como todas as ciências, faz parte de uma instituição cultural maior: o conhecimento humano. E, como toda construção cultural humana, ele é regido por seus desejos e suas necessidades. A forma de ver e interpretar o céu também reflete a cultura de um povo. A etnoastronomia significa uma maneira de estudar a astronomia, respeitando as diferenças culturais (NEVES, 2004, p.66).”

vários indígenas Tembé circulavam pelas salas do Planetário e participavam de eventos e, a presença de Verônica Tembé, visivelmente uma grande liderança entre eles chamou bastante atenção. Toda essa experiência textual e cultural criava em mim condições iniciais para uma compreensão plural do universo a partir da cosmologia Tembé.

A pesquisa acadêmica sistemática voltada para a realidade indígena tomou novos rumos e se efetivou em 2011, com minha participação no projeto “Nas Fronteiras das Narrativas Orais Tupi na Amazônia Paraense: Performatividade, História e Tradução”, como bolsista da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Nesta ocasião, tive a oportunidade de iniciar a participação no grupo de pesquisa do qual ainda hoje faço parte, o Grupo de Estudos Mediações e Discursos com Sociedades Amazônicas (GEDAI), na Universidade da Amazônia - UNAMA, instituição na qual, atualmente, componho o quadro docente do Curso de Letras.

O envolvimento com o grupo de pesquisa e com as ações do projeto de extensão “Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola”, realizado pelo Mestrado de Comunicação, Linguagens e Cultura, da UNAMA, como sugere o nome, estava voltado para a relação que as sociedades indígenas, mais especificamente os Suruí-Aikewara, estabeleciam com as novas tecnologias. Este projeto sensibilizou meu olhar para a observação da relação entre indígenas e essas tecnologias de informação e comunicação que, naquele momento, como pudemos constatar, começavam, timidamente, a fazer da vida de sujeitas e sujeitos indígenas.

A participação no projeto me colocou em contato com as mulheres deste povo. Arihêra e Maria Suruí, estiveram várias vezes em Belém durante a realização do projeto, elas representam duas grandes matriarcas Suruí-Aikewara. Estas indígenas eram responsáveis em seus territórios pela transmissão das narrativas por meio da oralidade, pelos ensinamentos dos grafismos, produção de remédios e, acabavam por se impor como duas lideranças femininas fortes. Em 2011, estive presente durante o lançamento do livro “A História dos Índios Aikewára”, de autoria da escritora indígena Murué Suruí, contando as histórias de seu povo baseadas em narrativas orais e acompanhei a resistência de professores e jornalista, naquele momento, em aceitar uma mulher indígena escritora. Mas muito antes, Murué Suruí já havia enfrentado problemas entre os próprios Aikewára.

Havia resistência do cacique em relação ao fato de uma mulher escrever o livro com bastante eco entre eles. Alguns discriminavam Murué Suruí por ser filha de um pai não indígena, mas a convivência com sua família na aldeia lhe garantia essa identidade indígena. (...) Alguns indígenas também implicavam com o fato de o livro ser em português, mas não

poderia ser diferente naquele momento, afinal, a relação deles com a língua escrita Aikewára ainda era muito inicial. (NEVES, 2018, 152)

Nesse sentido, Murué inscreveu seu nome em um lugar altamente hierarquizado, com uma literatura, naquele momento, considerada “marginal”, ainda mais quando escrita por uma mulher indígena da região Norte.

A pesquisa realizada durante o período do mestrado, intitulada “Mulheres Indígenas no Facebook: corpos, intericonicidade e identidades”, orientada pela professora Ivânia dos Santos Neves, foi concebida a partir de observações sistemáticas de perfis ativos e de suas respectivas postagens no interior do *site* da rede social de internet Facebook, de duas usuárias que assumem identidades indígenas: Sonia Bone Guajajara e Índia Ticuna Weena Miguel.

Nesta dissertação, tomei como referência o método arqueológico, proposto por Michel Foucault em “Arqueologia do Saber” (2004) e de seus desdobramentos mais recentes na França com J.J. Courtine e a elaboração de conceitos como a intericonicidade a partir da semiologia histórica. Além das contribuições de Courtine sobre a obra de Foucault, a utilização dos conceitos do famoso filósofo, foram extremamente úteis na compreensão da articulação discurso e mídia, sob o viés de Rosário Gregolin e também na compreensão do corpo-discurso com Nilton Milanez, para mostrar como o funcionamento da rede social Facebook contribuía para a construção das identidades na contemporaneidade e como estas duas usuárias indígenas, sujeitas historicamente construídas, colocavam em circulação diferentes discursos sobre o que é ser mulher e o que é ser indígena na *web*. Consideramos as postagens destas indígenas como produções enunciativas, no sentido proposto por Michel Foucault (2004), portanto, sem desconsiderar as condições de emergências históricas em que estavam envolvidas. Nesta perspectiva, as redes de memórias e as práticas discursivas em que estes enunciados estavam imbricados constituíram o principal *corpus* de análise da pesquisa. A arqueologia como método permitiu a reconstituição histórica a partir de documentos que consideramos *arquivos*, “com a finalidade de obter as condições de emergência dos discursos de saber de uma dada época” (REVEL, 2005, p. 16).

Minha dissertação fez parte da primeira geração de trabalhos do GEDAI, que iniciou em 2011 e desde então, muitas outras pesquisas foram produzidas a partir do interesse de compreender as subjetividades indígenas nas mais diferentes mídias. Além das investigações nas redes sociais, a presença indígena foi investigada nas telenovelas,

telejornais, filmes, documentários, games, jornais impressos, histórias em quadrinho e grafites. Naquele momento, embora os estudos decoloniais e a perspectiva genealógica proposta por Michel Foucault já estivessem presentes em nossas análises, pois trabalhávamos com povos indígenas na perspectiva de desconstruir as normalizações produzidas pelo sistema colonial, nosso principal exercício era entender o método arqueológico, com suas categorias teóricas tão complexas. Desde a introdução de “Arqueologia do Saber”, o conceito de história descontínua parecia incompreensível e na sequência desta obra, outra série de ferramentas teóricas nos desafiava: *acontecimento, enunciado, formação discursiva, regularidades e dispersões*. Este desafio animava nossas reuniões de grupo e a cada trabalho finalizado, sentíamos o amadurecimento das pesquisas e das análises.

A experiência inicial no Planetário do Pará – UEPA, o acesso às cosmologias Tembé-Tenetehara e Suruí-Aikewara, a incursão na pesquisa de mestrado, que me mostrou um retrato da realidade das mulheres Guajajara e Tikuna, a participação no grupo GEDAI com todas as provocações em relação às diversidades étnico-racial e de gênero, mais a minha própria condição de sujeito fraturado em meio a tantas subjetividades possíveis e usuário ativo das redes sociais fomentaram a continuação da reflexão sobre realidades de mulheres indígenas na *web*. Acessar às diferentes formas de vida dessas mulheres me faz revolver uma das questões fundamentais propostas por Michel Foucault: “quem somos nós hoje?”.

A compreensão ampla sobre mulheres indígenas oferecida pela experiência no grupo de pesquisa e as leituras para a realização da dissertação germinaram em mim um olhar plural para o sentido da palavra “liderança” quando atribuído às mulheres indígenas. Como parâmetros dessa pluralidade tomo como exemplo duas indígenas da grande nação Tenetehara³, Verônica Tembé e Sonia Guajajara.

Uma das mais importantes lideranças indígenas do estado do Pará, Verônica Tembé, também conhecida por seu povo os Tembé-Tenetehara⁴ como “capitã”, foi uma exímia conhecedora da medicina a partir dos elementos da mata e, durante muitos anos, responsável pela organização das festas tradicionais de seu povo, preparo de medicação

³ A grande nação Tenetehára, atualmente, está dividida em duas sociedades, os Tembé, que vivem no estado do Pará e os Guajajara, no estado do Maranhão. Atualmente, são sociedades bilíngues, falam o Tenetehára e a Língua Portuguesa e ainda mantêm rituais tradicionais muito semelhantes, como a iniciação de meninas e meninos na vida adulta, conhecida como a Festa do Moqueado (NEVES; CARDOSO, 2015).

⁴ Estamos nos referindo aos Tembé que vivem localizado na Terra Indígena Alto Rio Guamá – TIARG, na fronteira oeste do estado do Pará

e diálogo com os mais jovens da comunidade. Além disso, ao longo de sua existência, ela lutou pela manutenção do patrimônio imaterial de seu povo a partir do incentivo ao uso do grafismo corporal e ensino da língua Tenetehara aos mais jovens. No âmbito interno de sua sociedade, Verônica Tembé dedicou sua vida a atividades de liderança, ou como uma ativista que lutou por manter viva a cultura de seu povo.

Arihêra e Maria Suruí, assim como Verônica Tembé, são mulheres que exercem a liderança entre seus povos e, muito timidamente conseguiram levar as lutas indígenas para a mídia. Assim como elas, muitas outras mulheres indígenas estão à frente de suas famílias insistindo em uma forma de vida singular. Embora sejam anônimas para a opinião pública nacional e internacional, com seus micro-poderes inscrevem a resistência indígena em suas sociedades.

As diferentes cosmovisões apresentadas por meio das narrativas contadas por Arihêra Suruí, Maria Suruí, Murué Suruí, Sonia Bone Guajajara, Índia Ticuna Weena Miguel e Verônica Tembé, além de proporcionarem uma forma plural de compreender mulheres indígenas, representaram, em primeiro plano o rompimento com as formas superficiais e estereotipadas de compreender povos originários e suas culturas. Em outro plano, conhecer essas outras cosmologias, tem sido, para mim uma maneira de desestabilizar a hierarquização dos saberes de ordem ocidental que estabelece um lugar privilegiado para esses saberes e subalterniza as epistemologias dos povos indígenas.

Nos dois anos de observação da pesquisa para a dissertação e depois pela minha própria experiência como usuário das redes sociais, pude perceber a crescente mediatização da vida pública, proporcionada, nos últimos anos pelos meios digitais de informação. Grande parte da humanidade, hoje, na condição de usuário orienta sua vida no sentido de inserir suas práticas cotidianas nesta nova forma de mídia, que faz circular informações, práticas sociais e identidades na velocidade dos ventos velozes da *World Wide Web*.

A pesquisa desta tese germinou suas investigações com o objetivo de analisar a produção de sentido dos enunciados relacionados ao ativismo realizado por mulheres indígenas, na rede social Facebook, a princípio. Nestas produções elas assumem o papel de enunciantoras nas lutas pelos direitos das sociedades indígenas brasileiras, mas logo percebemos que diferente do que aconteceu entre os anos 2011-2013, havia um trânsito muito mais plural nas redes sociais por parte dessas indígenas e o Facebook não seria suficiente para abarcar suas diferentes frentes de atuação, dada à diversidade de tipos de enunciados realizados por elas.

Nas próximas seções, abordaremos as categorias de análise utilizadas nesta tese. O protagonismo de mulheres indígenas atravessou diferentes regimes visualidades e desconstruiu o conceito formulado pela História tradicional que as compreendia inseridas em narrativas contadas por outros enunciadores em uma continuidade histórica. Para compreendermos essas descontinuidades, visualizaremos as mulheres indígenas na *web* e suas escritas de si como práticas de liberdade. Nesses espaços heterotópicos visualizaremos e compreenderemos o cuidado de si e do outro entre convergências e múltiplos de lugares de enunciação.

2.2 Regimes de visualidades, descontinuidades históricas e memória das imagens

Os discursos estão imbricados em práticas não-verbais, o verbo não pode mais ser dissociado do corpo e do gesto, a expressão pela linguagem conjuga-se com aquela do rosto, de modo que não podemos mais separar linguagem e imagem.

Jean Jacques Courtine

As narrativas elaboradas por mulheres indígenas ativistas em circulação nos espaços da *web* têm na imagem, sobretudo nas fotografias, uma materialidade importante na produção de sentidos. Uma das principais características das narrativas elaboradas pelas ativistas desta tese e que habitam os espaços heterotópicos da internet é a presença abundante de enunciados visuais. Essa se torna a primeira condição para a relevância de uma abordagem sobre a imagem. O segundo ponto em que a imagem se estabelece enquanto materialidade fulcral nesta pesquisa, diz respeito ao seu encontro com o corpo. Mas não com a concepção de corpo biológico, mas sim com o corpo em sua densidade discursiva, um corpo-discurso.

Para estarmos diante de um corpo discursivo não basta nos depararmos com práticas do fazer do nosso dia-a-dia. Precisamos focalizar a existência material desse objeto que denominamos corpo, em consonância com suas formas e carnes por meio da representação sob a qual o identificamos. Para tanto, precisamos considerar esse corpo do qual falamos, colocando em evidência a sua existência histórica, o seu *status* material, reafirmando o questionamento foucaultiano “quem fala?” (MILANEZ, 2009).

Observando o conceito de corpo que tomamos nesta pesquisa, sabemos que, historicamente, indígenas tiveram seus corpos, regimes alimentares, ambientes onde viviam, em suma, seus modos de vida discursivizados por não-indígenas ao longo dos cinco últimos séculos. Nesse sentido, as realidades indígenas que foram interpretadas com base nessas interpretações ocidentais, foram vítimas de distorções e muitas vezes uma

total falta de compreensão, devido ao distanciamento entre as realidades europeias e as sociedades que aqui viviam.

Nesse sentido, as imagens produzidas por esses enunciadores obedecem a relações de sentidos que se estabelecem a partir de um discurso considerado “superior” e que construiu as subjetividades indígenas. Esse discurso forjado no encontro entre imagem e corpo era produzido de acordo com as tecnologias para produção de imagens que revelavam diversas temporalidades. Inicialmente, o desenho, em seguida a pintura, e em outro momento a fotografia, produziram diversas formas de compreensão dos corpos indígenas, mas que obedeciam ao discurso da sensualidade, selvageria, incivilização, que desde o início do contato destes povos com os europeus dominou a compreensão sobre estas identidades. A relação entre enunciadores, determinados períodos históricos, suas especificidades técnicas e a construção discursiva produzida nessa relação, compreendemos como regime de visualidade.

Figura 10: Banquete Canibal



Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Figura-2-Hans-Staden-ao-fundo-observando-um-ritual-antropofagico-Tupinamba-Fonte_fig2_250029115

Thekla Hartmann (1975) argumenta sobre a produção de imagens indígenas, de que estas representações foram construídas sob situações como: olhares estéticos de determinadas correntes artísticas, alterações nos desenhos originais feitas “in loco”, uso em algumas dessas imagens de um único “manequim” como modelo de corpo. A união

desses elementos nos leva a conclusão de que estes fatores interferem na condição documental e histórica dessas produções. Dessa maneira, muitas imagens que construíram nossa memória sobre povos indígenas são discursos que revelam regimes de visualidades sob determinações históricas e estéticas como nos elucida Hartmann (1975). Em outras palavras, estas representações foram elaboradas sob outros regimes de visualidades que nos revelam as condições sob as quais foram forjados os discursos, em sua materialidade visual, que construíram para o Ocidente e para o futuro as subjetividades indígenas.

A clássica imagem do livro intitulado “Duas Viagens”, lançado em meados do século XVI na Europa serve para materializar um determinado regime de visualidade sobre os indígenas brasileiros. Este trabalho atribuído a Hans Staden, viajante mercenário alemão que ficou conhecido por ter realizado duas viagens ao Brasil no século XVI, apresenta aos olhos, uma espécie de banquete canibal (figura 10). O desenho do viajante alemão apresentou à Europa índios nus comendo pedaços de corpos humanos, como se isso fosse algo corriqueiro do cotidiano dos Tupinambá. O ritual de antropofagia dos índios Tupinambá consistia na captura de outros indígenas, que eram aprisionados e devorados por eles. Porém, este ritual era realizado com seus prisioneiros de guerra considerados heróis. Em outras palavras, havia uma ordem para esta prática, ao contrário da desordem canibal e do caos que o olhar europeu instituiu ao leitor desta imagem como representação do selvagem e do não civilizado.

Em um primeiro olhar sobre a representação dos corpos na imagem, percebemos a partir da leitura de seus traços e vestígios quais modelos de corpos foram utilizados para retratar os indígenas brasileiros: vemos no plano central superior, na imagem à esquerda, a representação de um homem de braços, tórax e abdômen de músculos salientes. Além disso, seu rosto possui uma longa barba. Apesar desta figura central se diferenciar das outras representações do sexo masculino desta imagem, também é possível perceber que os corpos no trabalho atribuído a Staden obedecem a uma ordem que nos remete às divindades gregas. A representação sobre os indígenas segue, nesse momento, a um regime de visualidade que se submete à visão etnocêntrica do autor e à olhares estéticos de determinadas correntes artísticas, como nos elucida Hartmann (1975).

Nesta direção, afinado com os estudos do discurso, lanço mão da caixa de ferramentas teóricas proporcionadas pela Análise do Discurso filiada a Michel Foucault. Essa articulação sugere como referenciais teóricos a semiologia dos detalhes, referente ao paradigma indiciário de Ginzburg (1989), a semiologia histórica de Courtine (2011) e a definição de intericonicidade proposta por Courtine (2005 e 2011).

O paradigma indiciário de Carlo Ginzburg apresentado em sua obra “Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história” (1989), relaciona-se com a capacidade humana de produzir e representar indícios, sintomas ou sinais. Neste sentido, olhar para uma imagem significa atentar para os detalhes, que nos servirão de pistas para sua compreensão. Este método reflete em torno de três importantes figuras, cujas investigações baseiam-se na reconstrução de realidades a partir de sinais, são eles: Giovanni Morelli, Sherlock Holmes e Sigmund Freud:

Giovanni Morelli propunha atribuir autoria de quadros antigos partindo dos minúsculos sinais que desnudavam a presença do pintor: ínfimos traços imprevisíveis, traços que apareciam na pintura de modo inconsciente, [...] a impressão digital que flagra o crime. E é aqui, na impressão digital, que reside a lupa usada por Morelli e aquela usada por Sherlock Holmes, personagem criado por Arthur Conan Doyle: ambos estão imbuídos na interpretação [...] minuciosa dos detalhes [...] em detrimento daquilo que se faz parecer maior e mais significativo. Da mesma forma, o método de Morelli se aproxima daquilo que Freud chamaria de lapso, isto é, uma falha na cadeia significativa do consciente, através da qual se entrevê o inconsciente. (BRAGA, 2012, p. 172. Grifo do autor)

De acordo com Ginzburg (1989), os três casos baseavam-se em rastros. Para Freud, a palavra mais adequada, sintomas; indícios, no caso de Sherlock Holmes e, signos pictóricos, especificamente para Morelli. Elementos infinitamente pequenos, que por vezes passam despercebidos, porém que são capazes de entrever uma realidade mais profunda compõem a riqueza de detalhes que fazem parte das imagens e devem ser considerados pelo seu analista, considerado como um investigador em busca de “pistas”. Esses minúsculos sinais detectados pela atenção redobrada, auxiliada pela lente de aumento da atenção, podem denunciar lapsos ou falhas. Na articulação entre imagem e discurso, podemos do mesmo modo ir à procura dos signos culturalmente condicionados, que carreguem consigo a naturalidade dos sintomas e que nos revelem em diferentes graus o discurso do qual faz parte (MAZZOLA; GREGOLIN, 2012).

A semiologia histórica, como categoria de leitura das imagens, se oferece a esta pesquisa como teoria para refletir sobre as transformações históricas no campo do discurso a partir de “regimes de práticas, séries de enunciados e redes de imagens” (COURTINE, 2011, p. 151). Dessa maneira, esta semiologia fornece bases para as análises referentes à natureza histórica dos processos discursivos presentes nos enunciados visuais produzidos e postos em circulação por indígenas como sujeitas e sujeitos históricos na *web*.

Desenvolvida por Courtine, a partir das bases teóricas proporcionadas pela releitura deste autor do livro “Arqueologia do Saber” (2005), de Michel Foucault, a

semiologia histórica, em sua origem, ofereceu ferramentas conceituais para a compreensão da relação entre a mídia e as substanciais alterações na forma de conceber e receber os discursos políticos.

Na observação dos discursos políticos, Courtine pôde perceber que um discurso político é bem mais que o texto. É um fragmento da história. Estes discursos estavam imbricados em práticas não verbais, portanto, o “verbo não poderia mais ser dissociado do corpo e do gesto” (COURTINE, 2011, p.150). O autor aponta para um meio de comunicação, a televisão, que a partir da década de 1970, além de intermediar a relação entre a fala pública e o cidadão, enquadra essa fala dentro dos seus padrões, e estabelece profundas mudanças na fala pública:

Surgiu então um novo modelo do orador, um outro estilo de linguagem política, um uso diferente do corpo e do gesto. Nessas circunstâncias, não se escuta mais o orador político: ele é, sim, visto. O telespectador o observa, o examina, encara-o nos mínimos detalhes... Em domicílio, cada um em sua casa. A massa política se dispersou, se fragmentou e se compartimentou na intimidade das entrevistas, na intimidade dos debates. Essas formas de *living-room politics* transformaram radicalmente o estilo de eloquência pública. Elas deslocaram-na, implantaram-na em um lugar, não mais de ajuntamento popular, mas de tecnologia audiovisual [...]. (COURTINE, 2003, p.26).

No corpo do orador público também se inscreve uma nova corporalidade, não mais filiada à amplidão do gesto que acompanhava os “excessos cênicos” da fala pública, mas sim reduzida a gestos contidos, resignado a uma quase imobilidade que se aplica também às expressões do rosto. Com esta metodologia criam-se condições para pesquisas dentro do campo de estudos da Análise do Discurso que permitem compreender o funcionamento de discursos que circulam em novas materialidades contemporâneas.

As postagens nos perfis das indígenas, principal materialidade analisada nesta tese, são enunciados que se inscrevem, igualmente, em novos acontecimentos. As fotografias, ainda que remetam de alguma forma ao funcionamento de jornais e revistas impressas, estão dentro de uma outra dinâmica de comunicação. Para exemplificar este novo, a internet, se oferece como um campo onde podemos perceber substanciais alterações na forma de conceber e receber os discursos em suas materialidades visuais sobre os corpos indígenas. Registramos, logo de início, que os “regimes de práticas” visibilizados ao compararmos os enunciados das figuras 10 e 11, inscrevem-se em uma série de enunciados sobre indígenas que revelam diferentes discursos e enunciadore.

Para colocar em funcionamento a compreensão de história revestindo os corpos oferecidos por imagens que nos contam outras histórias e colocam nessa narrativa a

assinatura daqueles e daquelas que antes tiveram suas biografias contadas por outros, proponho o exame de uma prática que irrompeu em um determinado momento da história humana. Refiro-me a criação das “*lives*” como forma de comunicação a distância e segura. Esta forma de comunicação que acontece por meio da internet e requer o domínio dos meios digitais de comunicação, tornou-se extremamente utilizada neste ano de 2020 devido à pandemia de Corona vírus que se alastrou pelo planeta.

A imagem de divulgação da *live* disponibilizada pelo perfil do Instagram de Daiara Tukano, contou com a participação das lideranças indígenas Marivelton Baré e Álvaro Tukano. Além deles, três indígenas acadêmicos de diferentes universidades brasileiras também participaram deste evento com objetivo de arrecadar mantimentos para os indígenas do estado do Amazonas.

Para avançar no empreendimento de uma teoria para a leitura das imagens, Courtine (2011) propõe uma categoria de análise referente à relação entre imagem e discurso que ele define como intericonicidade. Nas palavras do autor,

A intericonicidade supõe, portanto, dar um tratamento discursivo às imagens, supõe considerar as relações entre imagens que produzem os sentidos: imagens exteriores ao sujeito, como quando uma imagem pode ser inscrita em uma série de imagens, uma arqueologia, de modo semelhante ao enunciado em uma rede de formulação, em Foucault; mas também imagens internas, que supõem a consideração de todo conjunto da memória da imagem no indivíduo e talvez também os sonhos, as imagens vistas, esquecidas, ressurgidas ou fantasiadas que frequentam o imaginário. (COURTINE, 2011, p.160)

Ao analisarmos o enunciado visual à luz da intericonicidade, percebemos a partir do seu tratamento discursivo em direção à imagem, a construção de sentidos articulados pela memória produzida no momento em que nossos olhos se debruçam sobre a imagem das identidades indígenas: as lideranças com seus cocares de penas coloridos e grafismo corporal impresso no rosto deixam nossa memória percorrer o conjunto das memórias visuais sobre indígenas em uma série de imagens na elaboração de “uma arqueologia, de modo semelhante ao enunciado em uma rede de formulação” (COURTINE, 2011).

Para compreender o recorte temporal realizado por esta postagem, olhamos para essa imagem (figura 11), atentos para os detalhes e pistas para sua compreensão dos quais nos fala o paradigma indiciário de Ginzburg (1989): ela apresenta como plano de fundo, um rio e nele uma canoa com dois indígenas, um na popa e outro na proa da pequena embarcação. Eles estão utilizando máscaras e luvas cirúrgicas, numa alusão à infestação bacteriológica mundial causada pelo Corona Vírus.

Para além dos aspectos visuais, esse fragmento histórico das identidades indígenas, desvelado pelo viés teórico de Courtine que, empreende um roteiro de leitura a partir da semiologia histórica, anuncia, em concordância com Courtine, o imbricamento dos discursos com práticas verbais e não-verbais: o “verbo não poderia mais ser dissociado do corpo e do gesto” (COURTINE, 2011, p.150). Nessa direção, o título da *live* “S.O.S Indígenas do Amazonas”, dialoga com o enunciado verbal produzido por Daiara. Nele, a comunicadora recorre a solidariedade e adesão do leitor em relação ao difícil momento que os indígenas da região Norte estão atravessando em função da pandemia ocasionada pelo Covid-19. O enunciado verbal postado por Tukano pede o apoio para a arrecadação de materiais de higiene pessoal, alimentos, materiais hospitalares e de proteção para a equipe de saúde envolvida no tratamento dos povos originários do Amazonas.

O “S.O.S Indígenas do Amazonas”, revela a distopia que, no grego antigo, significa literalmente “lugar ruim”. A *web*, neste enunciado, torna-se lugar para denunciar a forma precária como as sociedades indígenas atravessam o período pandêmico. Sob um regime autoritário promovido pelo atual presidente brasileiro, muitas comunidades de povos originários encontram-se em situação de desespero por não receber do Estado nenhuma forma de auxílio para o combate, prevenção e sobrevivência a uma forma de vírus altamente letal que atinge o mundo e, com mais intensidade as comunidades em situação de vulnerabilidade como os povos indígenas.

Figura 11: Live Indígena

S.O.S Indígenas do Amazonas

28 de maio 16h
live facebook da
@Rádio Yandê
(hora de Brasília)

Marivelton Baré
Presidente da FOIRN
Federação das organizações indígenas do Alto Rio Negro

Alvaro Tukano
Liderança Tradicional do povo Yepá Mahsã do Alto Rio Negro

Francy Baniwa
doutoranda em Antropologia Social
Museu do Índio / RJ

Osias Ticuna
Alto Solimões
PG em Linguística na Unicamp

Arlindo Baré
Acadêmico Indígena
Unicamp

Daiara Tukano
Ms. em Direitos Humanos
Coord. da Rádio Yandê

FOIRN
Instituto Socioambiental
EXPEDICIONÁRIOS DA SAÚDE
EDS
CUIDANDO DA VIDA, PRESERVANDO A FLORESTA



daiaratukano • Seguindo



daiaratukano A campanha SOS Indígenas do Amazonas precisa do seu apoio para arrecadar fundos para o envio de alimentos, produtos de higiene, oxigênio, medicamentos e equipamentos de proteção individual para profissionais da saúde que estão na linha de frente do atendimento e ajudar no envio de equipes de médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem para auxiliar o enfrentamento do covid nestas regiões. Não podemos deixar que os povos tradicionais do Brasil morram.

Os recursos financeiros arrecadados irão ser destinados para



Curtido por visibilidadeindigena e outras 171 pessoas

28 DE MAIO

Adicione um comentário...

Publicar

Fonte: <https://www.instagram.com/p/CAvUmctnqto/>

Esta narrativa apresenta um fragmento da história, a história do presente e, arregimenta identidades indígenas que não se limitam apenas a uma identidade fixa, pura, preservada da origem. A discórdia das coisas, o disparate como nos propõe Foucault, está em perceber diferentes regimes de visualidades regidos pelas ordens do discurso de diferentes épocas. Além disso, o disparate também está em admitir que “a mudança do ambiente comunicacional afeta diretamente as normas de construção de significado e, portanto, a produção de relações de poder” (CASTELLS, 2019, p. 15). Daiara Tukano, como foi apresentada, é coordenadora da *web* rádio Yandê. Ela dirige semanalmente a programação digital da rádio que inclui articulações com indígenas do Brasil inteiro. Eles e elas utilizam mídias digitais, participam e apropriam-se das novas tecnologias da comunicação e definitivamente mostram sua presença em espaços de luta e relações de poder na escrita de outras narrativas.

Os novos regimes de visualidades onde os indígenas estão inseridos circulam nos espaços da *web* e nesta amostra estão materializados no encarte eletrônico produzido pelos responsáveis pela divulgação da Rádio Yandê. Esta materialidade que envolve fotografia, a materialidade verbal e efeitos digitais, fruto da convergência dos meios de comunicação que envolve o “fluxo de conteúdos através de múltiplos suportes midiáticos” (JENKINS, 2008, p. 27), requer um gesto de leitura que observe atentamente os elementos que a compõe. A sua interpretação acontece pela observação atenta às cores, formas e símbolos e palavras presentes nessa superfície e, são portadores de sentidos que revelam discursos, temporalidades, além principalmente do envolvimento dos sujeitos e sujeitas indígenas como enunciadores ativos de sua história do presente.

No papel de produtores e consumidores, inseridos em um cultura participativa que “contrasta com as noções mais antigas sobre a passividade dos espectadores dos meios de comunicação” (JENKINS, 2008, p.28), os indígenas que produziram esse enunciados nos apresentam elementos importantes para sua interpretação e para a localização desses sujeitos e sujeitas distantes daquele da errônea ideia de encontrá-los como personagens de uma história que intenciona compreendê-los fossilizados em uma identidade imutável, em estado de “perfeição” como nos enunciados que produziram suas subjetividades no início do processo de colonização brasileira.

Nessa direção, os elementos em diálogo na imagem no ambiente da *web*, como a logomarca da *web* Rádio Yandê, o cocar, os símbolos de organizações indígenas como FOIRN, o uso de roupas, maquiagens e acessórios ocidentais como fone de ouvido nos revelam nessa enunciação fraturada, a descontinuidade histórica que irrompe em uma emergência que os inscreve no ponto de “entrada nas cenas das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro” (FOUCAULT, 2015, p. 67).

2.3 Mulheres indígenas na web e as escritas de si como práticas de resistência

Na literatura, na pintura ou em outros registros históricos, as indígenas circulavam com sua inocência, seminuas, com suas longas cabeleiras negras, lisas e reluzentes sob a luz do sol. Eram as Iracemas e Moemas entre tantas outras discursivizadas pelas penas e tintas dos homens europeus ou brasileiros não-indígenas. Enunciados desta natureza são recorrentes desde a Carta de Caminha, como se a subjetividade das mulheres indígenas fosse singular e homogênea.

Ao refletirmos sobre a comunicação realizada entre os povos indígenas e os colonizadores europeus, pensamos na atividade de tradução, ou, como se diria de maneira

mais exata, na interpretação. Nesta direção, nossa memória discursiva nos direciona para um campo tradicionalmente dominado por homens. Todavia, recentemente, o nome de uma mulher indígena pouco conhecida na história brasileira começou a ganhar visibilidade em estudos atuais no campo da tradução em território nacional: Bartira, da etnia Guaianás, povo indígena que habitou o estado de São Paulo. Esta mulher entrou para a história como a esposa do explorador português João Ramalho, responsável pela fundação da capital desse estado. Por outro lado, o que não costuma circular nos livros é que o envolvimento desse bandeirante com Mbicy, que depois de casada ganhou nome ocidentalizado Izabel Dias, se deu devido seu ao talento como tradutora. Contudo, sobre ela, a historiografia apenas reservou o papel de esposa do grande desbravador, considerado como “pai dos paulistas”.

Assim como Mbicy, muitas mulheres indígenas foram silenciadas pela história, ou, a elas foram atribuídos papéis menores, filtrados pelo binarismo eurocêntrico, que impôs o patriarcado ocidental no continente americano. Nos livros, na mídia, na escola e mesmo nas conversas cotidianas, estes recortes e fragmentos que nos chegam sobre as mulheres indígenas oscilam, mas continuam a visibilizar uma mulher indígena genérica. O discurso de resistência a esta condição, no entanto, começou a ganhar visibilidade nas redes sociais e as mulheres indígenas ativistas passaram também a contar suas próprias narrativas nesse espaço.

A construção narrativa sobre mulheres indígenas nos impele a olhar para a história e tirar da caixa de ferramentas teórica as lentes da arqueogenealogia de Michel Foucault para refletir sobre elas. Observar os documentos e observar quem enunciava e sob quais perspectivas esses discursos envolvidos nas tramas dos saberes e poderes eram produzidos têm sido meu objetivo em minhas pesquisas para a elaboração desta tese.

Inicialmente, pensar a construção das subjetividades de mulheres indígenas era refletir sobre uma elaboração forjada por enunciadores que dominavam os regimes de visibilidade e enunciabilidade sobre elas, e dessa maneira construíram verdades do alto de suas identidades ocidentais consideradas superiores. Como podemos compreender as narrativas elaboradas por elas e sobre elas nos dias atuais? Essa será nossa empreitada discursiva: organizar formas, à luz dos estudos do discurso e da perspectiva dos estudos decoloniais, de compreender as narrativas empreendidas nos espaços da *web* por estas mulheres indígenas. Neste lugar, elas presenteiam o público por meio de enunciados verbais, visuais e audiovisuais com suas reelaborações identitárias e, a partir dessa escrita de si apresentam na internet suas práticas de resistências contemporâneas.

2.3.1 Protagonismo de mulheres indígenas e o cuidado de si

O protagonismo de mulheres indígenas, nesta pesquisa, está imbricado com a atuação delas na política, na liderança de movimentos e nas diferentes e criativas formas que encontram para proteger seus corpos, territórios e cosmologias. Por outro lado, o protagonismo também remete a sua atuação, no papel principal em narrativizar suas histórias. Em ambas as situações, as narrativas desenvolvidas nos espaços da *web* por essas mulheres indígenas, feminizam e tornam mais diversos os espaços por onde elas circulam e que constituem seu fazer ativista.

Pensar o protagonismo dessas indígenas é pensar com Foucault (2004) sobre o “cuidado de si”. Quando refletimos sobre esta forma de cuidado, não apontamos para o investimento em práticas sugeridas por instituições religiosas, essas correspondem a exercícios coercitivos que organizam os corpos e as almas no sentido de “uma moral da renúncia” visando o controle. Os enunciados das indígenas na *web* falam de mulheres e suas práticas de si para olhar os próprios corpos, “de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2004, p. 265).

A postagem de Célia Xakriabá (figura 12), em seu perfil do Facebook, representa uma amostra dessa escrita/exercício de si que narrativiza as formas de se perceber no mundo e, naturalmente, como as mulheres indígenas reagem às emergências históricas nas fronteiras culturais em que vivem.

Figura 12: Célia Xakriabá e a Desobediência



Célia Xakriabá Mindã Nynthê



5 de Março de 2019 · 🌐

Da nova era que chegou no Brasil, anunciado pela Ministra do Ministério da Família, mulher e Direitos Humanos, mulher que viu Jesus no pé da Goiabeira 🤔🤔. Só pra subverter eu vou de blue/azul, só pra desobedecer, porque a rebeldia também é um ato revolucionário.

👍❤️😮 314

14 comentários 26 partilhas

Fonte:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1139357119557492&set=t.100004496437989&type=3>

Os elementos da imagem deixam ver um corpo jovem, com adorno de penas azuis, amarelas e vermelha ao centro. Este formato de cocar, hoje muito utilizado pelas mulheres indígenas ativistas, na cultura de muitas sociedades indígenas, como dos Suruí-Aikewára (NEVES; CORRÊA, 2012) e dos Tembé-Tenetehara (NEVES; CARDOSO, 2015), é uma prerrogativa dos homens, os das mulheres, normalmente são menores, mas esta não é uma regra que não possa ser flexibilizada entre eles.

O colorido do corpo de Célia Xacriabá traz os tons azuis e perolados, feitos com cosméticos industrializados, no contorno dos seus olhos, formando uma sombra, e espalhados no seu abdômen. O brilho de *glitter* azulado ganhou formas de grafismos indígenas tanto em seu rosto, como no seu colo. As duas peças de roupa, assim como a braçadeira, igualmente em tons de azul brilhante, afirmam o lugar de enunciação que ela deseja marcar. Pela composição utilizada, o lugar de enunciação de Célia Xacriabá assinala sim uma identidade indígena, mas uma identidade em movimento, que se constrói nas fronteiras culturais, sem parâmetros fixos.

A partir do viés da semiologia dos detalhes de Ginzburg (1989) utilizado para nossas análises, observamos na articulação dos elementos da imagem que nos mostra um excesso de brilho e na indicação que está relacionada com a data da postagem realizada em 05 de março de 2019, a relação com a data que coincide com o carnaval brasileiro. Confirmamos esta hipótese com a intericonicidade de J.J. Courtine (2011), pois consultamos nossa memória das imagens e inscrevemos o enunciado visual de Xacriabá em uma série composta por imagens referentes ao carnaval. Neste trabalho arqueológico o enunciado entra em uma rede de formulação com as imagens vistas que frequentam nosso imaginário e produzem sentidos que deslocam e reposicionam culturas e identidades. Nesta direção, Célia Xacriabá utiliza elementos de sua identidade indígena em contato com a cultura ocidentalizada do carnaval e coloca na “avenida” das redes sociais a situação da política atual brasileira.

O excesso de azul, nessa imagem, funciona como ativador da memória que construiu representações em azul para o gênero masculino, suscitadas pela fala da ministra Damares Alves no início do governo de Jair Bolsonaro em 2019. Por suas posições controversas, que privilegiavam um discurso de extrema-direita nas redes sociais, neste período, era comum usuários se referirem a ela como “Sinistra” da Família, Mulher e Direitos Humanos.

Na postagem, o enunciado verbal “sou desobediente”, não deixa nenhuma dúvida sobre sua posição discursiva. Em sua mão, ela exhibe um desenho onde aparece a ministra

diante de uma menina indígena de cabelos lisos e longos, com grafismos no rosto, a quem ela estica os braços com uma blusa rosa. Essas duas cores, azul e rosa, representam no discurso da ministra o binarismo.

Xakriabá, sobre “a nova era” brasileira, demonstra conhecer bem o discurso da representante do Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos, muito visibilizada internacionalmente como uma pessoa insana, entre outras razões, porque “viu Jesus na goiabeira”. Na postagem fica claro que a ministra não a representa e que isso não lhe dá o poder de ditar normas em direção aos corpos de meninas e mulheres indígenas. Os discursos sexistas de Damares, alvos da “desobediência” de Célia, elaboram um certo modo de ser mulher, indígena e politicamente atenta. O enunciado de Célia Xakriabá inscreve-se em uma estética/ética que reflete uma prática refletida de resistência.

A partir dessa movimentação de discurso expressa nos enunciados de Célia, podemos remontar à definição de Michel Foucault (2004, p. 268) sobre o cuidado de si. O autor, referindo-se ao mundo greco-romano na Antiguidade, identifica na posição de alguns sujeitos “o modo pelo qual a liberdade individual ou a liberdade cívica, até certo ponto foi pensada como ética”. Ocupar-se de si mesmo, cuidar de si. Nesta direção, a posição de ser “desobediente” é dizer não a um discurso que pretende reordenar as formas de ser das identidades originárias. A subversão à ordem presente na narrativa de si de Xakriabá representa que o cuidado de si implica também a relação com o outro, é o exercício de uma ética que permite administrar os espaços de poder presentes nas relações sociais.

Deslocando as análises de Foucault para pensar em como as mulheres indígenas se constituem como sujeitas, podemos afirmar que esse exercício “não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou ainda por técnicas de si” Foucault (2004, p. 236). A resposta de Célia Xakriabá à Damares ainda nos faz refletir e compreender o enunciado como um recorte no arquivo que expõe a história do presente. Além disso, ele expõe os jogos que ordenam as verdades de uma época por meio dos discursos. Sobre estas questões discorre Neves-Corrêa (2018, p. 25):

A pergunta que podemos fazer, então, é como recortar um pequeno pedaço de um Arquivo, o domínio das coisas ditas, para contar uma história do presente. Em seu célebre livro *A ordem do Discurso*, Foucault nos apresenta sua visão sobre o perigo de tomar a palavra e dos jogos que ordenam as produções de verdades por meio de discursos. Foucault nos mostra que nada é dito por acaso, que há o que se pode dizer e o que se deve calar. Ao trabalharmos nesta perspectiva, podemos

observar a aparição ou o apagamento de um determinado discurso em várias materialidades ao longo da história. Assim, é possível procurar uma série de materialidades que se ligam umas às outras por meio dos discursos, mas em descontinuidades, não como uma via que segue uniformemente uma espécie de linha do tempo.

2.4 Narrativas de si em espaços heterotópicos

O enunciado de Célia Xakriabá foi produzido em uma das redes sociais mais populares no Brasil: o Facebook. Para a compreensão deste espaço, recorreremos mais uma vez a Michel Foucault (1926 – 1984). Suas pesquisas não chegaram a abordar diretamente a internet, porém, os conceitos de dispositivo panóptico e de heterotopia, relidos por Rosário Gregolin (2015) e Neves-Corrêa (2018) nos ajudarão na compreensão do funcionamento das redes sociais aqui apresentada.

O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. (FOUCAULT, 1999, p. 223-224)

Se observarmos atentamente e compararmos a realidade das redes sociais ao panóptico, podemos perceber que ambos permitem uma dupla visibilização, aquele que vigia também é vigiado e o contrário também pode ser possível. Nesta direção, Rayner (2012) elabora a seguinte reflexão sobre as redes sociais e seus usuários:

Existe uma estrutura auto reflexiva no que diz respeito ao compartilhamento de conteúdos no Facebook ou Twitter. Da mesma maneira, comparados com os atores no palco, que têm consciência de que estão sendo assistidos por uma plateia e adaptam suas ações, na busca por um melhor efeito para seu trabalho. Os usuários de mídias sociais selecionam e concebem conteúdos, com o objetivo de agradar e/ou impressionar uma certa multidão. (RAYNER, 2012, p.01. Tradução nossa).

Ao ampliarmos a visada de Foucault sobre o dispositivo panóptico articulada à definição de redes sociais da internet, como o Facebook, elaborada por Rayner (2012), observaremos que o compartilhamento do enunciado de Célia Xakriabá obedece às

condições desta forma dialógica de se comunicar. A consciência de estar sendo assistida no palco de uma rede com mais de quatro mil e cem expectadores⁵ faz com que ela pense meticulosamente na elaboração de sua narrativa. Nessa narrativa de si, o corpo em sua visibilidade, posiciona discursivamente Xakriabá, direcionando os sentidos e determinando as formas de relação com o público. “Compreendido como espessura material significativa, o corpo é a forma, o espaço e o texto nos quais o sujeito se simboliza, se representa e é representado, é a linguagem em toda sua força constitutiva no sujeito” (HASHIGUTI, 2008, 71).

As redes sociais, com sua linguagem própria, mostram em “reações” e “comentários” que, no caso de Xakriabá, aprovam o resultado deste esforço. São mais de trezentas reações positivas, quatorze comentários e vinte seis compartilhamentos por parte do seu público. A narrativa de si de Célia, exposta em uma estrutura auto reflexiva como uma rede social da internet, encontra no uso corpo, a linguagem que a constitui como sujeita. Esta articulação nos faz compreender que as redes sociais são bem mais que um veículo para troca de informação. Elas se constituem em um espaço para (re)elaboração das subjetividades. Redes sociais envolvem subjetivação.

Pensar narrativas de mulheres indígenas na *web* como técnicas de si é tornar-se sensível para a produção de uma pluralidade de lugares de enunciação, pois:

A cultura da era digital propicia circulação mais fluida de gêneros de discurso (como as redes sociais e os blogues) que tem como propriedades essenciais a imersão (as novas mídias nos envolvem em múltiplas linguagens), a interatividade (possibilidade de novas relações entre produtores e público) e novas narratividades (novas formas de constituir as arquiteturas narrativas). (GREGOLIN 2015, p. 04).

Neste sentido, esta tese sobre o ativismo de mulheres indígenas olha para diferentes lugares da internet, pois cada ativista tem sua forma de expressão, de constituição de seu ativismo e não podem ser restringidas apenas a uma forma de escrita, elas se constituem de diferentes formas enunciativas que tomam espaço lugares distintos da *web*. Deste modo, as narrativas destas mulheres carecem de uma compreensão sobre a diversidade enunciativa realizada por elas.

Afinar o olhar sobre “espaços”, em busca de uma compreensão sobre eles, pede que pensemos com Michel Foucault. De acordo com seus estudos sobre espaços específicos construídos ao longo da história das sociedades ocidentais, ele nos alerta para

⁵ Este número refere-se a quantidade de amigos de Célia Xakriabá na rede Facebook.

o fato de que possivelmente não haja uma única cultura no mundo que não se organize ou se constitua a partir de espaços heterotópicos. Estes espaços diferentes, considerados por ele como lugares compreendidos como “uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos” (FOUCAULT, 2009, p. 416), nos fazem refletir sobre como os seres humanos da modernidade vivem em contato com diferentes objetos e temporalidades Gregolin (2015).

Em “Outros espaços” (publicado em 1967, reeditado na coleção “Ditos & Escritos volume III” - 2009), Michel Foucault destaca dois tipos de heterotopias: as de “crise” e as de “desvio”. Sobre as heterotopias de crise, podemos compreendê-las da seguinte maneira:

Nas sociedades ditas "primitivas", há uma certa forma de heterotopia que eu chamaria de heterotopias de crise, ou seja, que há lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual; eles vivem, em estado de crise. Os adolescentes, as mulheres na época da menstruação, as mulheres de resguardo, os velhos etc. (FOUCAULT, 2009, p. 416)

A reflexão realizada por Michel Foucault abre caminho para pensarmos em diferentes espaços sociais e seus sentidos. Foucault nos mostra na função dos internatos para onde os jovens eram enviados por suas famílias, os asilos para onde são enviados os idosos, os antigos manicômios. Atualmente, alguns espaços como os centros de reabilitação para dependentes químicos, por exemplo, continuam com sua função de trabalho com os corpos em certo “desvio”, como veremos adiante.

A reflexão sobre sociedades indígenas em articulação com o conceito de heterotopias de Foucault, também nos faz pensar nos territórios indígenas como heterotopia. Além disso, pensar em indígenas, atualmente, nos faz pensar que eles ocupam outros espaços além de seus territórios físicos, a *web* se constitui em um espaço onde eles e elas estão presentes e realizam diversas ações.

Foucault afirma, contudo, que esta forma de heterotopia não desapareceu na modernidade, na realidade elas foram trocadas, por heterotopias que poderíamos entender como de “desvio”.

Aquela na qual se localiza os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida. São as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas; são, bem entendido também, as prisões, e seria preciso, sem dúvida, acrescentar aí as casas de repouso, que estão de qualquer forma no limite da heterotopia de crise e da heterotopia de desvio, já que, afinal, a velhice é uma crise, mas igualmente vim desvio,

pois, em nossa sociedade em que o lazer é a regra, a ociosidade constitui uma espécie de desvio. (FOUCAULT, 2009, p. 416)

Segundo as pesquisas deste filósofo, essas heterotopias de crise transmutaram-se em resquícios em sua forma originária do século XIX. Como exemplo destes lugares ainda vivos de certa maneira, ele cita o colégio, o serviço militar, a tradição que se chamava a “viagem de núpcias”, que segundo Foucault, coloca as primeiras relações sexuais em “nenhum lugar”, para ele uma heterotopia sem referências geográficas (FOUCAULT, 2009).

Uma heterotopia em especial interessa a esta pesquisa. Michel Foucault nos aponta, em uma escrita poética e reflexiva sobre a natureza do barco, considerado como “pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar” (FOUCAULT, 2009, p. 421).

Ao colocarmos de frente os lugares heterotópicos de Michel Foucault e a contemporaneidade do século XXI, notamos pelo olhar de Rosário Gregolin (2015), que temos também nosso “nenhum lugar”, nosso “navio”. Ele está representado pela *web*.

Se o navio tem esse papel de metáfora primordial até o século XX, proponho pensar a WEB como a heterotopia por excelência do século XXI. Nesse espaço virtual cruzam-se todo tipo de outros espaços, consensuais e conflitantes; acolhem-se todo tipo de enunciados e de formas de visibilidade numa cartografia em que se misturam permissividade e controle de forma ambígua; o seu funcionamento tem em sua base o contínuo movimento do dito e do não dito. Navegamos por esse labirinto e a velha metáfora da navegação convive com outras formas de experimentar lugares nunca dantes navegados. (GREGOLIN, 2015, p. 07)

A reflexão sobre as narrativas ativistas de mulheres indígenas nos espaços heterotópicos da *web*, também acontece na articulação de suas redes de memórias com uma tecnologia que permite observá-las em diversas temporalidades e espacialidades. Sobre essa relação, podemos depreender:

[...] é ela que vai permitir a reunião desses corpos, que outrora não teriam espaços para se encontrar. É na WEB que encontraremos histórias filmadas dos mais variados tempos, produzidos pelos mais variados sujeitos: reportagens, documentários, vídeos amadores, vlogs, cinedocumentários, selfies, vídeos de segurança, vídeos de denúncia e mais uma infinidade de formatos que sequer foram renomeados ao tempo em que escrevemos. Estas produções estão publicadas em uma espécie de simultaneidade, de proximidade e de distância ao mesmo tempo, seja nas redes sociais, nos blogs, nos grandes portais de jornalismo e entretenimento. Trata-se, deste modo, de lançarmos um olhar para a WEB como uma rede que ligaria todos esses espaços e

tempos como suporte e como dispersão. (NEVES-CORRÊA, 2018, p. 37).

Uma reflexão sobre estas narrativas nos convida à problematização sobre a pluralidade de lugares de enunciação que elas ocupam e ampliam uma concepção inicial sobre narrativas indígenas, que agora estão para além dos limites das terras indígenas. Para Neves-Corrêa (2018, p. 36):

Essas narrativas nos permitem traçar uma rede, uma história que se liga ao passado e ao presente através de narrativas dispersas, reunidas sob os choques com o poder. Não pretendemos, porém, escrever uma narrativa linear da historiografia dessas produções, nem tão pouco visualizar os limites mais estreitos de suas conexões. A proposta é contar uma história ou, talvez, fosse mais preciso dizer histórias do presente dos corpos indígenas, mas através da dispersão destas narrativas em torno de uma rede inteligível.

Estas reflexões assinalam o lugar de enunciação de onde olhamos para este novo formato de narrativa das mulheres indígenas na *web*. São formas contemporâneas de contar e de produzir subjetividades cada vez mais fraturadas e espalhadas.

Expostas mundialmente nos espaços heterotópicos da internet elas desvelam suas lutas, vitórias, tristezas e formas fragmentadas de identidades, construídas nas fronteiras entre as tradições indígenas e seus diálogos com o universo ocidentalizado. Estas narrativas interagem com a cultura da convergência, atentas às transformações tecnológicas e à importância de ocupar novos lugares de poder. As mulheres indígenas ativistas assumem em postagens nas redes sociais formas cambiantes que conduzem o leitor dessas narrativas a outros lugares na *web*, produzindo um efeito fragmentado ou alinear a estas histórias.

2.4.1 Convergências e lugares de enunciação

Para analisar enunciados de indígenas na internet, devemos compreender como acontece a presença delas nestes espaços. Estes enunciados não estão disponíveis nas ondas de rádio ou acessíveis às antenas de TV. Eles ocupam múltiplos espaços na internet. Por meio de um clique, é possível navegar de uma rede social que agrega amigos ou seguidores para plataformas de *streaming* onde vídeos e áudios podem ser transmitidos ao vivo ou armazenados. Essa forma de comunicar que oferece ao corpo produtor e consumidor de conteúdos diversas possibilidades de expressão, insere-se em uma cultura da convergência. Pensar em convergência é refletir a partir do “fluxo de conteúdos através de múltiplos suportes midiáticos, à cooperação entre múltiplos mercados midiáticos e ao comportamento migratório dos públicos dos meios de comunicação” (JENKINS, 2008,

p. 29). A experiência de navegar nas águas da convergência oferece ao corpo a possibilidade de passear por entre os elementos enredados de uma “bacia hidrográfica”: rios, furos, braços de rio podem desembocar em um mar de infinitas possibilidades.

Inseridos na cultura da convergência, usuários indígenas atentos às possibilidades tecnológicas, culturais e sociais, utilizam esses espaços como diferentes lugares de enunciação. A partir da cultura da convergência acontece uma pluralização dos lugares de enunciação indígenas. Em outras palavras, há uma intrínseca relação entre convergência das mídias e diversos espaços de enunciação. Corpos e discursos possuem, além dos espaços físicos das ruas, múltiplas possibilidades oferecidas pela convergência midiática.

Figura 13: Daiara Tukano Correspondente da Rádio Yandê



Fonte: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/3036403369779490/>

Consciente do poder da cultura da convergência e da multiplicidade de lugares de enunciação, as indígenas em situação urbana e com alto nível formação acadêmica, produzem comunicação lançando mão dessas possibilidades. Daiara Tukano (figura 13), por exemplo, que desenvolve seu trabalho como correspondente da Rádio Yandê, realiza uma transmissão ao vivo, em 07 de junho de 2020, direto de Brasília, a partir de seu smartphone. Daiara faz a cobertura jornalística de uma manifestação que luta contra a forma negligente com que o atual presidente da república trata os povos indígenas em relação aos perigos da pandemia do Corona vírus.

Nesta postagem, é possível perceber a convergência midiática materializada na presença da Rádio Yandê que, mesmo possuindo seu próprio *site*, marca sua presença em um poderoso lugar de enunciação, a rede social de internet Facebook. Além disso, esta mesma rede social, atenta à convergência, abriga um espaço pensado para compartilhamento e armazenamento de vídeos, o *Facebook Watch*. Podemos compreender que essa experiência, nas palavras de Jenkins (2008, p. 30), nos posiciona como “consumidores incentivados a procurar novas informações e fazer conexões em meio a conteúdos midiáticos dispersos”.

Em outro exemplo de inserção dessas indígenas na cultura da convergência, observamos o enunciado postado na rede Facebook pela cantora e jornalista Djuena Tikuna (figuras 14). A imagem apresenta a artista de olhos fechados e face pintada com grafismos indígenas que falam do lugar de suas tradições. Abaixo da imagem, segue o link⁶ que conduzirá o espectador imerso nestes espaços heterotópicos e convergentes a uma outra dimensão da *web*.

Figura 14: Djuena Tikuna



Ouçá o canto Tikuna no meu canal no YouTube e se escreva. ↓

https://youtu.be/jSicY_a20Fw Ver menos

👍❤️👏 126

4 comentários 9 partilhas

👍 Gosto 💬 Comentar ➦ Partilhar

Fonte: <https://www.facebook.com/photo?fbid=2980121285357705&set=pb.100000795879509.-2207520000..>

Ao clicar, navegaremos pela plataforma de compartilhamento de vídeos YouTube. Neste espaço, teremos a voz de Djüena recitando um texto que fala da relação intrinsecamente construída entre indígenas e a floresta e sobre as consequências que modo de vida ocidental trouxe ao meio ambiente. Em seguida, a voz toma forma de canção. Esta narrativa fragmentada realizada em 02/07/2020 está relacionada ao dia Mundial do Meio Ambiente e marca uma posição muito recorrente entre as mulheres indígenas: preocupação com a natureza, a cosmovisão indígena e cuidado com o outro.

Na postagem realizada pela escritora, artista e professora Márcia Kambeba (figura 15), atualmente pré-candidata à vereadora na cidade de Belém, está muito clara a importância das redes sociais para o ativismo indígena.

Figura 15: Live de Márcia Kambeba

A screenshot of a Facebook live stream announcement. At the top, the profile of Márcia Wayne Kambeba is shown with a post date of July 31st. The text of the post reads: "Amigos e amigas já é daqui alguns minutos a live com nosso pré candidato a prefeito Edmilson Rodrigues. Vamos falar dessa Belém Mairí e de uma ancestralidade que precisa ser revivida em nosso ser. Vem junto! As 17 HS na minha página @marciakambeba no Sextou." Below the text is a purple graphic for the live stream. It features a circular photo of Márcia Kambeba and Edmilson Rodrigues. The text on the graphic includes: "LIVE /marciakambeba", "#SextoucomEd", "Pre-candidata a vereadora de Belém" (for Márcia) and "Pre-candidato a prefeito de Belém" (for Edmilson). The main title is "MARCIA & EDMILSON KAMBEBA & RODRIGUES". Below that, it says "TEMA Da Mairí Tupinambá à Belém do futuro" and "31.07, às 17h". The PSOL logo is in the bottom right corner.

Disponível em: https://web.facebook.com/marcia.vieiradasilva1?epa=SEARCH_BOX

“Sextou com Márcia Kambeba” é um programa de entrevista ao vivo realizado por Márcia toda sexta-feira à tarde e representa uma estratégia de comunicação de sua campanha com a população de Belém. Em suas *lives*, a indígena já recebeu vários artistas, como o ator global Paulo Betty, além de professores e políticos. Nesta postagem, podemos ver Márcia com um cocar vermelho, ao lado de Edmilson Rodrigues, deputado federal pelo PSOL e pré-candidato à prefeitura de Belém, um político paraense comprometido com as causas indígenas. Atrás deles, o Mercado de Ferro do Ver-o-Peso e o tema da *live* do dia 31 de julho de 2020: “De Mairi Tupinambá a Belém do Futuro”. Na parte de cima do enunciado, seu perfil na rede Instagram e seu contato de WhatsApp.

Nesta composição, há um forte apelo à memória indígena da cidade, com a retomada do nome que os Tupinambá davam à região hoje conhecida como Belém, Mairi. Essa luta agora também se realiza na *web*, numa narrativa contemporânea, com várias das suas possibilidades de convergência.

As narrativas de mulheres indígenas nos espaços heterotópicos convergentes da *web* nos ensinam a partir de suas escritas decoloniais que “o cuidado de si é certamente o conhecimento de si” Foucault (2004, p. 271). Não é possível cuidar de si sem se conhecer. Este cuidado de si, não deve ser compreendido de maneira individual, ao contrário, cuidar de si implica cuidar bem dos outros.

Nosso pensamento foi criado a partir da articulação dos discursos dos saberes e poderes de uma lógica colonial que nos ensinou a não ver a humanidade nos indígenas. Eles e elas foram narrativizados como selvagens, canibais, bárbaros etc. O ativismo de mulheres indígenas e seus enunciados na *web* podem representar formas para a descolonização desse pensamento. Música, corpo, epistemologias, pintura, poesia e(m) comunicação, elementos que estão presentes nas culturas humanas ao longo de suas existências e constituem as escritas de si como práticas de resistência destas mulheres, podem tornar visíveis a partir dos diálogos em espaços heterotópicos a humanidade presente nestes povos.

No capítulo seguinte, visualizaremos um percurso sobre as teorias feministas. Nessas teorias encontraremos aproximações e distanciamentos entre realidades distintas, assim como teremos a oportunidade de descolonizarmos o pensamento a partir da produção de conhecimento das realidades das mulheres indígenas desta pesquisa. Além disso, será possível nos sensibilizarmos para o empreendimento por representatividade visibilizado na construção primeira Marcha da Mulheres Indígenas.

3 MULHERES INDÍGENAS: ENTRE TEORIAS E DESCOLONIZAÇÕES

Este capítulo foi elaborado a partir de diferentes perspectivas teóricas sobre mulheres. Nesta paisagem elaborada e vivenciada por mulheres construímos um breve percurso sobre teorias e mulheres que revisitou, o Brasil Império (1822-1889) que teve como marco histórico a conquista a educação para a mulher. Nessa direção, Nísia Floresta (Dionísia Gonçalves Pin, 1819-1885), tem seu nome inscrito pelo reconhecimento na luta de mulheres por espaços e fundadora da primeira escola para meninas no Brasil.

Em seguida, no cenário das mulheres urbanas e de sua mão-de-obra extremamente explorada pelo trabalho em fábricas, visualizaremos as lutas por melhores condições e regularização do trabalho feminino. Ainda no contexto das cidades a presença das mulheres inscreve-se em 1922, ano da famosa Semana de Arte Moderna, evento em que grandes nomes, que incluiu nomes como Tarsila do Amaral e Anita Malfatti. Neste período, outra conquista foi o sufrágio feminino.

Para além do horizonte das mulheres brasileiras abordaremos as primeiras lutas de mulheres europeias. Neste sentido, oportunizaremos o entendimento destes feminismos, que precederam a II Guerra Mundial como uma produção de pensamento sobre as mulheres e a necessidade da sua inclusão na esfera pública. Após esse momento, contemplamos os feminismos contemporâneos ocidentais e o início da produção de uma teoria sobre mulheres com a publicação de “O Segundo Sexo” em 1949 de autoria de Simone de Beauvoir (1975), que enuncia o projeto de um “novo” feminismo.

Em “Mulheres, Raça e Classe”, Angela Davis (2016) proporciona a visibilidade do universo sofrido vivido por mulheres negras nos Estados Unidos da segunda metade do século XIX. Neste panorama, a autora mostra como o sistema de escravidão naquele país desprovia as mulheres negras de gênero, pois, o povo negro era entendido como propriedade.

Em uma visada sobre o pensamento africano compreendemos que a produção de conhecimento sobre o comportamento humano, história, sociedades e culturas, foram lugares marcados profundamente por essas perspectivas colonizadoras. Ao refletir sobre esse processo, a pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí discute em seus trabalhos sobre como o gênero tem sido uma categoria de organização colonial, resultado da racialização do conhecimento.

Observaremos também nesse capítulo o feminismo comunitário Latino Americano de María Lugones (2008), a partir da formulação de colonialidade do saber e do poder de Aníbal Quijano, essa pensadora propõe que existe um sistema moderno-colonial de gênero, que precisa ser visibilizado. O feminismo comunitário em Abya Yala também apresenta um forte caráter de decolonialidade, assim também como assinala uma preocupação com a coletividade. Sob esse ponto de vista, a ativista boliviana Julita Paredes nos atualiza sobre o papel do patriarcado na vida das mulheres indígenas.

Uma outra maneira bastante singular de compreender a relação de mulheres que tecem outras formas de viver no mundo e reelaboram suas relações com o universo será igualmente visitado: o ecofeminismo de Vandana Shiva oriundo da Índia. Esse feminismo reconhece basicamente, a confluência poder, cobiça, mercado, capitalismo e violência como agentes opressores de mulheres.

As mulheres indígenas desta pesquisa seus empoderamentos e protagonismos também elaboram uma preciosa reflexão sobre feminismos e gênero. Visualizaremos neste capítulo suas histórias do presente na *web* que apresentam o diálogo entre a ancestralidade e o território. Nesses espaços o enfrentamento acontece a partir das narrativas de luta contra as inúmeras formas de violências não somente aos corpos das mulheres indígenas, mas aos modos de existência dos povos indígenas que acontecem de maneira inter-relacionada entre essas sociedades e suas cosmologias. As narrativas delas nos contam em meio à insurgências e insubordinações às inúmeras tecnologias de poder, formas de luta e resistência.

3.1 Do feminismo aos feminismos: um breve percurso sobre teorias e mulheres

A ideia de compreender mulheres indígenas ativistas sempre conduziu meu olhar enquanto pesquisador para a inclusão dessas indígenas em um coletivo de mulheres que abarcasse suas reivindicações. Contudo, ao contrário do que meus anseios apontavam, ao olhar a para a história, em busca de uma trajetória das lutas de mulheres no Brasil, percebi a ausência da representatividade de indígenas, dentro de uma perspectiva relacionada à luta de mulheres por seus direitos.

A pesquisa em busca de vestígios da presença de mulheres indígenas, ou mesmo de uma pauta que dialogasse com os direitos delas, nos conduziram à realização de um breve “passeio” pela história que revelou as conquistas de mulheres “brancas” em um território inicialmente adversos a estas perspectivas. O primeiro período revisitado, o Brasil Império (1822-1889), teve como marco histórico desta conquista, a educação da

mulher. Na área da educação, uma mulher, Nísia Floresta (Dionísia Gonçalves Pin, 1819-1885), reconhecida pela luta de mulheres por espaços, é fundadora da primeira escola para meninas no Brasil.

No século seguinte, as grandes cidades brasileiras, na esteira das novas exigências mundiais, seguiam os passos e lidavam com as demandas e problemas impostos pelo ímpeto que Revolução Industrial impunha ao mundo. Essa nova ordem mundial gerou grandes transformações no modo de produção de mercadorias. Antes do surgimento da indústria, a produção acontecia pelo modo de produção manufatureiro, isto é, um modo de produção manual que utilizava a capacidade artesanal daquele que produzia. Assim, a manufatura foi substituída pela maquinofatura.

Nesse cenário, além do baixo salário, os trabalhadores eram obrigados a lidar com uma carga de trabalho extenuante. As mulheres das cidades recorriam ao trabalho em fábricas, em sua maioria têxtil e buscavam melhores condições e regularização do trabalho feminino, redução jornada e a abolição de trabalho noturno para mulheres. No contexto de um Brasil urbano e dando continuidade a seu destino de desigualdades sociais, as greves e manifestações de trabalhadores e trabalhadoras faziam parte da realidade brasileira. Um destaque para a greve das costureiras realizadas nos anos de 1907 e 1917. Durante este período, a resolução para salário igualitário e a aceitação de mulheres no serviço público foram lutas conquistadas pela Conferência do Conselho Feminino da Organização Internacional do Trabalho.

Ao longo do século XX, o movimento de mulheres continua sua organização e em 1922, ano da famosa Semana de Arte Moderna, evento em que grandes nomes, incluindo mulheres como Tarsila do Amaral, Anita Malfatti, entre outras artistas que fizeram parte desse marco na produção artística nacional, é fundada a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino. As principais batalhas dessa instituição eram o direito ao voto e o livre acesso das mulheres ao campo de trabalho. Em 1928, é aprovado o primeiro voto feminino. Celina Guimarães Viana, a primeira eleitora, era professora, residente na cidade de Mossoró, estado do Rio Grande do Norte. Neste mesmo ano é eleita a primeira prefeita no país, Alzira Soriano de Souza, em Lajes, também no Rio Grande do Norte. Contudo, Alzira só permaneceu no executivo até o ano seguinte.

O sufrágio feminino foi conquistado durante o governo de Getúlio Vargas, em 24 de fevereiro de 1932. Todavia, o direito ao voto e à candidatura de mulheres somente seria pleno a partir da Constituição de 1946. Um ano após o Decreto de 32, é eleita Carlota

Pereira de Queiróz, primeira deputada federal brasileira, integrante da assembleia constituinte dos anos seguintes.

A construção deste brevíssimo panorama representa apenas um resumo do engajamento delas em suas lutas por espaços políticos e trabalho, evidentemente não se encerra nesse momento. As décadas seguintes assistiram a outras conquistas que revelaram a perspectiva de outras mulheres. Como exemplo, tomamos à luta contra a violência doméstica. Ao realizarmos esse pequeno recorte na história, que iniciou no Brasil Império até o Estado Novo, em busca das representatividades e lutas de mulheres, percebemos que as lutas durante esse período eram protagonizadas por mulheres que compunham a elite social brasileira, suas aspirações giravam em torno de questões voltadas para a política ou trabalho.

Naturalmente, não é possível de ser encontrado no período do recorte realizado pauta ou representatividade que possa representar as mulheres indígenas durante estes períodos da história nacional. Isso não significa dizer que essas mulheres não enfrentavam diversos problemas. A pesquisa para esta tese desvelou diversos infortúnios decorrentes das invasões que iniciaram desde o início do período colonial, século XVI e, atravessaram os séculos, como consequências das diversas e violentas invasões aos territórios indígenas.

As lutas e conquistas de mulheres brasileiras foram espelhadas e impulsionadas por mulheres e movimentos que iniciaram na Europa do século XVIII. No século XVI, por exemplo, a revolucionária Olympe de Gouges, uma vanguardista parisiense, na liderança de um grupo de teatro formado apenas por mulheres, divulgava suas ideias nas peças que escrevia, em panfletos e cartazes pela cidade. Suas ideias defendiam a emancipação das mulheres, a instituição do divórcio e o fim da escravatura. Além disso, ela criticava a ordem política vigente naquele país. Olympe compôs uma declaração divulgando que a mulher possuía direitos naturais idênticos aos dos homens e que, por essa razão, tinha o direito de tomar parte, direta ou indiretamente, da formulação das leis e da política em geral. Seu ideal insurgente lhe conduziu a prisão e a morte.

Muito antes de observar mulheres sob suas múltiplas perspectivas, o nascimento dos ideais do feminismo foi marcado por uma construção discursiva das mulheres, que as entendia somente pela sua diferença sexual. De acordo com Joan Scott (1996, p. 3): “O feminismo foi um protesto contra a exclusão política das mulheres, mas teve que fazer as suas reivindicações em nome das ‘mulheres’ (que foram discursivamente produzidas através da diferença sexual)”. Neste sentido, torna-se possível entender estes feminismos,

que precederam a II Guerra Mundial como uma produção de pensamento sobre as mulheres e a necessidade da sua inclusão na esfera pública.

Sobre este período e suas perspectivas, Oliveira (2014) nos ajuda a compreender, que a categoria “mulher” era compreendida inicialmente como o pensamento da diferença sexual, no âmbito da representação hegemônica dessa distinção e, em outro momento, o pós-guerra, outras inquietações e abrangências, seriam incluídas. Podemos tomar como exemplo as questões de ordem sociais e raciais que, futuramente, seriam observadas por outras intelectuais e entrariam para o centro das discussões voltadas para mulheres. De acordo com este autor, a origem europeia do feminismo, compreendida como feminismo liberal, é uma forma extremamente difundida, mesmo nos dias de hoje. A reflexão deste autor nos oferece uma luz para a compreensão da pluralidade de feminismos, ao contrário de compreendê-lo de maneira homogênea. Neste sentido, torna-se fundamental um olhar para além do panorama geral, um olhar que revele outras formas de feminismos.

A meu ver, o que observamos é o triunfo do feminismo liberal sobre outras formas de feminismos, como sejam o feminismo negro e o feminismo socialista, sendo que esta corrente liberal do feminismo se coaduna de forma muito mais evidente com o regime capitalista neoliberal. É preciso então não só olhar para os sucessos, mas sobretudo para as contradições. (OLIVEIRA, 2014, p. 72)

Os feminismos contemporâneos ocidentais começam, no entanto, a produzir teoria com a publicação de “O Segundo Sexo” em 1949. Simone de Beauvoir (1975), enuncia o projeto de um “novo” feminismo: a denúncia do androcentrismo. Este pensamento responde a uma importante necessidade de cortar com a ideologia da diferença sexual enquanto imposição de um pensamento hegemônico: eliminar a inexorabilidade da ideia da biologia como destino para as mulheres.

Beauvoir propõe a desconstrução do pensamento sobre “mulheres” a partir da não relação das mulheres a um destino social mascarado de biológico e, por outro lado, procura consagrar as relações sociais como o domínio onde esta representação (mulheres) é constituída. Para além, Beauvoir apresenta a ideia de que ser mulher é um devir, um processo em permanente construção. Partindo deste pressuposto, Judith Butler (1986), utiliza esta proposta como base para a construção teórica do gênero dentro do feminismo. Este deslocamento conceitual resulta num primeiro colapso do poder explicativo do sexo biológico, que não deve ser compreendido como determinante.

Ao observarmos a pluralidade de mulheres ao redor do planeta, é possível perceber que apenas uma teoria sobre mulheres seria insuficiente para contemplar esta

imensa diversidade. Desta maneira, propomos iniciar a observação de algumas teorias feministas que apresentam formas diferenciadas de compreendermos mulheres.

Em “Mulheres, Raça e Classe”, Davis (2016) apresenta o universo sofrido vivido por mulheres negras nos Estados Unidos da segunda metade do século XIX. Neste panorama, a autora mostra como o sistema de escravidão naquele país desprovia as mulheres negras de gênero, pois, o povo negro era entendido como propriedade, nas palavras de Davis, “unidades de trabalho lucrativas” (DAVIS, 2016, p. 24) pelos proprietários de escravos. Neste contexto homens e mulheres eram enviados para os campos de cana, algodão ou tabaco para exercerem atividade como trabalhar o solo, cultivo e colheita desses produtos que iniciava ao amanhecer e finalizava ao cair da noite. Contudo, Davis (2016) observa alguns aspectos peculiares, relativos somente às mulheres no interior desta sociedade:

as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016, p. 25)

Davis retoma as discussões sobre a perspectiva biológica, em alguns momentos utilizada para justificar abusos e, em outros momentos, deixadas de lado para servir aos interesses do patriarcado, quando compreendia as mulheres negras prontas ao trabalho extenuante. Outro aspecto que se relacionava às questões de gênero residia na maternidade, pois quando o banimento do comércio internacional de mão de obra escrava começou a ameaçar o crescimento da indústria do algodão, os proprietários de escravos contaram com a reprodução natural, como tecnologia mais segura para reprodução da população de escravas e escravos domésticos. Neste sentido, a mulher negra, escrava nos Estados Unidos foi valorizada por sua competência reprodutiva (DAVIS 2016).

Ao abordar o período da industrialização e a relação das mulheres com o sufrágio, Davis nos proporciona a visão da diferença da categoria mulheres no interior de uma sociedade:

“Mulher” era o critério, mas nem toda mulher parecia estar qualificada. As mulheres negras, claro, eram praticamente invisíveis no interior da longa campanha pelo sufrágio feminino. Quanto às mulheres brancas da classe trabalhadora, as líderes sufragistas provavelmente ficaram impressionadas, no início, com seus esforços de organização e sua militância. Mas, como se viu depois, as próprias trabalhadoras não

abraçaram a causa do sufrágio feminino com entusiasmo. (DAVIS, 2016, p. 144)

Davis destaca a distinção entre as mulheres negras, mulheres brancas da classe trabalhadora e aquelas que ela qualifica como as líderes do movimento sufragista. Neste sentido, os estudos sobre gênero têm auxiliado de maneira ampla na compreensão da diversidade de mulheres ao longo da história e também em suas diferenças geográficas, econômicas e sociais. O pensamento construído de maneira interseccional promovido por Angela Davis, desloca e pluraliza o enfoque. Davis olha para categorias que socialmente foram extremamente subalternizadas em seu país: mulheres, negras, não pertencentes a uma camada socialmente privilegiada da sociedade.

O olhar analítico, atento e crítico desenvolvido por Angela Davis sobre mulheres negras estadunidenses produziu a intersecção “mulher, raça e classe”. Esta abordagem teórica motivou em muitas outras intelectuais negras, inclusive no Brasil a posicionarem seus espelhos teóricos para a produção de reflexões sobre as intersecções produzidas em seus espaços. Podemos utilizar como exemplo, a professora Lélia Gonzalez. Em seus trabalhos, esta intelectual critica de maneira aguda o racismo estrutural produzido pelo pensamento colonial da sociedade brasileira que promoveu historicamente desigualdades e violências a partir da articulação entre racismo e sexismo.

Sabemos que a produção de conhecimento sobre o comportamento humano, história, sociedades e culturas, foram lugares marcados profundamente por perspectivas colonizadoras. Ao refletir sobre esse processo, a pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí discute em seus trabalhos sobre gênero como uma categoria de organização colonial, resultado da racialização do conhecimento. Oyěwùmí (2004) questiona o fato de pesquisadoras feministas usarem a categoria gênero como o modelo explicativo para compreender a subordinação e opressão das mulheres em todo o mundo.

interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana. Um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização do conhecimento: a Europa é representada como fonte de conhecimento, e os europeus, como conhecedores (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01).

Na esteira desta reflexão, ao tomarem consciência sobre o papel eurocêntrico da modernidade, as indígenas ativistas desta pesquisa alinham sua perspectiva na direção da compreensão de que “gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01). A pesquisa com mulheres indígenas mostra

que gênero é sobretudo uma construção sociocultural. Nessa direção, podemos nos fazer a indagação proposta por Oyěwùmí (2004, p. 03):

Se o gênero predomina tão largamente na vida das mulheres brancas com a exclusão de outros fatores, temos que perguntar: por que gênero? Por que não alguma outra categoria, como raça, por exemplo, que é vista como fundamental por afro-americanas.

Ao observarmos as manifestações de mulheres indígenas ativistas percebemos na interseção entre suas cosmovisões e reivindicações, que o direito ao território, compreendido como fonte da vida tem sido o principal alvo das lutas dessas mulheres indígenas, quer seja na *web*, nas manifestações pelas ruas ou em outros locais públicos. Compreendemos por meio de nossas atentas observações interseccionais que no cruzamento mulher indígena, o critério raça tem proporcionado aos povos indígenas, e não somente às mulheres, imposições que definem sobre a existência de suas vidas e seus territórios.

Perrot (2005) nos faz refletir sobre as instituições que estabeleceram o silêncio das mulheres: “religiões, sistemas políticos, manuais de comportamento”. Além disso, ela nos traz também os lugares que refletem esses silenciamento e até mesmo as ausências de mulheres em espaços públicos e/ou privados: “a igreja, a sinagoga, a mesquita, assembleias políticas”. Assim, Michelle Perrot nos mostra a perspectiva do silêncio e exclusão das mulheres no ocidente.

O silêncio é um mandamento reiterado através dos séculos pelas religiões, pelos sistemas políticos e pelos manuais de comportamento. Silêncio das mulheres na igreja ou no templo; maior ainda na sinagoga ou na mesquita, onde elas não podem nem mesmo penetrar na hora das orações. Silêncio nas assembleias políticas povoadas de homens que as tomam de assalto com sua eloquência masculina. Silêncio no espaço público onde sua intervenção coletiva é assimilada à histeria do grito e a uma atitude barulhenta demais como a da vida fácil. Silêncio até mesmo na vida privada, quer se trate do salão do século 19 onde calou-se a conversação mais igualitária da elite das Luzes, afastada pelas obrigações mundanas que ordenam que as mulheres evitem os assuntos mais quentes - a política em primeiro lugar - suscetíveis de perturbar a convivialidade, e que se limitem às conveniências da polidez. "Seja bela e cale a boca", aconselha-se às moças casadoiras, para que evitem dizer bobagens ou cometer indiscrições (PERROT, 2005, p. 09-10).

Ao refletir sobre o silêncio descrito por Michelle Perrot e imposto socialmente às mulheres europeias, questiono: não seria o momento de darmos atenção ao invés de silenciarmos as indígenas? Não seria o momento de ao invés de nossas reflexões acadêmicas tentarem defini-las, tentarmos encontrar maneiras de compreendermos que talvez gênero não seja a principal bandeira de suas insurgências? Elas nos falam em suas

reinvidicações de questões inerentes à gênero, sem dúvida. Mas, acima delas outras emergem e são alvos primeiros das lutas para que mulheres indígenas possam continuar a existir.

Hoje, as discussões teóricas sobre interseccionalidade compreendem um universo mais amplo de mulheres (trans, intersex, lésbicas, mulher do Terceiro Mundo, indígenas), mas a princípio, como anteriormente visualizamos, elas se organizaram a partir da condição das mulheres negras e suas singularidades. Como reação à perspectiva endógena das feministas brancas dos anos de 1960, que desconsideraram os processos de subalternização das mulheres não brancas, movimentos sociais e intelectuais em diversos continentes, inclusive no Brasil, propuseram formas de abordagens mais plurais para a produção das identidades de gênero. Em linhas gerais, estas mulheres visibilizaram a produção da diferença e da desigualdade entre mulheres envolvendo raça, classe social, nacionalidade, religião e o binarismo heterossexual.

Nosso objetivo não é vincular as mulheres indígenas brasileiras a algumas formas de feminismo(s), mas sim visibilizar em outros feminismos proposições sensíveis às singularidades identitárias destas mulheres. Como veremos, diante deste caleidoscópio teórico, existem mulheres indígenas que inclusive refutam o termo feminismo, por relacioná-lo a teorias desenvolvidas por mulheres não indígenas que historicamente não incluíram em suas lutas as opressões sofridas por elas.

3.2 Sobre descolonialidade e ecofeminismo

Para compreendermos a formação das razões que motivaram a construção do ecofeminismo e as outras formas de pensar o que são mulheres em condição de subalternidade, torna-se necessário tomar consciência sobre os conceitos colonialidade e ações descoloniais ou decoloniais. “A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte” (MIGNOLO, 2017, P. 02).

As formas como compreendemos o mundo e as subjetividades que nos cercam, em termos discursivos, foram plantados durante a colonização, realizada nas Américas por europeus. Nesse período conhecido como Renascimento, aconteceu o início da modernidade, focada na produção de um modo de conhecimento, que se rotula como racional, civilizado, em oposição aos modos selvagens dos povos colonizados. Este saber eurocentrado emergiu no século XVII, advindo dos centros hegemônicos mais

importantes neste período, Holanda e Inglaterra. Para Mignolo (2017), essa perspectiva cognitiva não é somente europeia, mas também daqueles que foram educados sob a hegemonia do capitalismo mundial. O pensamento eurocêntrico naturaliza nossa experiência de povos colonizados dentro desse padrão de saber- poder.

A “colonialidade” envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. Também fabricou um sistema epistemológico que legitimava os seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial. (MIGNOLO 2017, p. 8)

María Lugones (2008), a partir da formulação de colonialidade do saber e do poder de Aníbal Quijano, propõe que existe um sistema moderno-colonial de gênero, que precisa ser visibilizado.

Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia (LUGONES, 2008, p. 77).

Para Lugones, a lógica dos eixos estruturais propostos por Quijano colocam o gênero constituindo a colonialidade do poder, sem que haja separação entre raça e gênero e esta perspectiva não é suficiente para abarcar as complexidades das identidades de gênero. O problema desta compreensão é compreender gênero somente de forma biologizada, a partir do binarismo e da heterossexualidade impostas pelo mesmo padrão de poder europeu que tanto criticou. Além do mais, este padrão não coloca em dúvida se as sociedades colonizadas organizavam sua estrutura social a partir do controle da sexualidade, ou se as posições sociais das mulheres que viviam nos territórios colonizados eram diferentes dos modelos europeus.

Assim, o caráter hegemônico heterossexual, patriarcal e opressivo das relações sociais está inserido sobre as relações de gênero e tem sido espraído historicamente por enunciadores em posições privilegiadas de poder (LUGONES, 2008). No seio desta constituição, estão as mulheres colonizadas não brancas, compreendidas como subordinadas e desprovidas de poder. Tomar consciência dessa estrutura implica em desmascará-la e compreender o funcionamento dessa avassaladora engrenagem que impera nos países colonizados desde o início desse processo. Isso significa uma guinada

epistemológica, que tem por alvo desfazer hierarquias de saberes impostas pelos europeus e seus cúmplices.

Uma maneira bastante singular de compreender a relação de mulheres que tecem outras formas de viver no mundo e reelaboram suas relações com o universo que as cerca vem da Índia, com o ecofeminismo de Vandana Shiva:

Para mim, ecofeminismo é, basicamente, primeiro reconhecer que há uma confluência: do poder, da cobiça, do mercado, do capitalismo e da violência. Então, primeiro é reconhecer isso e segundo é reconhecer nosso próprio poder, porque o capitalismo e o patriarcado declararam que as mulheres sejam passivas e que a natureza morra. O ecofeminismo reconhece que a natureza não só está viva, mas também é a base de toda a vida e que somos parte dela. E compreendendo que nós, as mulheres, temos um grande potencial; mas um potencial diferente, não violento, não de dominação e morte, mas sim de cuidar e compartilhar. A criatividade e a compaixão das mulheres é possível em todos os humanos, porque não creio no determinismo genético. Você está viajando pela Índia numa jornada budista. É disso que trata o budismo, que todos tenham compaixão. Então, este é realmente o poder do ecofeminismo. (SHIVA, 2018)

Para esta intelectual indiana, o ecofeminismo insere a vida, gerada por mulheres, no cerne do arranjo social, político e econômico. Outro ponto para a compreensão deste feminismo, aponta para encruzilhadas muito bem demarcadas nas sociedades capitalistas. Por exemplo, nas palavras da própria Shiva, capitalismo e patriarcado, colonialismo e patriarcado como principais razões para a destruição do planeta. A confluência destes elementos gera nas palavras desta autora a violência contra as mulheres, inclusive os feminicídios, a violência contra crianças e idosos. “Este é o poder que vem da morte, o poder de matar”.

3.3 Sobre o feminismo comunitário em *abya yala*

A proposição de um feminismo comunitário encabeçada por intelectuais e ativistas indígenas também apresenta um forte caráter de decolonialidade, assim também como assinala uma preocupação com a coletividade e com as problematizações norteadoras do ecofeminismo. Compreendemos que esta proposta se constitui em uma perspectiva epistemológica, comprometida com os saberes locais e interessada em descortinar um padrão mundial de poder eurocêntrico. Para dar um corpo teórico a esta visada, tomamos as formulações de duas mulheres indígenas latino-americanas, que demarcam seus lugares de enunciação e se posicionam criticamente em relação ao feminismo ocidental.

Lorena Cabnal se apresenta como feminista comunitária indígena maya-xinka, originária da Guatemala. Depois de haver sofrido a violência em seu próprio corpo durante a infância, resolveu tomar a decisão de se organizar junto a outras indígenas para a conscientização da necessidade de acabar com os abusos.

A este proceso histórico de opresión contra la naturaleza y sus bienes, se une todo el actual sistema extractivista neoliberal que, en su visión de desarrollo occidental pretende “mejorar la vida de los pueblos”, con estrategias de participación e involucramiento de las comunidades en el trabajo extractivista para mejorar su condición de pobreza.(...) Igualmente, todas las transnacionales, generan una forma de violencia contra la tierra cuando se arremete a la extracción de sus bienes naturales en función de generar mercancía y ganancias, cuyo objetivo es promover la guerra, el poder económico del oro, y la transformación biotecnológica de los seres (CABNAL, 2010, p. 23).

Cabnal é uma das principais pensadoras no que diz respeito ao feminismo comunitário. Em entrevista disponível na rede YouTube, a ativista esclarece sobre a proposta desta organização de mulheres, classificando-o como uma forma de interpretação das opressões e emancipações dos corpos de mulheres indígenas.

Quiero iniciar diciendo que para mí, el feminismo comunitario es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena. (CABNAL, 2010, p. 11-12)

As palavras acima citadas estão em seu livro intitulado *Feminismos Diversos: el feminismo comunitario* (2010). Esta percepção está muito próxima da realidade de muitas mulheres indígenas brasileiras, que apesar de suas histórias fraturadas entre a cosmologia ocidental e suas cosmologias ancestrais, estão reorganizando suas lutas e estratégias de resistência, preocupadas em manter um sentido de coletividade entre sociedades indígenas.

A segunda intelectual indígena a reafirmar a necessidade de um feminismo comunitário entre as mulheres indígenas é Julieta Paredes, uma boliviana ativista política.

El feminismo en occidente responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad: ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes (PAREDES, 2010, p. 75).

Em publicação intitulada *Hilando Fino: desde el feminismo comunitario* (2010), ela nos atualiza sobre o papel do patriarcado na vida das mulheres indígenas. “Hace

mucho tiempo que en nuestros territorios de Abya Yala y en otros territorios, las mujeres que han luchado contra el patriarcado que nos oprime, fueron vistas como incómodas, para el sistema” (PAREDES, 2010, p. 37-38).

Julieta Paredes participa da Assembleia Feminista Comunitária de La Paz (Bolívia) e da organização Mulheres Criando Comunidade. Ela também nos oferece a definição desta forma de feminismo comunitário e de sua luta contra o patriarcado na vida de mulheres indígenas. Paredes (2010) afirma que as bases deste feminismo entendem que é errôneo confrontar ou erigir a partir dos direitos individuais. O que deve haver é o olhar para os coletivos; a partir da comunidade que é lugar de identidade comum, de memória ancestral. É possível identificarmos as bases deste feminismo fincadas em sua relação com as necessidades da comunidade.

O enunciado Abya Yala é recorrente, quando se aborda o feminismo comunitário. Esta expressão na língua do povo Kuna, originário da Serra Nevada, norte da Colômbia, estabelece sentidos como “terra madura”, “terra viva” ou “terra em florescimento” e foi registrada pela primeira vez em 1507. Contudo, seu uso somente se consagraria a partir do final do século XVIII e início do século XIX, como símbolo de afirmação dos povos desta região no processo de independência, fazendo um contraponto aos conquistadores europeus.

Abya Yala marca um deslocamento epistemológico, institui uma forma própria de denominar o território e ganha cada vez mais um sentido coletivo nos lugares em que os povos originários se estabelecem com suas próprias cosmologias. A expressão constitui-se como marca de autodesignação na superação à forma genérica imposta pelos povos europeus, que durante o período de colonização das Américas instituíram a definição de “índios” as diversas populações que nas Américas habitavam. Neste sentido, seu uso político caracteriza o novo ciclo dos movimentos dos povos originários latino-americanos.

A descolonização do pensamento se coloca como central para os *povos* originários de Abya Yala. Como bem assinalou Luis Macas, da CONAIE – Coordenadora de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador – “nuestra lucha es epistémica y política” onde o poder de designar o que é o mundo cumpre um papel fundamental. Vários intelectuais ligados às lutas dos povos de Abya Yala têm assinalado o caráter etnocêntrico inscrito nas próprias instituições, inclusive no Estado Territorial, cujo eixo estruturante está na propriedade privada e que encontra no Direito Romano seu fundamento. Apesar de sua origem regional europeia, os fundamentos do Estado Territorial, inclusive a ideia de espaços mutuamente excludentes, como a propriedade privada, têm sido imposto ao resto do mundo como se fossem universais,

ignorando as diferentes formas de apropriação dos recursos naturais que predominavam na maior parte do mundo, quase sempre comunitárias e não mutuamente excludentes (PORTO-GONÇALVES, 2019)

Paredes acredita que “em geral, ao feminismo não interessou, nem no Norte e nem no Sul, os setores populares ou empobrecidos, menos ainda os setores camponeses, e em nada os indígenas”. Além disso, ela afirma que:

a partir do feminismo comunitário, estamos dizendo que se as outras revoluções fracassaram, que se o sistema patriarcal voltou, foi porque não se levou em conta a metade de cada povo, que somos nós, mulheres. Os atores das revoluções eram os homens, não a comunidade. Por isso, nunca houve essa mudança (PAREDES, 2016).

3.4 Entre feminismos e gênero: pensar empoderamento e protagonismo com mulheres indígenas

Indubitavelmente a tecnologia digital tem ajudado as ativistas indígenas do Brasil em sua comunicação interétnica e também com os não-indígenas, tendo em vista a diversidade étnica e a dimensão territorial brasileira. Donna Haraway ao refletir sobre as palavras de Sadie Plant, em sua reflexão sobre o ciberfeminismo, concluiu que há uma “relação entre tecnologia, informação e libertação das mulheres” (HARAWAY, 2009. P. 21).

Quando problematizamos a categoria mulheres indígenas ativistas, temos observado que o patriarcado não é uma estrutura social restrita às sociedades ocidentais. Mesmo entre os povos indígenas, uma ordem baseada neste princípio, ainda que de formas diferentes, é bastante recorrente. No entanto, em relação à representatividade ativista dos povos indígenas, as mulheres são a grande maioria. A partir das emergências históricas instituídas com a Constituição de 1988, acompanhamos um crescente fortalecimento do movimento indígena, que se organizou para garantir direitos constitucionais e para se proteger diante das frentes econômicas e culturais comprometidas em dizimar os povos indígenas e acabar com suas terras. Nesse processo, nos últimos cinco anos, acompanhamos a produção de uma sujeita indígena, que passou a assumir a posição de ativista, tanto em embates políticos realizados no Congresso Nacional ou nas instâncias locais de poder, como nas redes sociais. Nestes espaços, essas mulheres indígenas assumem seu ativismo e propõe uma nova ética/estética para reivindicar seus direitos.

Neste trabalho são apresentadas mulheres indígenas de diferentes etnias, que diariamente exercem a atividade ativista pelas ruas brasileiras e também na *web*. Suas

atividades expostas mundialmente na internet revelam, além suas lutas, vitórias e tristezas, nos apresentam identidades fragmentadas. Falam das diferentes cosmologias, sensibilidades e interagem com a cultura da convergência, atentas às transformações tecnológicas e à importância de ocupar novos lugares de poder.

3.5 A história do presente na web: primeira marcha das mulheres indígenas

Assim como acontece com as outras mulheres indígenas apresentadas nessa tese, o perfil das redes sociais de Célia Xacriabá é um espaço para o ativismo da mulher indígena que acontece em diálogo com sua ancestralidade e seu território. Nesses espaços o enfrentamento irrompe a partir das narrativas de luta contra as inúmeras formas de violências não somente aos corpos indígenas, mas aos modos de existência dos povos indígenas que acontecem de maneira inter-relacionada, no entrelaçamento entre essas sociedades e suas cosmologias. As narrativas Célia e de outras mulheres indígenas inscrevem na *web* as histórias do presente e nos contam em meios à insurgências e insubordinações as inúmeras tecnologias de poder, formas de luta e resistência.

A figura 16 traz a postagem de Célia Xacriabá referente à Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em Brasília em 11 de agosto de 2019 que contou com a participação de 2.500 representantes de 130 povos ocupando as ruas de Brasília, pedindo respeito aos seus territórios, corpos e espíritos. Em sintonia com a situação-limite ocasionada pela assustadora exploração e devastação desenfreada do planeta, das espécies, da vida, a “marcha” apresentou como tema “Território, Nosso Corpo, Nosso Espírito”. Terra indígenas, corpo e cosmologia, assuntos que regem as narrativas das mulheres indígenas ativistas na *web* e nas ruas, podem ser melhor compreendidos a partir da definição de territorialidade encontrada em Silva (2012) que a compreende em sua relação entre identidade e território. Este conceito envolve definições que entrelaçam as dimensões política e simbólico-cultural. A territorialidade é desenvolvida com as possibilidades conferidas pela modernidade e pela tradição cultivada pelos mais velhos da aldeia. Em outras palavras, territorialidade envolve o modo de vida de um povo que está relacionado com as ações dos diferentes sujeitos: narrativas tradicionais, formas de organização do território, lutas, vitórias, língua e as diferentes linguagens. Territorialidade abarca a produção ampla do sentimento de pertencimento entre seus habitantes e o espaço geográfico.

As mulheres indígenas apresentam uma arte da existência que refletem sobre a necessidade de se “ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer”

Figura 16: Xakriabá na Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2388847534531196&set=t.100004496437989&type=3>

Foucault (2004, p.268). Esse ocupar de si, cuidar de si e conhecer-se não é compreendido na escrita desse fazer ativista dessas mulheres de maneira egoísta, isoladamente. Em sintonia com o que nos fala Foucault (2004), esse cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir o outro, um mestre, um guia, um conselheiro, esse cuidado sempre objetiva o bem dos outros. No contexto das sociedades indígenas, os mais velhos são as vozes que falam sobre os saberes ancestrais que orientam a olhar sempre em direção ao coletivo. Nesse sentido, compreender a organização de mulheres indígenas requer observar os atravessamentos

sobre coletividade. Nesta perspectiva, Xakriabá nos elucida sobre a denominação feminista articulada às mulheres indígenas:

Eu vejo que... Quando uma pessoa se reafirma como feminista em um contexto mais urbano da luta social em geral, quando ela fala “feminista” ela pode se definir como feminista sozinha. Mas nós, indígenas, quando eu digo “feminista”, eu, enquanto Célia Xakriabá, não me consideraria feminista sozinha. Por isso que é difícil. Em nenhum momento eu me reafirmei nesse lugar do conceito. O que eu digo é que nós, mulheres indígenas, lutamos pelo direito territorial, pela igualdade. Porque, para mim, não existe direito de igualdade se não existe a garantia do nosso vínculo com a terra. Então, é uma discussão complexa ainda. (XAKRIABÁ, 2019)

Quando se fala em pertencimento, filiação ou orientação feminista, Célia Xakriabá e todas as outras mulheres indígenas dessa pesquisa assumem uma identidade coletiva na luta pelo bem dos “parentes”. Percebemos nesta forma comunitária de luta o foco principal no direito ao território que, como compreendemos também a partir da definição de territorialidade, envolve formas ou modos de vida que não acontecem isoladamente. Essa forma de resistência e luta nos mostra maneiras de existir que se baseiam na coletividade e narrativizam possibilidades de existências mais justas, solidárias e igualitárias.

Conscientes de que diversas formas de violência atingiram de maneira específica estas mulheres, visibilizaremos nesta seção, diálogos extraídos de enunciados produzidos em redes sociais, onde torna-se possível compreender suas necessidades e lutas. Além disso, poderemos também compreendê-las a partir da compreensão teórica elaborada por pensadoras intelectuais indígenas brasileiras que nos proporcionam, a partir do pensamento liminar Mignolo (2003), a perspectiva subalterna, que representa para nós um mergulho nas formas de compreender mulheres indígenas e seus protagonismos nas lutas contra as desigualdades e violências.

Antes de analisarmos como as indígenas presentes nessa pesquisa visibilizam por meio de seus enunciados suas compreensões sobre ser mulher e ser indígena, achamos apropriado tornar visíveis as formas de opressão e violência que atravessam historicamente seus corpos. Iniciaremos por denunciarmos algumas práticas abusivas em torno de mulheres indígenas. Simonian (1994, p. 06) denuncia algumas práticas de violência contra mulheres indígenas, entre elas o rapto de mulheres indígenas da sociedade Waurá, que por conta da conquista europeia e como forma de resposta às pressões territoriais emergentes e aos processos depopulativos, tornou esta prática recorrente ao nível interétnico. Outra forma compreendida como um impacto negativo da

conquista europeia foram a disseminação do alcoolismo e a “imposição de castigos cruéis ou mesmo de morte às mulheres feiticeiras”, que foi disseminada a partir da invasão de missionários representantes das vertentes cristãs. Além dessas formas, ainda de acordo com Simonian (1994), o patriarcado não-indígena elabora justificativas para as violências sexuais praticadas contra essas mulheres e atribui esta violência como resultante de uma suposta natureza permissível delas.

Os acontecimentos violentos em direção às mulheres indígenas no estudo de Simonian e em outros diversos sobre as formas de violência que historicamente têm afetado mulheres indígenas, se mostram como consequências da colonialidade do poder e de seu desdobramento em uma colonialidade de gênero imposta pelo dispositivo colonial. Sobre a dor deste processo, nos fala Dolamita (2019, P. 11):

Quando aqui chegaram os invasores no ano de 1500 com suas caravelas e doenças, éramos milhões vivíamos outro modo de nos relacionar com o mundo. Hoje, 519 anos após, ainda não nos exterminaram, resistimos e lutamos de todas formas possíveis que alguém pode lutar contra a colonização e a dor que isso causou aos nossos corpos e espíritos. Muitos povos morreram. Chamaram-nos de índio, mas não somos índio, somos povos, denominados pela nossa etnia. Somos povos originários.

Os povos indígenas, desde a época inicial da colonização do território brasileiro pelos europeus, atravessaram diversas formas de opressão, violência, exploração de sua mão-de-obra, violação e expropriação de suas culturas e territórios. Esta realidade, reflexo de uma colonização perversa, marca a triste entrada no período inaugurado pela lógica europeia conhecido como “modernidade”. Esta nova era aconteceu sistematicamente em todo o território que pelos colonizadores foi batizado de América.

Os herdeiros e herdeiras dos povos originários que habitavam as colônias de exploração localizadas no que hoje chamamos América Latina, atualmente, desenvolvem formas organizadas de combate à opressão e violência de seus corpos, territórios e culturas. Na dinâmica do século XXI, a violência contra esses povos não está mais nas mãos de um colonizador estrangeiro, o pensamento colonial desdobrou-se em colonialidades do poder, do saber e de gênero e concretiza-se diariamente, nos corpos de homens e mulheres indígenas, negros e pobres moradores das áreas consideradas como as periferias do mundo.

A partir da análise de alguns enunciados produzidos por mulheres indígenas em redes sociais, visibilizaremos como elas lutam por seus direitos e conquistam espaços.

Além disso, esses enunciados serão observados à luz de pensadoras indígenas que promovem a compreensão, a partir da elaboração de teorias sobre mulheres indígenas.

O enunciado produzido por Sonia Guajajara em sua página no Facebook (figura 17), mostra o diálogo entre uma grande representatividade indígena e outras mulheres não-indígenas. Guajajara relata sua participação no que ela nomeia como “roda de conversa feminista”. A ativista aborda sobre a importância de mulheres ocuparem os

Figura 17: Sonia Guajajara em Conversa Feminista



Fonte: https://www.facebook.com/soniaguajajara?hc_ref=ARQyJn96T3L8b0rUnmJ_jdJp4m-jJ1mkgp00r6M8p70o-51lwimxq4tG9dTJR44iw24&fref=nf&hc_location=group

espaços político e também expõe sua preocupação com a demarcação territorial, não só para os indígenas, mas também para as comunidades quilombolas.

Outro ponto para observação encontra-se na confluência entre mulheres e terra, ambas compreendidas como reprodutoras da vida. Nesse sentido, Sonia manifesta neste encontro feminista sua preocupação para o perigo da produção alimentícia do agronegócio. Incentivada pelo Estado, esta forma de produção de alimentos em larga escala, executada pelas grandes corporações, impõe a monocultura, devastando grandes áreas de mata nativa e outras formas de biodiversidade. Além disso, o uso de pesticidas químicos, chamados de “venenos”, empobrecem o solo e contaminam de forma letal os alimentos, ocasionando graves problemas de saúde aos consumidores destes alimentos. Sonia Guajajara leva para a “roda de conversa feminista” preocupações relacionadas aos territórios, suas formas de ocupação e produção que, geralmente não fazem parte dos debates feministas não-indígenas, todavia fazem parte das cosmovisões indígenas que compreendem mulheres e os cuidados com o território e a vida.

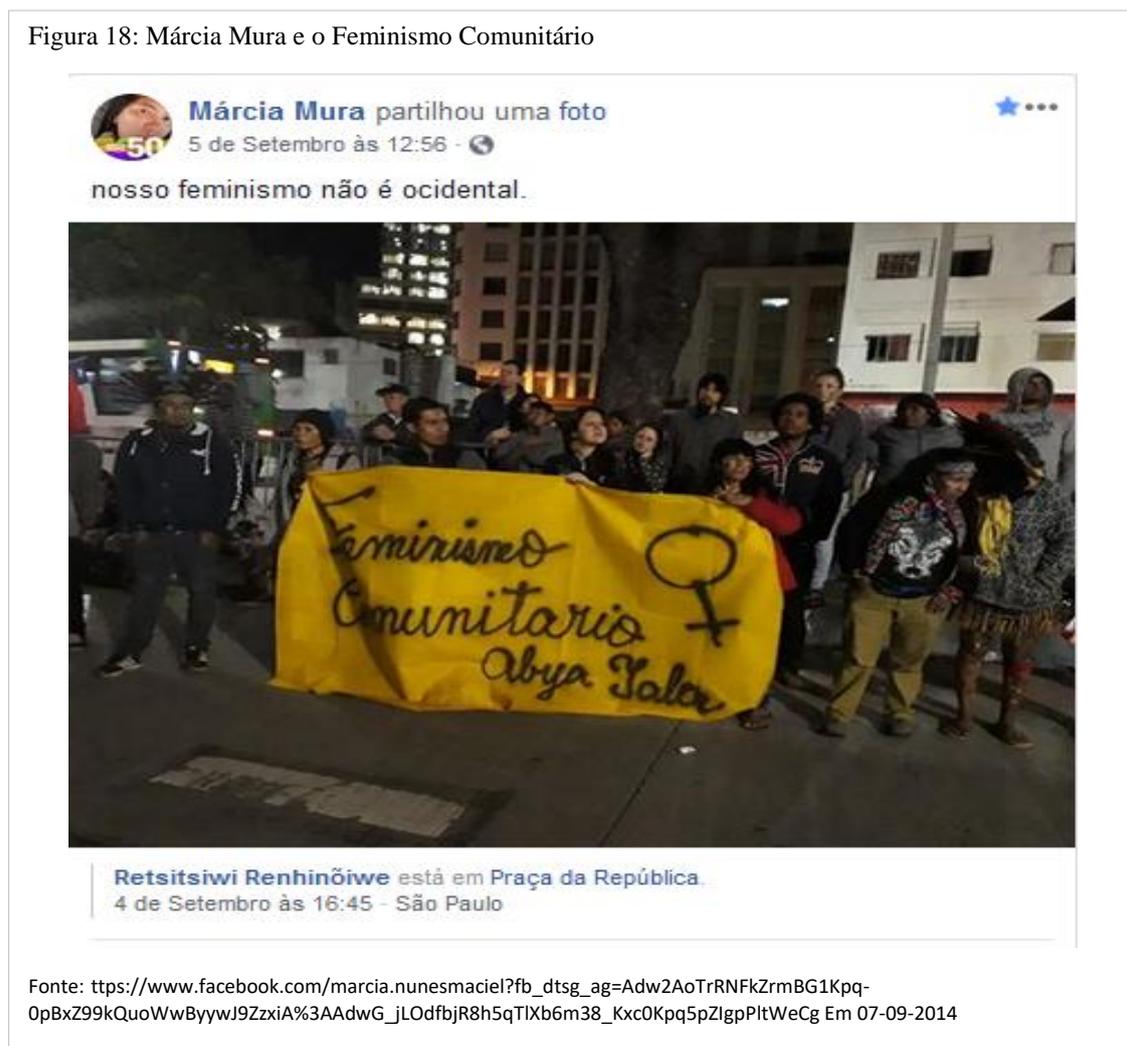
O elo que Sonia realiza neste encontro faz relação com as ideias do Ecofeminismo de Vandana Shiva, e a confluência apresentada por esta autora: poder, mercado, capitalismo e violência. Guajajara leva para a discussão o conceito cosmológico de “que a natureza não só está viva, mas também é a base de toda a vida e que somos parte dela”.

Em outra postagem, desta vez realizada por Márcia Mura na rede Facebook (figura 18), visualizamos um ato de mulheres indígenas na Praça da República em São Paulo. O enunciado verbal expõe o seu posicionamento em relação ao feminismo de matriz europeia. Nele, a indígena afirma: “Nosso feminismo não é ocidental”. Mura dialoga com a ideia de que esta forma de feminismo não alcançou os setores populares ou empobrecidos e, menos ainda os territórios e vidas indígenas.

O enunciado visual apresenta a participação das mulheres indígenas empunhando uma faixa de tecido amarela, onde se destaca “Feminismo Comunitário”, ao lado o símbolo do gênero feminino, seguido das palavras que anteriormente exploramos seu sentido: “Abya Yala”.

O feminismo comunitário surge como uma proposta que pode se aliar às lutas ativistas de mulheres indígenas brasileiras, pois ele fala de lugares como humilhação, opressão, exploração das populações, ruína de recursos naturais e as sucessivas apropriações das terras indígenas que somente os próprios indígenas podem falar. Além disso, a compreensão da lógica patriarcal, como historicamente responsável pelas mazelas dos povos originários aparece como um ponto de afinidades entre essas histórias de vidas

Figura 18: Márcia Mura e o Feminismo Comunitário



de mulheres subalternizadas. Ao observarmos os enunciados produzidos por Sonia Guajajara e Márcia Mura, percebemos a filiação com o pensamento de Cabnal (2010, p. 11)

Como feminista comunitaria quiero contribuir con mis pensamientos a los caminos de astucia donde las mujeres estamos aportando desde diferentes lugares. Yo lo hago desde esta identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita, no solo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa (...)

Os enunciados das indígenas brasileiras mostram alinhamento com o pensamento construído a partir da fratura identitária que nos fala Lorena Cabnal. Fundamentadas neste modo plural de compreender seus lugares nos embates contra as formas de opressão, Cabnal, Guajajara e Mura contribuem na luta coletiva de mulheres com perspectivas identitárias que dialogam com suas visões étnicas de mulheres indígenas e, também com pontos de vista que dialogam outras realidades.

Figura 19: Postagem de Pietra Dolamita



Pietra Dolamita está com Valdelice Veron e 4 outras pessoas. 26 de Agosto às 02:08

"Sobre o conceito de 'feminismo', não penso que seguimos nos colonizando, creio que seja além, é reproduzir no sentido de recolonizar uma vez que reproduzimos. Com isso reforçamos e legitimamos a ação colonizadora."
Linda Terena

CEBI.ORG.BR
Feminismo indígena existe? Conheça as lutas da mulher indígena - CEBI

Fonte:
https://www.facebook.com/XAMIRINHUPOTY?hc_ref=ARTDxi6Yp9FwExCcQnpPY6uAUyKAX1eynyTta77POuJBq4xorQr43UBZqXRCRu5Y6hs&fref=nf&hc_location=group

Na postagem de Pietra Dolamita (Figura 19) as aspas chamam atenção para a problematização que ela realiza sobre feminismo. Ao “clicarmos” na imagem, somos remetidos ao texto original de Linda Terena. Terena aponta nesse enunciado para falta de visibilidade em direção às realidades indígena nas pautas e nos moldes do feminismo ocidental. Neste sentido, ela nos direciona para posições subjetivas divergentes que

diferentes categorias de mulheres têm ocupado ao longo da história. Como exemplo das diferenças, são apresentados no enunciado a luta pela melhoria da saúde e a recorrente batalha pela demarcação territorial, reivindicações que ampliam a visada ativista de mulheres indígenas para necessidades que se encontram além das pautas das questões de gênero, e alcançam as comunidades indígenas de maneira geral.

Enquanto mulher indígena, desconheço a existência de um *feminismo indígena*. Esse é um termo de origem europeia do século XIX que foi ampliando suas reivindicações de acordo com as necessidades. Trazer esse modelo para o interior indígena não faz sentido tanto quanto o faz para as mulheres do mundo ocidental. A pegada de movimento das mulheres indígenas é outra, e sempre tenho frisado isso. Não nos reconhecemos nas pautas e nos moldes do feminismo ocidental, pois atuamos como *feminino indígena*.

A nossa bandeira de luta é outra. Quando reivindicamos algo não é somente para nós, mulheres, mas sim para a comunidade em geral. A busca da melhoria da saúde e pela demarcação territorial são a mesma coisa. Por mais silenciadas que as mulheres estiveram no pós-colonização, hoje elas estão aí nas mais variadas esferas públicas, na busca pelo bem-viver como garantia da sobrevivência e manutenção de seu povo. (LINDA TERENA, 2017)

Além disso, elas, silenciadas historicamente desde o período de colonização do território brasileiro em nossa sociedade, avançam e ocupam variadas esferas públicas, inserindo em suas agendas a garantia da sobrevivência e manutenção da qualidade de vida de seus povos.

Compreendemos que o posicionamento de Pietra Dolamita, expresso nas palavras de outra usuária indígena da rede Facebook não desconsidera as lutas dos diversos movimentos feministas, pelo contrário, esta ativista entre outras mulheres indígenas, reconhece a validade das lutas dos movimentos de mulheres, todavia, ela aponta para os diferentes caminhos, definições, necessidades e realidades heterogêneas quando se pensa “mulheres indígenas”. Nessa direção ela adverte que o uso de um conceito de origem ocidental, como o “feminismo”, por parte das indígenas, poderia ser compreendido como uma forma continuada do processo de colonização. Nesse caminho, ela considera incabível que mulheres indígenas “aceitem o feminismo ocidental como algo universal a ser adotado nas comunidades e no seu modo de viver, sendo que a pauta feminista, não contemplou as mulheres indígenas” (DOLAMITA, 2019, p. 18).

Oliveira (2018, p. 312), em sua reflexão sobre a questão do feminismo relacionado às mulheres indígenas, compreende que o fato de muitas delas não conhecerem o feminismo ou não assumirem a condição de feminista, não as retira da luta pela defesa dos seus direitos e de seus territórios. A autora afirma: “não existe direito das mulheres

indígenas pleno se não houver territórios protegidos”. De acordo com a perspectiva de Oliveira, a “discriminação precisa ser avaliada a partir do conceito de interseccionalidade, pois essas violências vividas por elas acontecem por uma questão étnica, de gênero e de classe: por serem indígenas, mulheres e pobres”. Em Oliveira (2018, p. 302), a autora expõe a opinião de Sonia Guajajara que coaduna com o seu ponto de vista sobre a protagonismo de mulheres indígenas.

Existe um feminismo indígena, mas do nosso jeito. [...] talvez esse termo não seja o mais adequado para a nossa realidade. O feminismo soa radical, longe da gente. Mas temos sim buscado protagonismo dentro das aldeias e para fora, nas nossas lutas, procurando visibilidade. Hoje, mulheres têm assumido os principais cargos dos movimentos indígenas estaduais e regionais, [...] uma vitória nossa, mas que contou também com o entendimento e os votos de muitos homens para acontecer. Para gente, esse é o nosso feminismo: se empoderar e assumir o protagonismo.

A declaração de Guajajara sobre feminismo deixa entrever, a inadequação do uso termo feminismo por parte das mulheres indígenas, devido ao distanciamento das realidades indígenas. O protagonismo de mulheres indígenas acontece, de acordo com Guajajara, na interação com os homens nesse processo de empoderamento dentro e fora das aldeias. Sonia Guajajara, Márcia Mura e Pietra Dolamita, mulheres de diferentes etnias, aqui reunidas a partir de suas materialidades enunciativas na *web*, nos apresentam perspectivas sobre a organização em rede protagonizadas por elas. Nesta perspectiva, percebemos que compreender esta organização sob a alcunha de “feminismo”, mesmo com orientação indígena, consiste em implantar para a realidade destas mulheres, uma teoria de origem ocidental que não abarca as especificidades de mulheres e realidade tão plurais.

Outro aspecto bastante delicado é a definição de “gênero” em relação às mulheres indígenas. Dolamita (2018, p. 13) elucida sobre essa questão e aponta para um entendimento de gênero nos padrões ocidentais e não envolve as diversidades indígenas. De acordo a ativista “a ideia de gênero se faz de um binarismo: macho e fêmea, que traz uma matriz ocidental cristã europeia”. Sob tal perspectiva, esse conceito pode expor problemas que atingiram especificamente as indígenas:

as mulheres indígenas eram obrigadas a casar com os brancos, daí surgiram às falas vergonhosas e reais, para não dizer doentia: “minha vó foi pega a laço.” Imaginam, quantas vezes ouvi isso, e refletia tristemente sobre a condição desta mulher humana “ela não foi pega a laço, foi estuprada e obrigada a viver com o criminoso, então, você é fruto de um estupro e mal ao meu povo. [...] Tudo isso acontece, e é fruto do cristianismo imposto na sociedade indígena, e outra sociedade

que se construiu com os restos apodrecidos do velho mundo, que aqui se instalou na colonização. Dentro destes modelos sociais, tem de ter um homem e uma mulher, para se chamar de família, e com ela, temos, todos os mitos que construíram dentro desta áurea da santa trindade, sendo inadmissíveis dentro desta visão que outras pessoas não se encaixem nas caixas mofadas. Uma visão que estabelece a segregação, a morte, e o extermínio (DOLAMITA, 2018, p. 13-14).

As declarações de Dolamita revelam dolorosas memórias de mulheres indígenas. Elas falam das violências em seus corpos e das desumanidades dos homens que as enlaçavam como animais em fuga, sem alternativa, a caminho de um destino que não era traçado por suas escolhas, mas definidas por meio das desiguais e covardes relações entre o colonizador e essas mulheres. Além das dores produzidas pela força do colonizador, o discurso de Dolamita reproduz a força do discurso da Igreja Católica como uma das instituições aqui instaladas pelo dispositivo colonial. A partir da visibilidade seus dogmas, esta instituição promoveu o apagamento de outras possíveis formas de relações que não se estabelecessem fincadas nas binárias relações homem – mulher impostas pela concepção castradora do cristianismo. Os discursos controladores da Igreja em funcionamento no dispositivo colonial colocaram na realidade dos povos indígenas uma nova lógica e atuaram na desconstrução dos modos de vida dessas sociedades.

Para Michel Foucault, em linhas gerais, o conceito de dispositivo, associado a emergências históricas, passivas de transformações, representa um conjunto de estratégias que envolvem os sujeitos em práticas discursivas, agenciadas por relações de saber e poder. Nesta perspectiva, a colonização europeia no continente americano e em outras regiões do planeta representa um significativo dispositivo de poder, o dispositivo colonial (NEVES, 2020, p.12).

O dispositivo colonial empreendeu a partir de suas instituições, discursos que agenciaram a produção de verdades, estabeleceram uma epistemologia eurocêntrica, monocultural e impuseram às sociedades indígenas um conceito de gênero baseado no binarismo. Ao problematizar conceitos como “feminismo” e “gênero”, as indígenas descolonizam saberes e visibilizam suas formas de se compreenderem além destas definições. Por outro lado, sobre a controvérsia do conceito de gênero e sua relação com mulheres indígenas, Oliveira (2018, p. 315) assegura que apesar da grande diversidade que envolve a definição “mulheres”, há pautas comuns “como a violência sexista, o aborto e a Marcha das Mulheres” que reúnem e fazem com que mulheres indígenas e outros grupos de mulheres tenham diálogos e reivindiquem unidas.

A discussão sobre gênero e feminismos empreendida neste espaço de pesquisa sob o farol teórico conduzido por mulheres indígenas, não intenciona definir verdades sobre

estes conceitos. Ao contrário do empreendimento de verdades fixas, a intenção aqui é fazer adentrar as luzes da diversidade irradiadas pelas perspectivas apresentadas por essas mulheres. Dessa maneira, invadir as “caixas mofadas” do dispositivo colonial. Através dessas cores será possível delinear outras enunciabilidades e novos contornos para compreensões além do que se compreende para mulheres e homens.

A esforço de enquadrar em caixas teóricas as indígenas, no interior desta ou daquela perspectiva, na tentativa de estabelecer um feminismo indígena, como a minha ideia inicial de pesquisador me impelia, pode ser compreendida como uma investida em colonizá-las por meio de conceitos exógenos à suas culturas. Tal atitude pode ser compreendida como:

a pretensão de nos impor sua cultura, seja através da catequização, evangelização e etc... Podemos falar em Mulheres Indígenas Guerreiras, pois a nossa luta é pela terra que faz parte de nosso corpo e espírito. Trago a fala da liderança Valdelice Veron, que diz: A ideia de intriga ou rivalidades entre os sexos não existe na cultura Kaiowá. Somos parte integrante de um todo. Não sou feminista, sou indígena guerreira e nossa luta é para vivermos em paz em nosso modo de ser (DOLAMITA, 2019, p. 17).

Em relação à reafirmação de uma postura continuada do processo de colonização, ao conceberem uma compreensão de mulheres indígenas sob a definição de um feminismo, torna-se importante refletir que a modernidade, nada mais representa do que a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana em todo o mundo. Essa colonialidade do poder também pode ser observada em nossa compreensão de gênero e a importância central atribuída a isso quando universalizamos seu caráter opressor de forma igual a todas as categorias de mulheres.

3.6 Pietra Dolamita e a problematização de um feminismo indígena

Figura 20: Perfil de Kuawá Apurinã no Facebook



Pietra Dolamita (Kuawá Apurinã)

Indígena Mestra Antropóloga e Arte Educadora . Ativista Indígena Guerreira.

[Cronologia](#) [Sobre](#) [Amigos 3987](#) [Fotos](#) [Vídeos](#) [Mais](#)

[Mensagem](#) [📞](#) [👤](#) [⋮](#)

Fonte: <https://www.facebook.com/pietra.dolamita>

Pietra Dolamita Kuawá Apurinã faz parte do povo Apurinã, das aldeias Kamicuã-Boca do Acre e Boa União-Pauíni- AM. Ela carrega na história de seu nome a marca do apagamento das culturas indígenas e a prova de que os direitos dos povos originários têm limites no Brasil. No momento de seu registro social, seu pai levou o desejo de sua família de nominá-la como Poenã Kuáwá. Porém, ele foi impedido, o cartório se negou a dar a criança um nome indígena e o persuadiu a trocar de ideia e a colocar na filha, de acordo com a tradição católica, o nome da santa do dia de seu nascimento.

Figura 21: Perfil de Kuawá no Instagram



Fonte: <https://www.instagram.com/pietradolamita/>

Nascida em 13 de maio, Kuawá carrega até hoje nos documentos o nome de Maria de Fátima Nascimento Urruth. Nome que ela se recusa a pronunciar e não o reconhece. Acabou aceitando o outro nome que lhe foi dado, Pietra Dolamita, como é mais conhecida. Kuawá tem formação em Direito e Artes Visuais (UFPe), Mestra em Educação (IFSul) e em Antropologia Social (UFPe). Em sua dissertação intitulada “Terra, Vida, Justiça e Demarcação: Mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil”, ela apresenta um estudo orientado pela compreensão das tensões pela posse da referida terra indígena e seus desdobramentos, sob orientação do que pode ser compreendido como uma antropologia da violência, quando se refere a uma antropologia do colonialismo (APRURINÃ, 2018, p. 08).

Pietra Dolamita está presente em três redes sociais da *web*: Facebook, Instagram e Twiter. A figura 20, mostra seu perfil no Facebook. Neste espaço em que ela se define como “Ativista Indígena Guerreira”, Pietra divulga sua formação acadêmica e tem a liberdade de apresentar aos seus 3.987 amigos da internet, o que seria seu nome de

batismo, Kuawá Apurinã.

Figura 22: Caderno Artesanal



Fonte: <https://www.instagram.com/artivismoindigena/>

Na rede social Instagram, onde Dolamita contabiliza 232 publicações para seus 915 seguidores, ela também utiliza o nome de Kuawá Apurinã e se coloca como fundadora do Instituto Pupykari, instituição criada no estado do Acre pelos Apurinã. De acordo com as informações concedidas em uma conversa entre mim e Kuawá, pela rede WhatsApp, essa instituição é formada por indígenas intelectuais e desenvolve projetos de formação profissional

para indígenas e também com pesquisas voltadas para a biodiversidade amazônica igualmente realizada por indígenas. Além disso, ela apresenta seus talentos artísticos como produtora cultural e “artista argileira e caderneira” integrante do coletivo de artistas indígenas do “@artivismoindigena”. Nesse coletivo, disponível em sua representação em sua página no Instagram, Kuawá produz e expõe sua produção manual de cadernos. Na figura 22, podemos apreciar sua produção. Trata-se de um caderno para desenho ou escrita, produzido manualmente, utilizando materiais como papel pólen e couro.

Em seu perfil inaugurado em março de 2020 na rede social Twitter, Pietra já contabiliza 304 amigos e compartilha diversos conteúdos relacionados à cultura e à luta das causas indígenas. A seguir, tendo como base dois enunciados produzidos por Kuawá Apurinã, um nesta rede social e de

Figura 23: Perfil de Dolamita no Twitter



Fonte: <https://twitter.com/PietraDolamita>

outro retirado do Facebook, produziremos uma compreensão sobre gênero a partir do envolvimento dos corpos de mulheres em suas lutas ativistas. Nessa direção, será possível compreender a relação entre gênero e raça observadas sob a perspectiva de uma mulher indígena.

Figura 24: Marcha Estadual Pela Vida e Liberdade Religiosa



Fonte: <https://www.facebook.com/pietra.dolamita/photos>

O primeiro enunciado, (Figura 24), retirado da rede Facebook, retrata a participação de Dolamita na “Marcha Estadual Pela Vida e Liberdade Religiosa no Rio Grande do Sul”. O segundo (figura 25), extraído da rede Twitter, anuncia a oitava

“Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani” a ser realizada no período de 21 à 25 de setembro de 2020.

Os corpos de mulheres envolvidos nessas duas manifestações envolvem negras e indígenas. São dois enunciados visuais que trazem à tona as lutas por liberdade religiosa (Figura 24) e por direito à vida e ao território (Figura 25).

Neste contexto, visualizamos os corpos de mulheres indígenas e negras no centro dessas batalhas. Percebemos por meio dos enunciados, que elas não estão a reivindicar por igualdade de gênero entre homens e mulheres. Os alvos de suas lutas são a vida e a liberdade de exercerem suas religiosidades. As lutas dessas mulheres diferenciam-se das realizadas por um feminismo de matriz ocidental. Sobre essa distinção podemos compreender melhor à luz de Julieta Paredes.

El feminismo en occidente responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad: ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al

Figura 25: Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani



Fonte: <https://twitter.com/PietraDolamita/status/1238164281193046016/photo/1>

instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes (PAREDES, 2010, p. 75).

Na esteira desse pensamento, podemos perceber que os enunciados oportunizam outras formas de estudos de gênero relacionados a mulheres indígenas. Sob esta perspectiva, não podemos assumir em nossa compreensão que as indígenas usam gênero

como o modelo explicativo para compreender a subordinação e opressão das mulheres. Os enunciados nos permitem compreender que as lutas das mulheres indígenas não podem ser enquadradas em um determinado movimento feminista. E, nem tampouco, podemos afirmar que elas assumem tanto a categoria "mulher" e sua subordinação como universais. Mas, podemos compreender que gênero é antes de tudo uma construção sociocultural como nos esclareceu anteriormente Oyèwùmí (2004).

A compreensão sobre os objetivos das organizações de mulheres indígenas requer um olhar para a compreensão delas como integrantes da natureza e do território, sua existência e suas lutas estão relacionadas à terra. Nesse sentido, qualquer luta de mulheres indígenas passa primeiro pela luta da demarcação dos territórios, compreendidos como extensão desses corpos. A conquista da paz nos territórios, direito dos povos originários, representa para homens e mulheres indígenas o respeito aos corpos, ancestralidade, espiritualidade, e modo de viver das sociedades indígenas. Deve-se respeitar a visada interseccional mulher e indígena para compreendermos as necessidades delas, diferenciando-as das reivindicações de outras mulheres

Para compreendermos mais sobre a perspectiva desenvolvida pelas próprias indígenas, trazemos as considerações sobre a relação mulher indígena e feminismo elaboradas por Marize Vieira de Oliveira ou Marize Para Rete, da etnia Guarani, que vive no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro. Graduada em História, Marize atua como professora nas redes estadual do Rio de Janeiro e municipal de Duque de Caxias. Esta mulher indígena historiadora é mestre em Educação em Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ. Sobre mulheres indígenas e a definição de feminismo, ela considera:

Existe um feminismo indígena, mas do nosso jeito. [...] talvez esse termo não seja o mais adequado para a nossa realidade. O feminismo soa radical, longe da gente. Mas temos sim buscado protagonismo dentro das aldeias e para fora, nas nossas lutas, procurando visibilidade. (OLIVEIRA, 2018, p. 302)

Além do feminismo, outra categoria que as indígenas também se posicionam compreende a definição de “gênero”. Nessa direção, Dolamita (2018) nos faz entender que a dimensão ou definição de gênero nos padrões ocidentais não envolve as diversidades indígenas, ela parte da ideia de um binarismo macho e fêmea, que remete a uma matriz ocidental cristã europeia:

Dentro destes modelos sociais, tem de ter um homem e uma mulher, para se chamar de família, e com ela, temos, todos os mitos que construíram dentro desta áurea da santa trindade, sendo inadmissíveis

dentro desta visão que outras pessoas não se encaixem nas caixas mofadas. Uma visão que estabelece a segregação, a morte, e o extermínio. (DOLAMITA, 2018, p. 13-14)

As perspectivas abordadas sobre gênero e feminismo que Dolamita, Oliveira e Xakriabá apresentam em seus estudos interessam a esta pesquisa, pois trazem definições orientadas pelas próprias perspectivas indígenas na luta contra os discursos ocidentalizados que a partir de suas lógicas determinam olhares excludentes em direção às mulheres indígenas de suas abordagens. Ler e ouvir as compreensões sobre gênero e feminismo dentro das perspectivas de mulheres indígenas trazidas por elas nos faz pensar sobre o silenciamento pelos quais passaram as identidades indígenas, especificamente as mulheres. Desse modo, torna-se inevitável a reflexão sobre uma sociedade que controla, seleciona e organiza discursos por se esquivar estrategicamente de sua pesada e temível materialidade. Além disso, podemos nos questionarmos sobre “o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (FOUCAULT, 1996, p. 08)

No próximo capítulo observaremos a luta por representatividade empreendida por Sonia Guajajara e Joênia Wapichana. Tomaremos conhecimento das diferentes formas de lutas, organizações, ações de corpos nas ruas e a representatividade elaborada por elas nos espaços da *web*.

Este capítulo foi cuidadosamente elaborado a partir de diferentes perspectivas de mulheres e teorias sobre elas, traçando um panorama onde a diversidade de realidades pudesse trazer diferentes pontos de vista para uma compreensão intercultural sobre mulheres. Nessa direção, desejamos construir um delineamento teórico como o objetivo de materializar uma descolonização das mentes para compreendermos melhor as reivindicações e posicionamentos das mulheres indígenas ativistas observadas a partir de seus enunciados produzidos na *web*.

4 ELAS SIM, ELE NÃO: A LUTA DAS MULHERES INDÍGENAS POR REPRESENTATIVIDADE

Para os povos indígenas, os valores e significados com respeito à sustentabilidade estão relacionados com saberes ancestrais, muitos deles ligados à transmissão dos conhecimentos que são repassados de geração a geração. Logo, faz-se necessário reconhecer o movimento indígena nacional como uma das fontes de garantir a sabedoria ancestral em movimento.

Samantha Ro'otsitsina de Carvalho Juruna

O presente capítulo abordará as narrativas inscritas na *web* de duas importantes indígenas em sua luta por representatividade: a ativista internacionalmente conhecida e coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil Sonia Bone Guajajara e a deputada federal Joênia Wapichana. As seções que compõem esse capítulo delinearão um percurso nos múltiplos lugares de enunciação oportunizados pela internet onde as narrativas de si dessas sujeitas encontram-se espalhadas, sem desconsiderar que elas representam nós discursivos que constituem uma extensa rede de memórias.

Neste capítulo, as narrativas das sujeitas indígenas refletem o cuidado de si e do outro por meio da elaboração de uma arquitetura enramada nas redes de empatia, solidariedade e luta. Com as sujeitas ativistas percebemos em meio a cosmovisões e reivindicações que, o direito ao território, compreendido como fonte da vida, tem papel central nas lutas dessas indígenas. Além disso, os embates realizados por elas revelam que o cuidado de si e do outro desvelado pelos seus ativismos, estão relacionados ao coletivo. As reflexões e análises dos enunciados servirão de fundamentos para a problematização entre a relação mulheres indígenas, representatividade, gênero e suas reivindicações. Sob este olhar analítico nos questionaremos: seria gênero o fundamento que mobiliza as lutas dessas mulheres indígenas?

4.1 Representatividade já!

O Estado brasileiro se instituiu a partir do dispositivo colonial, com seu sistema judiciário comprometido com o capital estrangeiro e os interesses das elites locais. Com o poder legislativo não foi diferente e não havia intenção de fazer circular entre as minorias de poder qualquer possibilidade de representatividade. O voto das mulheres, dos negros, dos indígenas representou a luta de movimentos sociais organizados e ainda hoje é motivo de conflitos.

Em termo de equidade de gênero no poder legislativo, na América Latina, o Brasil ainda está atrás do México e da Argentina. Em nosso país, as mulheres ocupam apenas 15% das vagas na Câmara dos Deputados, enquanto no México, o percentual é de 50% e na Argentina já atingiu 41% de mulheres. Desde 2018, os partidos brasileiros são obrigados a respeitar a reserva de 30% das candidaturas para mulheres, determinação estabelecida em 1997, mas até hoje nunca cumprida. Em relação aos povos indígenas, a situação é bem mais grave, pois em toda a história da República brasileira, apenas dois parlamentares indígenas tiveram acesso à Câmara dos Deputados.

Ao promovermos uma reflexão sobre a representatividade política indígena no Brasil, é pertinente retomar a memória de Dzururã Xavante, conhecido como Mário Juruna, cacique da Aldeia Namunkurá na Terra Indígena São Marcos, em Barra do Garça (MT). Sensibilizado com as invasões às terras Xavante por fazendeiros, esse pioneiro nas lutas por representatividade dos direitos indígenas tomou a decisão de deixar suas terras e seu povo para lutar nos espaços urbanos por um espaço no poder político onde ele pudesse conquistar a demarcação das terras do povo Xavante.

Em 1977, tentou falar com o presidente Ernesto Geisel para pedir agasalhos e sapatos para sua comunidade. Não teve êxito, mas passou a perambular por Brasília, tentando falar com qualquer autoridade que pudesse dar assistência aos índios. Em 1980, o governo tentou impedir que ele fosse ao 4º Tribunal Bertrand Russel, em Roterdã, na Holanda, como representante dos índios brasileiros. Recorreu ao STF (Supremo Tribunal Federal) e obteve permissão para viajar. Recebido em triunfo, foi escolhido para presidir o tribunal. Voltou ao país fazendo críticas ao regime militar (FOLHA DE SÃO PAULO).

Nessa visada, Juruna teve como desafio aprender a língua portuguesa com o objetivo dialogar com os governantes para atender às demandas de seu povo. Sua trajetória envolveu uma série de denúncias no Brasil e no exterior.

Nos contatos com autoridades federais, Juruna aprendeu a desconfiar das promessas que não eram cumpridas. Passou a utilizar um gravador para registrar tudo que lhe diziam, como forma de cobrar os acordos e promessas. A imagem do índio com o gravador a tiracolo tornou-se conhecida no país e no exterior, popularizada em programas humorísticos da TV (MEMORIAL DA DEMOCRACIA).

Figura 26: Cacique Juruna e seu gravador



Disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/juruna-1-deputado-indio-toma-posse>

Mário Juruna elegeu-se pelo Partido Democrático Trabalhista - PDT do Rio, em 1982, com 31.904 votos. Durante o período em que esteve nesse cargo, deu visibilidade às questões indígenas em âmbito nacional e internacional, orientando o Estado brasileiro em conquistas referentes à consolidação dos direitos dos povos indígenas. Seu maior legado no Legislativo foi a criação da Comissão Permanente do Índio – um dos embriões da atual Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Mas, sem dúvida, depois de sua atuação como deputado, estava posta a necessidade de representatividade político-partidária.

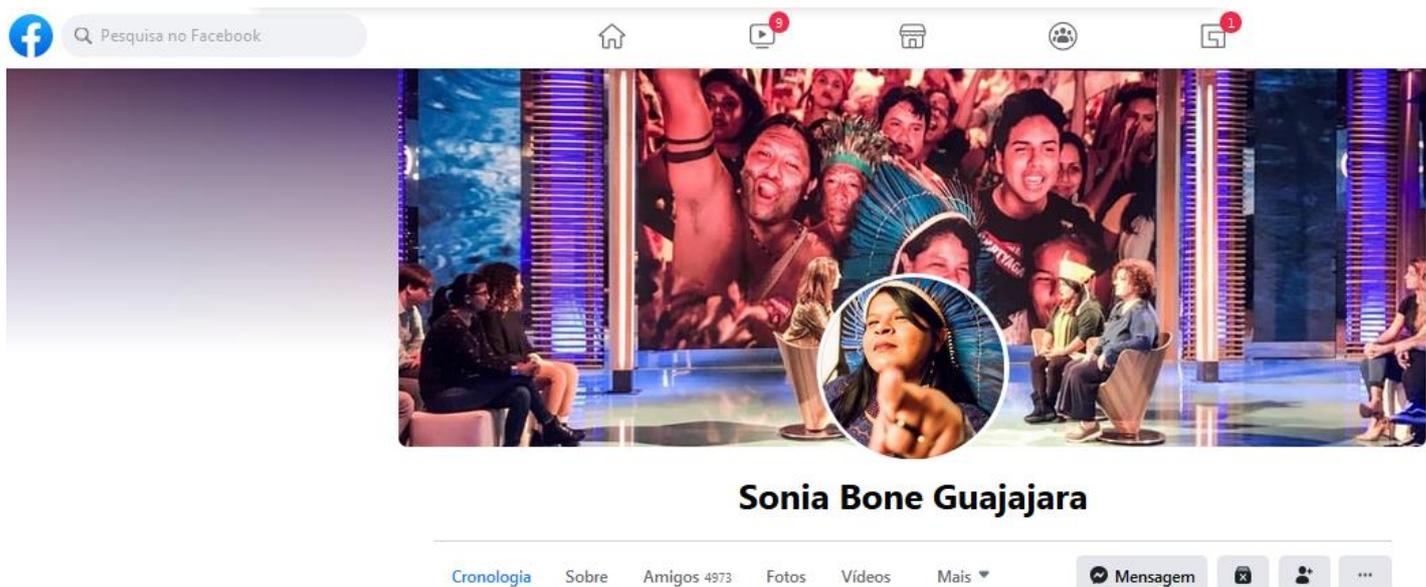
Atualmente, Sonia Guajajara e a deputada federal Joênia Wapichana são os dois nomes mais representativos na política partidária brasileira, envolvidas nas lutas pelos direitos indígenas, entretanto esta não é uma história que se inicia com elas. Sonia e Joênia ocupam lugares onde protagonismo, liderança e tradições indígenas estão envoltos em sensibilidades em movimentos e representações políticas. Elas representam formas de representatividade alicerçadas por suas territorialidades. Nos múltiplos espaços digitais, o corpo considerado como unidade discursiva reafirma o questionamento foucaultiano “quem fala? ”. Nessa dimensão, o corpo-discurso encontra lugares em movimentos, marchas de mulheres, liderança de associações e também está inserido no poder central brasileiro.

4.2 Sonia Guajajara, protagonismos, liderança e tradições indígenas

No Brasil, a abordagem sobre representatividade indígena construída por uma mulher passa, necessariamente, pela luta empreendida por Sonia Bone Guajajara. Escrever sobre esta ativista, originária da Terra Indígena Araribóia, estado do Maranhão, significa retomar as observações sobre uma mulher indígena que já se fez presente em meu percurso na pesquisa acadêmica. Refiro-me à minha dissertação de mestrado intitulada “Mulheres Indígenas no Facebook: corpos, intericonicidade e identidades (TOCANTINS, 2013). Nessa pesquisa, metodologicamente orientada pelas bases da arqueologia de Foucault, observei a produção enunciativa no Facebook de Guajajara. Neste período, Sonia já era considerada um dos maiores nomes ativistas no cenário nacional e circulava pelo Brasil e também por diversos países em sua luta a favor dos direitos dos povos indígenas.

Na *web*, atualmente, Guajajara está presente nas redes sociais Facebook, Twitter

Figura 27: Perfil de Sonia no Facebook

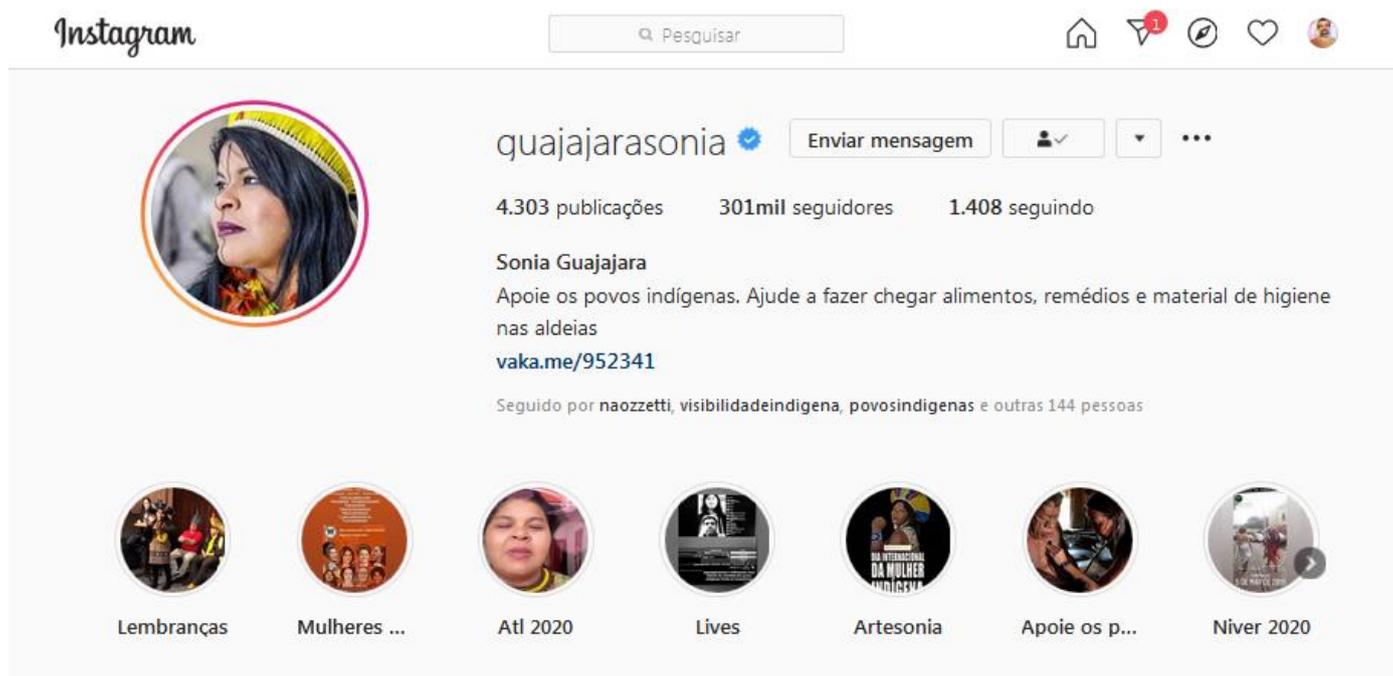


Fonte: <https://www.facebook.com/soniaguajajara>

e Instagram com constantes postagens sobre a defesa da cultura, território, cosmologias e vidas dos povos indígenas brasileiros. Na rede Facebook (figura 27), Sonia conta com a participação de 4.973 “amigos”, muitos deles indígenas. Além disso, a ativista é “seguida” 36.104 pessoas. Entre os participantes nessa rede, percebemos uma grande presença de usuários representantes das diversas nações indígenas. O grupo que compõe seus interlocutores nessa rede é igualmente formado por artistas, pesquisadores de sociedades indígenas e outros interessados em informações sobre os universos dos povos

originários. A fotografia de capa apresenta Sonia em uma entrevista em um programa de auditório televisionado. Não há em seu perfil legenda ou explicações sobre o local ou o nome do programa. Contudo, a imagem mostra seu corpo e seu trabalho em posição central, ocupando o papel de voz indígena em um grupo formado por não-indígenas em circulação em outros espaços midiáticos.

Figura 28: Perfil de Sonia no Instagram



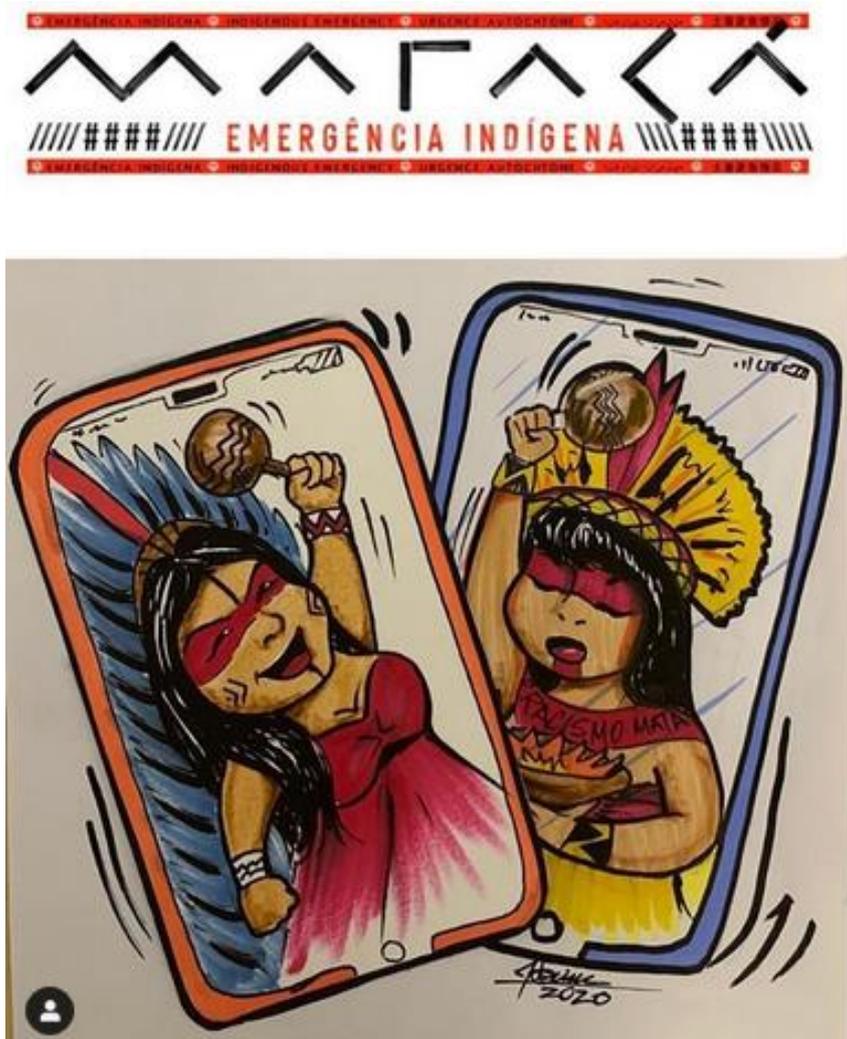
Fonte: <https://www.instagram.com/quajajarasonia/>

Em outra rede social, o Instagram (figura 28), Guajajara conta com um público de 305 mil seguidores. Nesta rede social, o público formado por interessados na participação de Sonia em eventos ativistas ou em seu diálogo com outros e outras indígenas é contemplado com suas lutas pelo meio ambiente e também com os frequentes desenhos realizados pelo artista internacionalmente conhecido, o afro-brasileiro Ibrahim Nascimento.

A figura 29, apresenta o desenho desse artista, nesta representação Sonia Guajajara e Célia Xakriabá aparecem com cocares, pinturas corporais, adereços indígenas e empunhando um maracá, instrumento utilizado em festas e rituais. No vestido de Xakriabá as inscrições “Racismo Mata”, elaboram um diálogo com o enunciado verbal produzido por Sonia sobre a negligência do Estado em relação à criação de planos para o enfrentamento da Covid-19 que assola as aldeias indígenas. O enunciado verbal de Sonia

Guajajara complementa: “A cada indígena que é morto, morre parte da nossa história e voz coletiva é uma mão que deixa de segurar o MARACÁ.”

Figura 29: Sonia, Célia e o Maracá



guajajarasonia • Seguindo



guajajarasonia • Diante da negligência do Estado, construímos o plano de enfrentamento à Covid-19 Emergência Indígena com orientações e ações de cuidado à saúde, ações judiciais e estratégias de comunicação e informação sobre medidas de prevenção. A cada Indígena que é morto, morre parte da nossa história e voz coletiva é uma mão que deixa de segurar o MARACÁ. @celia.xakriaba

#Maracá #VidasIndigenasImportam #indigenas #sangueindigenanenhumagotaama is



Curtido por ibrainnascimento e outras 1.137 pessoas

HÁ 4 DIAS

Adicione um comentário...

Publicar

Fonte: <https://www.instagram.com/p/CDSfvXvF1OA/>

Os enunciados verbais e imagéticos denunciam o interesse em praticar o genocídio por parte do governo brasileiro liderado pelo atual presidente da república Jair Bolsonaro que, desde sua campanha presidencial defendeu o extermínio dos povos indígenas e seus supostos privilégios em ocuparem grandes extensões territoriais. Nesta direção, uma mulher indígena ativista e um artista negro fazem união contra as contínuas e históricas formas de desigualdade e opressão vividas pelos povos originários e também africanos em território brasileiro desde o início do processo de colonização europeia e se

desenvolvem pelas mãos da colonialidade do poder que até os dias de hoje nutre o dispositivo colonial.

Outra rede social da internet onde Sonia Guajajara é bastante atuante, com postagens diárias é o Twitter (Figura 30). Levando em consideração a maneira dinâmica como esta rede promove a interação de conteúdos para seus usuários, os mais de 89 mil seguidores de Guajajara já podem ter informações sobre suas atividades desde a foto de capa desta ativista nesta rede. Nessa imagem é possível atualizar-se sobre a participação de Sonia em uma *live* a ser realizada em 09 de agosto. Em sua descrição na página inicial dessa rede, a ativista apresenta também seu lugar de coordenadora executiva da APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

Figura 30: Perfil de Sonia no Twitter



Fonte: <https://twitter.com/GuajajaraSonia>

Sonia também disponibiliza nessa rede uma importante informação em relação aos povos indígenas da região Norte do Brasil. Os Guajajara, povo Tenetehara, nação que se constitui em uma das maiores do território brasileiro, tem afinidades originárias com os Tembé igualmente, Tenetehara, que habitam a aldeia Tekohaw, localizada na Terra Indígena no Alto Rio Guamá, nordeste do estado do Pará.

Figura 31: Festa da Menina Moça



Fonte: <https://twitter.com/GuajajaraSonia/status/1168611655649021952>

Para explicar a origem compartilhada desses dois grupos que hoje se constituem como dois povos, mas que mantêm origem em comum, ao visitarmos suas histórias, saberemos que durante o século XIX, uma parte dos Tenetehara dos rios Pindaré e Caru, no Maranhão, rumaram na direção do Pará, em direção aos rios Gurupi, Guamá e Capim, dando origem aos hoje conhecidos como Tembé. O outro grupo ficou no Maranhão e autodenominou-se Guajajara, nome que significa "donos do cocar" Sódio ambiental (2019). A partir dessa singularidade, Tembé e Guajajara compartilham afinidades culturais. O nome Tenetehára, por exemplo, refere-se a língua do tronco Tupi, família linguística Tupi-Guarani, que os Tembé e os Guajajara têm em comum.

Outra forma de afinidade entre

esses povos está na relação cosmológica, a “Festa da Menina Moça”, ou como também é conhecida, a “Festa do Moqueado”. Esse ritual representa uma tradição cultural que faz parte das vidas dessas duas nações indígenas da Amazônia. A Festa da Menina Moça marca a passagem para a vida adulta das adolescentes indígenas. As jovens precisam ficar reclusas durante um período de oito dias ao fim do qual elas são apresentadas para a aldeia e os convidados. São as indígenas adultas que preparam toda a festa e enfeitam as mais jovens com saias longas, pintura de jenipapo, penas de aves e colares artesanais. As mulheres são responsáveis por resguardar as moças durante todo o ritual, desde a reclusão até o momento em que são recebidas com danças e música pela comunidade.

A festa da Menina Moça é narrativizada por Sonia na postagem da rede social Twitter realizada por seu perfil (figura 31). Neste enunciado, a grande estrela da cerimônia para Sonia é sua filha que participa do ritual e está na imagem desta postagem.

A composição linguística do enunciado nos apresenta: “*Convido a tod@s que gostam e respeitam as nossas tradições para essa grande festa que para mim é mais do que especial é a Festa da minha Y’wara*”. Sonia convida as pessoas que respeitam suas tradições a participarem da festa que celebrará a passagem Y’wara Guajajara, sua filha. A ativista disponibiliza o perfil da jovem a visitação com o link que conduzirá ao perfil @ywaraguajajara. A partir da materialidade da imagem produzida pelo convite digital, podemos visualizar a imagem de Y’wara utilizando cocar e com a tradicional pintura no rosto representativa do grafismo indígena.

Com apenas dez anos de idade, Sonia iniciou seu engajamento em discussões na Igreja Católica. Sobre este período, a ativista relata que trilhava, a cavalo ou a pé, diversas localidades, falando com pessoas, juntamente com Zezinho Bahiano, um grande líder na luta pela terra e pela reforma agrária. Neste trabalho, o objetivo era criar articulações com pequenos produtores (SONIA GUAJAJARA, 2018, p. 06).

Todavia, a construção empreendida por Sonia Guajajara em relação à mulher e seu protagonismo quebra com a elaboração empreendida para as mulheres indígenas. Pois, mesmo pertencendo a uma nação originária, os discursos que constituem as subjetividades, inclusive sobre o que é ser homem e ser mulher, já se faziam presentes, certamente por conta da presença e funcionamento do dispositivo colonial implantado pelos colonizadores europeus.

Saí aos 14 anos de idade. Carregava no íntimo um desejo enorme de estudar como se estivesse percebendo a necessidade de me preparar para algo maior. As meninas se casavam muito cedo e até hoje é assim. Ficar na roça como única atividade impossibilitaria minha missão e ter filho cedo também. (SONIA GUAJAJARA, 2018, p. 07)

Sonia nos faz entrar em contato com uma outra forma de conceber mulheres indígenas: revelando que “uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora” (BUTLER; 2010 p. 2010). Mãe de três filhos, a ativista foi casada por dezoito anos. Na maioria de suas entrevistas não há relatos sobre casamento ou marido, sempre quando se remete à família, ela se refere aos pais e aos filhos. Talvez, a sua posição de comando, contrastante com a construção de gênero estabelecida para as mulheres, constitua-se em uma forma de obstáculo no ponto de vista do casamento. Quando aborda a questão do preconceito contra as mulheres na realidade indígena, Sonia responde:

A gente precisou superar o rompimento da barreira para a participação da mulher indígena nos espaços de decisão. Eu não participava de reuniões ou tentava concorrer a esses espaços porque achava que eles eram dos homens. Como consolo, nos presenteavam com a vaga de secretária. Sempre olharam pra gente como a mulher que vai escrever,

registrar, fazer as atas e tal. Minha vida inteira fiquei escrevendo ata de reunião. (SONIA GUAJAJARA, 2018)

Em 2018, Sonia Guajajara concorreu à vice-presidência na chapa de Guilherme Boulos ao pleito presidencial pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Sobre este período, o enunciado de Sonia, exposto na rede Twitter, mostra em sua materialidade linguística, a logomarca do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e os nomes Boulos e Guajajara para a presidência. Além disso, a partir da língua, podemos perceber o discurso que fala sobre a condição de subalternidade historicamente empreendida em direção aos povos indígenas, que delineou invisibilidades e apagamentos a estas identidades.

Durante a sua campanha, apresentada na postagem relativa a figura 23, a polêmica

Figura 32: Sonia Guajajara candidata ao pleito presidencial



Fonte: <https://twitter.com/GuajajaraSonia/status/1043320632795127808>

sobre ser indígena ganhou os espaços da internet devido acusações sobre o suposto fato da ativista “mentir” sobre seu nome. Registrada como Sonia Bone de Souza Silva Santos, a então candidata pelo PSOL, concorreu ao pleito com sua identidade pública, que carrega o nome de sua nação, os Guajajara, como sempre o fez desde durante sua carreira como ativista das causas indígenas.

Apesar da controvérsia ter sido desfeita por conta da história pública de Sonia, e também pelo amparo da lei do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), que permite aos concorrentes a utilização de apelidos ou os nomes pelos quais são conhecidos publicamente, a legitimidade da origem Guajajara de Sonia foi questionada por grupos de pessoas que souberam utilizar os discursos, muitas vezes racistas, que historicamente “inventaram” e homogeneizaram as subjetividades indígenas.

O infeliz episódio coloca o racismo como um projeto do Estado, espreado como uma espécie de pandemia mundial motivada pela incapacidade de compreender e aceitar a diferença. Esta maneira bastante recorrente de racismo contra as populações indígenas é compreendida como uma espécie de “fossilização” cultural, ou seja, muitos não-indígenas compreendem as culturas dos povos originários como algo estável, imutável e estacionadas em uma época que remete aos enunciados produzidos pelos europeus que discursivizaram as identidades destes povos. Podemos destacar como exemplos de enunciados racistas: “você não parece índio”, “não é mais índio” ou, é “ex-índio”. Estes enunciados, produzidos por não-indígenas, circulam sempre que os indígenas utilizam celular, computadores, escrevem livros ou concorrem a posições como a de Sonia Guajajara.

O ativismo de Sonia Guajajara, inscrito em seu talento para a articulação política, desafia a compreensão dos não-indígenas a renovar-se a partir de outras elaborações subjetivas, mais precisamente, no olhar em direção às mulheres indígenas. Além disso, o talento desta mulher para as articulações políticas e denúncias sobre violações de territórios, destruição ambiental e as diversas formas de violências sofridas pelos povos indígenas colocam o corpo desta ativista na *web* ou nas ruas como um instrumento nessas lutas.

4.3 Sensibilidades em movimentos e representações políticas: Acampamento Terra Livre - ATL

Uma das principais estratégias que os povos representantes das centenas de etnias brasileiras encontraram, atualmente, para construir representatividade está relacionada às manifestações que ocupam os espaços das grandes cidades brasileiras. Ao nos remetemos à atividade corporificada por um grande grupo caracterizado pela heterogeneidade, que desvela “preocupações no que se refere à sustentabilidade e à manutenção dos saberes ancestrais dos povos indígenas para futuras gerações”, como nos afirma Carvalho Juruna (2013, p. 34), ou Ro’otsitsina Xavante, filha do ex-deputado federal Dzururã Xavante,

torna-se possível compreender a diversidade das grandes manifestações indígenas. Nessa direção, Carvalho Juruna (2013, p. 19), tece o seguinte pensamento:

(...) venho participando de diversas mobilizações indígenas buscando compreender sua dinâmica e a importância de sermos os protagonistas nas questões que nos dizem respeito. Tenho percebido que as realidades são diferentes e relacionadas à diversidade dos povos indígenas que existem nesse país. Realidades diferentes, povos diversos, porém com muitos anseios que convergem para objetivos comuns, unindo povos na luta por seus direitos.

Esta reunião de corpos em aliança pode elaborar construções de sentido que compreendem esta forma de organização como “uma fonte tanto de esperança quanto de medo e, assim como sempre existem boas razões para temer os perigos da ação da multidão, há bons motivos para distinguir o potencial político em assembleias” (BUTLER, 2018, p. 07).

No Brasil, milhares de representantes dos povos originários reúnem-se anualmente para a realização do Acampamento Terra Livre - ATL, maior fórum do movimento indígena brasileiro, criado com o objetivo de visibilizar a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas e reivindicações dos povos indígenas. Este evento acontece no centro do poder nacional, Brasília, anualmente, desde o ano de 2004, data que marca sua primeira edição. Em relação ao ATL, Carvalho Juruna (2013, p. 36), nos explica suas origens:

Zé de Santa Xucuru, em depoimento para o —Acampamento Terra Livre: memória de seis anos de luta, disse que o ATL antes chamado de Abril Indígena, teve seu início com a mobilização dos indígenas da região sul do país ligada a ARPINSUL. Eles fizeram um acampamento na Esplanada dos Ministérios em Brasília-DF, para reivindicar direitos ao governo vigente daquela época.

Segundo Rildo Kaingang (2009), o sentimento de invisibilidade em relação aos problemas enfrentados pelos povos indígenas, fez com que indígenas da região sul fosse para Brasília se manifestar. No final do acampamento de 2004 lideranças presentes dialogaram e refletiram sobre as estratégias da mobilização. Decidiram que no ano seguinte estariam de novo em Brasília para se manifestar e a cada ano a mobilização vem crescendo e conta atualmente com a participação das organizações ligada à APIB e de indígenas de todas as regiões. Para Uilton Tuxá (2009), o cenário ideal para demonstrar aos três poderes do governo que os povos indígenas existem e que querem zelar pelos seus direitos é na cidade de Brasília, que centraliza o poder de decisão dos governantes do país.

Figura 33: Chamada para o ATL Online



Fonte: https://www.instagram.com/p/B_dlahHI4nt/

No ano de 2019, o evento reuniu mais de 4 mil lideranças de povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil. Representantes de centenas de etnias reuniram-se em Brasília (DF), no período de 24 a 26 de abril, e organizaram o XV Acampamento Terra Livre (ATL). De acordo com o “Documento Final do XV Acampamento Terra Livre”, povos indígenas mobilizados pela indignação imposta por meio de uma política de “terra arrasada” promovida pelo governo Bolsonaro, manifestaram-se na capital brasileira dos poderes em repúdio aos propósitos governamentais de extermínio dos povos originários. O documento também revela as seguintes reivindicações: demarcação de todas as terras indígenas, consideradas bens da União, conforme determina a Constituição brasileira; retirada das competências de demarcação das terras indígenas e de licenciamento ambiental do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa) e, solicitação para que essas competências sejam devolvidas ao Ministério da Justiça (MJ) e à Fundação Nacional do Índio (Funai); respeito ao direito de decisão dos

povos isolados de se manterem nessa condição; Manutenção do Subsistema de Saúde Indígena do SUS, que é de responsabilidade federal, com o fortalecimento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI); Efetivação da política de educação escolar indígena diferenciada e com qualidade.

Em 2020 aconteceria o XVI Acampamento Terra Livre, contudo, devido às imposições e restrições ocasionadas pela pandemia do Corona Vírus (COVID 19), houve o cancelamento do evento em Brasília. Todavia, o evento aconteceu via internet. O perfil de Sonia Guajajara na rede social Instagram (figura 33), convoca o público para participar das *lives* que seriam transmitidas nos perfis da APIB, nas redes sociais Instagram e Facebook. O enunciado visual apresenta o desenho⁷ de uma indígena, que simboliza a ativista Sonia Guajajara, inserida na tela de um *smatphone* e cercada por uma paisagem de terra de onde brotam flechas, outros *smatphones* e um *laptop*. A representação em *cartoon* de Sonia, convoca nos balões de diálogo, os “parentes” a participarem do ATL *online*. A partir desse conjunto de signos linguísticos e visuais, podemos compreender que os indígenas devem acessar a internet de seus territórios para participarem do ATL *online*. No outro balão, o enunciado diz: “Vamos demarcar as telas, parentes”. O deslocamento do termo “demarcação”, utilizado para a reivindicação de territórios indígenas, atualiza-se para os territórios da *web* onde acontecerá o evento que reunirá indígenas do Brasil inteiro que tiverem acesso a rede de computadores.

Ao retomarmos os anais do movimento realizado no ano de 2019, notamos o desejo dos organizadores de que as reivindicações indígenas alcancem um maior número de pessoas e, com a consciência de que as lutas devem ser contínuas e ininterruptas, o documento faz o lançamento da Primeira Marcha das Mulheres indígenas.

Realizamos este XV Acampamento Terra Livre para dizer ao Brasil e ao mundo que estamos vivos e que continuaremos em luta em âmbito local, regional, nacional e internacional. Nesse sentido, destacamos a realização da Marcha das Mulheres Indígenas, em agosto, com o tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”. (CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, 2019)

É importante elucidar sobre o papel de catalizador desse evento, cujo poder de gerar e se articular a outras manifestações, pode ser percebido na Marcha das Mulheres Indígenas. Neste encontro, mulheres indígenas de diversas etnias brasileiras têm assumido um protagonismo na defesa dos direitos dos povos originários. Além disso, em

⁷ Desenho criado pelo artista visual Ibraim Nascimento. O perfil de Sonia Guajajara na rede Instagram apresenta nessa postagem o endereço @ibraimnascimento, referente ao perfil desse artista nessa mesma rede social.

ambos os eventos, ativistas apresentam as singularidades de seus povos e suas diferenciadas formas de participação.

Além de criar e articular manifestações, o ATL foi responsável pela reunião de indígenas de diversas etnias brasileiras com o objetivo de criação de um dos maiores instrumentos institucionais de luta dos povos originários, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB. A elaboração da APIB aconteceu na segunda edição do evento, no ano de 2005. Esta instituição, assim como muitas organizações indígenas brasileiras, está envolvida em uma rede de articulações com outras entidades indígenas

Figura 34: Sonia Guajajara na Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: <https://www.instagram.com/guajajarasonia/>

regionais: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa.

No período de nove a treze de agosto de 2019, após a 15ª edição do ATL, aconteceu em Brasília, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que reuniu cerca duas

mil mulheres indígenas. Sob a temática “Território: nosso corpo, nosso espírito”, a marcha suscitou questões fundamentais à luta indígena relacionadas à territorialidade. Sonia Guajajara, coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, organização responsável pela marcha, tece as seguintes considerações sobre a participação das indígenas na organização e participação do evento:

Esse encontro é uma demanda antiga. Já queríamos organizar um evento entre mulheres indígenas para discutir as pautas prioritárias e que são comuns a todas as mulheres. No contexto do recrudescimento do ataque aos povos indígenas e aos nossos direitos, com as mulheres assumindo várias frentes de luta, achamos que era importante reforçar a luta indígena e a presença feminina. (SONIA GUAJAJARA, 2019)

Na entrevista, Sonia apresenta a necessidade emergente de organizar um evento que destaque o papel das mulheres indígenas em várias frentes de luta. A deliberação sobre a realização do evento foi feita durante a plenária das mulheres no Acampamento Terra Livre - ATL em abril de 2019. Neste evento, lideranças de todas as regiões do país puderam mobilizar-se para a captação de recursos que seriam destinados a realização da Marcha das Mulheres Indígenas.

As discussões e o planejamento que originaram a “Marcha”, iniciaram em 2014, a partir do projeto Voz das Mulheres Indígenas, implementado pelas Nações Unidas. A Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, colocou nas ruas, mulheres das diversas etnias brasileiras que reivindicavam por saúde, educação diferenciada, valorização das tradições de seus povos e, acima de tudo, o território. Outro evento onde mulheres indígenas marcam presença e se juntam ao coro de vozes de outras mulheres é a Marcha das Margaridas, ação estratégica das mulheres do campo e da floresta que integra a agenda permanente do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR) e de movimentos feministas e de mulheres. O encontro proporciona a reflexão sobre as condições de vida das mulheres do campo e da floresta. Nesse espaço de reivindicações, as mulheres trabalhadoras rurais lutam com as formas de discriminação e violência, que trazem consequências perversas às suas existências.

Realizada desde o ano 2000, o evento apresenta em suas pautas a luta contra a fome, a pobreza, violência sexista e desenvolvimento sustentável. O ano de 2019, marca uma especificidade, sob o tema “Margaridas na luta por um Brasil com Soberania Popular, Democracia, Justiça, Igualdade e Livre de Violência”, as margaridas deram as mãos às mulheres indígenas em uma união de marchas. Essa união simbólica que reuniu mais de cem mil mulheres camponesas, sem terras, quilombolas, pescadoras, ribeirinhas

e oriundas de diversos povos e comunidades tradicionais, percorreu o Eixo Monumental e foi até a Praça dos Três Poderes, em Brasília-DF, ocupando toda a extensão da Esplanada dos Ministérios.

Reunidas para denunciar o desmonte de direitos promovido pelo governo de Jair Bolsonaro e reafirmar seu protagonismo na luta por direitos sociais, esse encontro divulgou a plataforma política na qual foram identificadas as pautas da Marcha das Margaridas. Destacamos aqui, no cerne de suas reivindicações, a defesa de uma “reforma agrária ampla, massiva e de qualidade”, a “luta contra a proposta de Reforma da Previdência do governo Bolsonaro” e a defesa de um “projeto de sociedade enraizado

Figura 35: Cartaz eletrônico da Marcha das Margaridas



Fonte: <https://www.facebook.com/Marchadasmargaridas/>

em princípios feministas”. Nesse caminho de lutas, a manifestação também defendeu o “reconhecimento, valorização e fortalecimento da agricultura familiar e dos territórios como espaço de vida” e a “autonomia dos povos indígenas e das comunidades tradicionais”.

No Brasil, a construção de sentidos evocados por palavras como “o povo nas ruas”, aciona a memória que se relaciona ao medo e a tensão, graças ao nosso passado de repressão política. Historicamente, foi construído discursivamente por um Estado de exceção, opressor, durante o momento político repressivo conhecido como ditatorial, a ideia de que os movimentos ou atividades ativistas nas ruas representavam ameaça à paz e a ordem de um regime político que se dizia aliado do povo, quando, na realidade, este

discurso defendia uma “ordem” que estava relacionada com os interesses hegemônicos capitalistas.

As representações ativistas protagonizadas por mulheres indígenas, por outro lado, nos mostram outras sensibilidades e outras formas de viver no mundo. As manifestações nas ruas e os espaços da internet nos apresentam riquezas cosmológicas e diferentes formas de existir, que relacionam territórios às vidas e culturas. Nesse caminho, os “corpos em aliança”, como define Butler (2018, p. 16), elaboram estratégias enunciativas que apresentam:

oposição a um governo despótico, a regimes securitários, ao nacionalismo, ao militarismo, à injustiça econômica, à desigualdade dos direitos de cidadania, à condição de apátrida, aos danos ecológicos, à intensificação da desigualdade econômica e à aceleração da condição precária.

No sentido de criar uma maior visibilidade para a garantia da vida dos diversos povos originários, as assembleias e organização que formam as representações ativistas de nações indígenas, desenvolvem, representações corpóreas concertadas. A Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, pode ser compreendida como uma das “formas plurais de performatividade” como nos aponta Judith Butler. Esta compreensão desloca o conceito de performatividade, frequentemente compreendido como desempenho individual, para um lugar de “reconstituição de formas plurais de atuação e de práticas sociais de resistência” (BUTLER, 2018, p. 15).

No Brasil, os diversos povos indígenas, espalhados por territórios com vulnerabilidade, no que diz respeito a demarcação dessas áreas, podem ser considerados como guardiões da riqueza ambiental. Muitas vezes eles assumem que não há distinção entre eles e elas e o meio ambiente. Povos indígenas estão na linha de frente da proteção da sobrevivência da biodiversidade. Todavia, os grandes projetos, muitas vezes financiados pelo Estado, interesses do capital internacional, invasões de fazendeiros, madeireiros entre outros, têm colocado em risco a soberania dos indígenas sobre suas terras e proporcionado, ao longo da história do Brasil, um genocídio em larga escala dos povos originários. Neste sentido, podemos conceber que as manifestações ativistas se constituem como ações expressivas na afirmação de que “um grupo de pessoas continua existindo, ocupando espaço e vivendo obstinadamente” (BUTLER, 2018, p. 24).

Michel de Certeau, em sua obra “A Invenção do Cotidiano” (1998), escreve em “Os Modos de Proceder da Criatividade Cotidiana”, uma bela e instigante reflexão, que versa sobre o poder dos dispositivos sobre uma sociedade. O mote principal deste

pensamento, aloja-se em tentar desvendar quais procedimentos populares fazem com que uma sociedade não se ajoelhe por completo à capacidade opressiva de seu poder controlador:

se é verdade que por toda parte se estende e se precisa a rede da vigilância, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também minúsculos e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que maneiras de fazer formam a contrapartida (...) (DE CERTEAU, 1988, p. 41)

As palavras de Michel de Certeau nos fazem refletir sobre o papel das formas plurais de atuação e de práticas sociais de resistência arquitetadas por povos indígenas. Elas nos falam da urgência que eles e elas têm em descobrir formas de resistências. Além disso, esta reflexão articulada às lutas por representatividade narrativizadas por indígenas apontam para a necessidade da presença de representabilidades destes povos nas esferas do poder político.

4.4 Joênia Wapichana: ancestralidade e representatividade indígena em Brasília

Joênia Batista de Carvalho, ou Joênia Wapichana, como prefere se apresentar, usando o nome de sua etnia, pertence ao povo Wapichana, da Comunidade Truarú, estado de Roraima. Os Wapichana habitam a região dos campos ou lavrado em território fronteiriço entre Brasil e Guiana Inglesa. No período inicial da escolarização de Wapichana, havia poucas escolas indígenas nos territórios destes povos, a maioria só chegava até a 2ª série do Ensino Fundamental. Joênia (2008)⁸ relata que sua mãe, movida pelo desejo de que seus filhos aprendessem a ler e entender o que os livros falavam sobre os próprios índios, propôs a mudança para a capital de Roraima, Boa Vista. O pai de Joênia permaneceu na aldeia e permitiu que ela crescesse nas duas realidades, não esquecendo de sua ancestralidade.

A vivência entre as tradições Wapichana e as perspectivas ocidentais de Joênia nos apresenta a elaboração formas de diálogo entre conhecimentos e compreensões de dois lados da fronteira estabelecida a partir do advento da modernidade: o reconhecimento da diferença colonial, contemplada a partir de perspectivas subalternizadas e a dimensão da compreensão chamada por Mignolo (2003) de pensamento liminar: são dois mundos

⁸ JOÊNIA WAPICHANA. *Jornal Carta Forense* (ed.). **Direito Indígena**. 2008. Entrevista. Disponível em: <http://www.carteforense.com.br/conteudo/entrevistas/direito-indigena/2652>. Acesso em: 12 mar. 2020.

que acompanham esta Wapichana até hoje, pois, os conhecimentos adquiridos em Boa Vista, complementam os valores que ela tem e defende.

Seguindo a perspectiva do pensamento liminar, incentivada por seus parentes e imbuída da vontade de contribuir com justiça e trazer mudanças positivas para os povos indígenas em Roraima, Joênia cursou a Faculdade de Direito. Esta experiência que compreendemos como liminar, todavia, tem trazido para a vida desta mulher o estranhamento de não-indígenas que, investidos do ponto de vista ocidentalizado, expõem sua concepção identitária sobre indígenas que não concebem uma mulher indígena ocupando posições sociais supostamente de pessoas não-indígenas. Nesta direção, ela nos diz:

Muitos não acreditam que sou advogada, acham até impossível ter indígena graduado. Outras vezes pensam que já que ingressei na escola, falo português, fiz uma faculdade deixei de ser indígena, deixei de ser Wapichana, contribuindo assim para uma série de preconceitos e discriminação contra os povos indígenas (JOÊNIA WAPICHANA, 2008).

Figura 36: Perfil de Joênia Wapichana no Facebook



Fonte: https://www.facebook.com/Dep.Joeniawapichana/?ref=page_internal

A localização geográfica dos Wapichana, ao longo de sua história do contato com os não-indígenas, tem sido mote de conflitos entre o Estado Brasileiro e estes povos. Os

conflitos nessa região estão relacionados ao tráfico de drogas, de pessoas e ao contrabando. Em contrapartida Joênia Wapichana argumenta:

É preconceito dizer que não podemos viver nas fronteiras se nunca houve nenhum incidente em toda a história do Brasil em que os indígenas tentaram impedir a defesa das fronteiras, muito pelo contrário. Nós ajudamos a definir as fronteiras. Há várias cidades fronteiriças onde existe muitos casos de tráfico. Em Roraima mesmo, a cidade de Pacaraima, onde o Prefeito é arroteiro que invadiu a terra indígena, tem casos de tráfico de mulheres e crianças e de combustível. É uma fronteira viva, invadida por não-índios e cheia de problemas. Então é preconceito dizer que os índios não podem morar nas fronteiras quando são nas fronteiras cheias de não-índios que se tem grande problemas, e não o contrário (JOÊNIA WAPICHANA, 2008).

A deputada federal defende a ideia de que territórios indígenas situados nas fronteiras internacionais, acusados injustamente pelo Estado como áreas de ocorrências de diversos crimes, na realidade, funcionam como defensores das fronteiras brasileiras. Por outro lado, esse mesmo Estado desconsidera os crimes em direção às Terras Indígenas.

Sobre a histórica e complexa questão dos territórios indígenas, Joênia Wapichana (2008) propõe olharmos em outra direção, a partir da perspectiva daqueles e daquelas que viveram as consequências do avanço econômico predatório que fez com que as cidades chegassem até os territórios indígenas. Sobre isso, ela nos alerta: “Boa Vista, antigamente, era uma aldeia Wapichana. As margens do Rio Branco (principal rio do Estado de RR) eram habitadas por muitos indígenas, e foram se afastando com a chegada de estranhos e suas invenções (JOÊNIA WAPICHANA 2008).

O ponto de vista dos que estiveram e estão no poder também nos fizeram compreender que os povos indígenas saíram de seus territórios e “invadiram” os centros urbanos. Essa forma de pensamento cria um esvaziamento no que se refere a intrínseca relação entre povos indígenas e seus territórios. Dessa forma, o saque e a desapropriação das terras indígenas têm se tornado práticas justificadas e normalizadas no Brasil. Para defender os interesses dos povos indígenas e consequentemente cuidar do meio ambiente, em 2018 o estado de Roraima elegeu Joênia Wapichana como a primeira deputada federal indígena a compor a bancada de Brasília.

Figura 37: Joênia concorre ao “Prêmio Congresso em Foco”



Fonte: <https://www.facebook.com/Dep.Joeniawapichana/photos>

A luta de Wapichana pelos direitos indígenas, preservação da natureza contra o avanço predatório do capital e por representatividade para os povos originários pode ser acompanhada a partir das três redes sociais com seu nome que relatam o cotidiano da deputada federal atuante incansável contra as opressões sofridas pelos indígenas.

Na imagem que retrata a página inicial de Joênia na rede Facebook (figura 36), percebemos que não há “amigos”. Entretanto, seus 19.629 seguidores podem acompanhar suas atualizações. Em uma postagem nesta rede social da *web* (figura 37), a atuação histórica dessa Wapichana no Congresso Nacional, leva o seu mandato a concorrer pela 2ª vez ao Prêmio Congresso em Foco, um dos mais importantes prêmios da política brasileira em três categorias: melhor parlamentar, clima e sustentabilidade e defesa da educação. A luta de Joênia recebeu outro reconhecimento, o prêmio das Nações Unidas (ONU) de referência na defesa dos Direitos

Humanos no mundo – passando a fazer parte de um seleto grupo formado por personalidades como a ativista paquistanesa Malala Yusafzai, o pastor norte-americano Martin Luther King e o ex-presidente da África do Sul Nelson Mandela.

Joênia Wapichana também está presente também na rede social Instagram (figura 38), nesta rede que valoriza a imagem, a deputada federal contabiliza mil postagens e mais de 34 mil seguidores. Sobre o valor simbólico em ser a segunda parlamentar indígena e a primeira mulher a representar os interesses do povos originários, de maneira bastante simbólica, ao assumir o poder, a deputada escolheu no Congresso Federal, o gabinete de número 231 em homenagem ao artigo da Constituição mais importante para ela e para os povos originários, aquele que “reconhece a organização social, os costumes,

as línguas, os credos e as tradições indígenas, assim como seus direitos originais às terras que tradicionalmente ocupam”.

Figura 38: Perfil de Joênia Wapichana no Instagram



Fonte: <https://www.instagram.com/joeniawapichana/>

A postagem referente à figura 39 mostra o recorrente diálogo com os povos indígenas brasileiros. Nesta ocasião, uma comitiva de caciques e lideranças indígenas do povo Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia reivindica no gabinete 231 da deputada, providências na implementação da política indigenista brasileira, garantia de direitos, demarcação de terras, melhoria na saúde e educação indígena. Estes representantes também solicitam providências aos casos de violência e criminalização de lideranças indígenas.

Figura 39: Representatividade Wapichana



Fonte: <https://twitter.com/JoeniaWapichana/media>

A cosmovisão de Joênia, também compartilhada com povos de outras etnias, atribui a terra um sentido sagrado, acabar com a natureza, para os povos originários, significa destruir a sua própria vida. A Wapichana aponta para o fato comprovado por diversas imagens via satélite que circulam pela *web* de que a maioria das áreas de mata preservada está nas áreas indígenas. Uma das preocupações e bandeiras de Joênia Wapichana está na adoção de um modelo de desenvolvimento baseado na racionalidade dos usos dos recursos naturais.

O enunciado visual referente à figura 39 apresenta Joênia Wapichana como representatividade do Estado na luta pelos interesses da preservação dos territórios indígenas responsáveis por manterem vivas as cosmologias desses povos. O diálogo entre Wapichana e os representantes Tupinambá pode ser percebido no lugar onde os corpos indígenas estão a ocupar no centro do poder brasileiro. Tona-se latente nesta imagem composta por indígenas vestidos com roupas, adereços e pinturas tradicionais, inclusive na atitude de Joênia em utilizar um cocar para representar seu lugar de fala na Câmara dos Deputados em Brasília, o corpo considerado como unidade discursiva reafirmando o questionamento foucaultiano “quem fala? ”. Para compreendermos a dimensão desse corpo-discurso, Milanez (2009, p. 215), nos esclarece:

Para estarmos diante de um corpo discursivo não basta nos depararmos com práticas do fazer do nosso dia-a-dia. Precisamos focalizar a existência material desse objeto que denominamos corpo, em consonância com suas formas e carnes por meio da representação sob a qual o identificamos. Para tanto, precisamos considerar esse corpo do qual falamos, colocando em evidência a sua existência histórica, o seu status material, no momento de olharmos para nossos invólucros corporais. Ainda, será preciso olhar de perto o lugar no qual esse corpo se insere, a data que ele marca, enfim, estabelecer os limites que fazem com que ele apareça ali naquele momento, naquele lugar e não em outro.

Figura 40: Perfil de Joênia no Twitter

Twitter logo

Página Inicial

Explorar

Notificações

Mensagens

Itens salvos

Listas

Perfil

Mais

Tweetar

Joenia Wapichana
314 Tweets

Joenia Wapichana
@JoeniaWapichana

Primeira Deputada Federal indígena no Brasil.

Boa Vista, Brasil Ingressou em fevereiro de 2019

seguido **15** **8.710** seguidores

Seguido por Andréia de Jesus, #VidasNegrasImportam, Sonia Guajajara e outros 8 que você segue

Sugerido

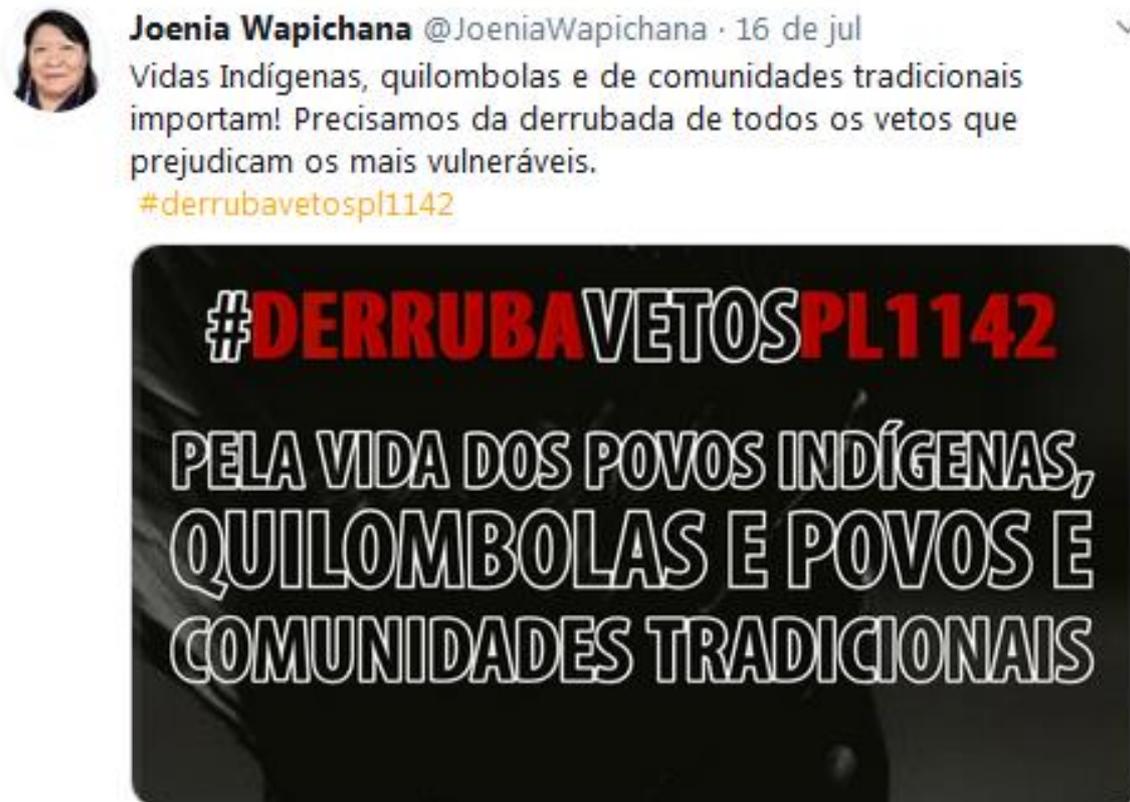
Fonte: <https://twitter.com/JoeniaWapichana>

Ao respondermos aos questionamentos desse corpo-discurso, nos deparamos com os corpos indígenas e sua existência histórica assinalada pela violência e interdição aos direitos e à representatividade. O invólucro do corpo de mulher indígena centralizado na imagem de Joênia inserido no centro do poder brasileiro emerge em um momento histórico onde as vozes conservadoras retomam o poder na política nacional, haja vista a

eleição de um presidente da república ultraconservador e representantes dos interesses neoliberais eleito nestas mesmas eleições do ano de 2018. Todavia, o corpo indígena de Joênia Wapichana representa o resultado das organizações e movimentos indígenas que crescem e deixam que vozes insurgentes lutem possam levar ao poder uma sujeita indígenas a ocupar uma importante posição na ordem dos discursos.

A deputada federal Wapichana também localiza-se na rede social Twitter (figura

Figura 41: PL 1142



Fonte: <https://twitter.com/JoeniaWapichana>

41). Nessa rede composta por 8.710 seguidores, Joênia continua a mostrar seu trabalho em Brasília. A mobilização da parlamentar nessa rede, durante o mês de julho de 2020, girou em torno da aprovação do Plano Emergencial de enfrentamento à Covid-19. Em sua batalha, essa ativista lutou contra a campanha de veto realizada por aqueles que inseridos no poder em Brasília tentaram impedir as ações dessa proposta.

O enunciado verbal da postagem de Wapichana (figura 41) relata: “*Vidas Indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais importam! Precisamos da derrubada de todos os vetos que prejudicam os mais vulneráveis*”, dialoga com a imagem inscrita em fundo negro e letras vermelhas que se posiciona contra os vetos a este projeto. A postagem de Joênia nos fala do Projeto de Lei, conhecido como PL1142, que tramitou

no Congresso Nacional e visa a elaboração de medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas e quilombolas. Além disso, o projeto de autoria da Câmara dos Deputados com assunto referente aos Direitos Humanos e Minorias, intitulado “Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos Territórios Indígenas, estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à pandemia, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública.

Felizmente, a campanha contra o veto da “PL 1142” mobilizada por Wapichana, conseguiu êxito. Porém, por outro lado, o que a fez concentrar forças e a produzir enunciados sobre esta ação essencial à vida dos povos que habitam esses territórios foram as forças contrárias a esse projeto de lei, elas estão presentes massivamente nos poderes de Brasília, assim como investidos em pessoas do nosso cotidiano. Estas forças sob a liderança de um presidente que sempre se mostrou contrário aos direitos dos povos em situação de vulnerabilidade fazem coro com o que nos adverte Foucault (1997, p. 02):

[...] o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini - que tão bem souberam mobilizar e utilizar o desejo das massas -, mas o fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora.

O enunciado correspondente a figura 41, volta nossas análises para o viés do fascismo presente em nossos gestores e em nosso cotidiano como nos esclarece Foucault. Ele posiciona o lugar do corpo de Joênia nos poderes e de seus enunciados nas redes sociais da internet em posição contrária e esse movimento anti-humanitário. Esse enunciado construído por essa sujeita relaciona-se em rede antifascista com outros em suas narrativas na *web*. Joênia nos fala sobre o cuidado de si “o modo pelo qual a liberdade individual ou a liberdade cívica, até certo ponto foi pensada como ética”, como nos explana Michel Foucault (2004, p. 268). A deputada representante dos povos indígenas nos mostra que ocupar-se de si mesmo, cuidar de si é dizer não, é posicionar-se na luta contra um discurso que pretende aniquilar as identidades indígenas e o meio ambiente. Esse cuidado de si implica também a relação com o outro, é o exercício de uma ética que permite administrar os espaços de poder presentes nas relações sociais. Dessa maneira, torna-se possível o empreendimento de práticas de resistência.

A construção deste capítulo envolve a sensibilização da importância das narrativas elaboradas por sujeitas indígenas em suas lutas ativistas. As escritas elaboradas por Joênia Wapichana e Sonia Guajajara refletem o cuidado de si e do outro por meio da elaboração de uma arquitetura enramada nas redes de empatia, solidariedade, luta e também a construção de uma forma de conhecimento que nos revela o papel da representatividade construída por mulheres indígenas. As narrativas dessas sujeitas na *web* mostram “um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2004, p. 265) em práticas de resistências antifascistas. Nessa perspectiva, elas promovem a corrosão das linhas do velho dispositivo e elaboram novas memórias decoloniais a partir de suas próprias redes de representatividade, afetos e embates.

Ao observarmos as escritas de si na *web*, no papel de consumidores e produtores de discursos, experienciamos, refletimos com Foucault e Jenkins sobre lugares heterotópicos em meio a conexões que nos conduzem a narrativas dispersas nos mares digitais. Com essas sujeitas ativistas percebemos em meio a cosmovisões e reivindicações, que o direito ao território, compreendido como fonte da vida tem sido o principal alvo das lutas dessas mulheres indígenas. Nesse sentido, nos questionamos com base em Oyèwùmí (2004, p. 03): “por que gênero? Por que não alguma outra categoria, como raça, por exemplo? ”.

No próximo capítulo conheceremos as formas com que Célia Xakriabá, Valdelice Veron e Márcia Mura subvertem as epistemologias eurocêntricas e fissuram as estruturas do dispositivo colonial desenvolvendo saberes que envolvem a educação indígena e a compreensão sobre gênero e mulheres indígenas.

5 DISCUSSÕES EPISTEMOLÓGICAS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS: AMANSANDO OS SABERES DOS BRANCOS

A partir de uma hierarquização de saberes, os conhecimentos dos colonizadores se constituíram como uma forma de colonialidade do poder que se mantém sedimentada em territórios que outrora foram colonizados por Europeus. Esta perspectiva eurocêntrica em relação à produção do conhecimento, atravessou os séculos e historicamente desautorizou os saberes de povos originários e também das populações que vieram do continente africano. O advento da modernidade europeia trouxe em sua bagagem colonizadora um complexo dispositivo de controle dos corpos e das mentes. Nessa direção, ainda nos dias atuais, quando falamos em epistemologias logo nos vem a mente a ideia de um conjunto de conhecimentos empreendidos por determinadas áreas dos saberes, reproduzidas e legitimadas a partir das universidades, cujas raízes estão fincadas em matrizes etnocêntricas.

Neste capítulo, observaremos como Márcia Mura, Valdelice Veron e Célia Xakriabá, a partir de suas pesquisas na área da Educação e nas discussões sobre gênero, elaboram conhecimentos, desafiam as estruturas de uma colonialidade do poder, a partir da perspectiva do pensamento liminar que aborda o conhecimento, compreensão e hermenêutica desses dois lados das fronteiras intelectuais da modernidade estabelecida pela Europa.

Na primeira parte desse capítulo, assimilaremos a partir de Mignolo (2003) e Quijano (2011) o funcionamento da hierarquização dos saberes. Em seguida a partir de Michel Foucault (2015) compreenderemos o conceito de dispositivo e seu desdobramento no que Neves (2020) compreende como dispositivo colonial. A seção seguinte, na observação teórica desse contexto de colonialidades, abordaremos como a língua portuguesa tornou-se a linha de força do dispositivo colonial em território brasileiro. Observaremos ainda, como o dispositivo colonial implantou a escola em território brasileiro com o objetivo de germinar o desenvolvimento de uma educação pautada em alicerces europeus, com a finalidade de hierarquizar, racializar e eliminar epistemologias dos povos originários.

Com o propósito de visualizarmos a partir das redes sociais as propostas decoloniais das indígenas, contemplaremos as formas de Pietra Dolamita em descolonizar saberes sobre gênero. Nesse percurso, Valdelice Veron articula seus saberes tradicionais do ritual *Kunhākoty*, importante na elaboração de gênero para os Guarani-Kaiowá, aos

conhecimentos adquiridos na academia, compreendidos por ela como seu *Tekoha* acadêmico na direção de descolonizar e atualizar o dispositivo escolar.

Ao continuarmos o percurso descolonizador de epistemologias deste capítulo, observaremos a partir das postagens nos perfis nas redes sociais das indígenas participantes dessa tese articulada aos saberes tradicionais como a oralidade, as maneiras como elas promovem fissuras no dispositivo e atualizam o dispositivo escolar. Nessa senda, Célia Xakriabá expõe sua proposta de amansamento da escola e Márcia Mura, a partir da cosmologia Mura e a inserção desses saberes na academia, promove formas de descolonização do conhecimento.

O capítulo finaliza com nossa reflexão embasada nos saberes dessas mulheres. Nesta direção, mulheres indígenas e seus saberes fraturados tecem outras definições de língua. Na realização deste empreendimento, nos servem de suporte teórico para a realização de nossas considerações, as definições de língua realizadas por Michel Foucault (2015).

5.1 A hierarquização dos saberes

A história narrativizada pelos europeus nos fala sobre sociedades que ficaram conhecidas de maneira homogênea como territórios colonizados. No início desse processo, no final do século XV, a inteligência e a civilização dos povos colonizados foram hierarquizados e racializados, tomando como critério o fato de dominarem ou não a escrita alfabética. Mais tarde, por volta do século XVIII, o critério não seria mais a escrita, mas sim um conceito de história que classificava como povos “sem” história aqueles que estavam em condições diferentes de “desenvolvimento”. Esses povos situavam-se em um tempo “anterior” ao “presente”.

Ainda hoje, uma grande parte da população dos territórios colonizados, mesmo depois dos processos de independência política, continua a ser submetida a esta ordem hegemônica e eurocentrada. Considera-se verdadeiro o discurso baseado na hierarquização de racionalidades e pouco se problematiza o fato de que “os povos com história sabiam escrever a dos que não a tinham” (MIGNOLO, 2003, p. 23).

Nesse caminho, Quijano (2011) nos fala da matriz colonial de poder compreendida por ele em quatro domínios que funcionam em sua forma de dominação de maneira relacionada: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade e, do conhecimento e da subjetividade. Mesmo nos dias atuais, todas essas formas de poder e controle continuam em funcionamento.

A dimensão desse domínio pode ser observada nas forças que se impõe quando o assunto é produção acadêmica. No Brasil, essas produções ainda estão fortemente imbricadas com o nosso passado colonial, como por exemplo, a valorização da escrita como materialização do conhecimento científico, a necessidade de provas de proficiências em línguas europeias e a grande presença de autores europeus como forma de validação das pesquisas. Estas imposições são amostras das relações de poder desenvolvidas aqui, sedimentadas num processo de silenciamento e subordinação de outras matrizes do conhecimento.

A estruturação dos saberes científicos, perpetrados pelas universidades ao longo de suas existências em solo brasileiro tem sido estabelecida por meio da exclusão dos conhecimentos das sociedades indígenas e dos afrodescendentes, uma lógica de herança colonial por meio da contínua atualização de estruturas de dominação e dependência dos saberes europeus considerados como superiores. Dessa maneira, sedimenta-se matriz colonial de poder, da forma como nos apresenta Quijano (2011).

5.2 Do dispositivo ao dispositivo colonial

Michel Foucault não explicitou de maneira detalhada em sua obra o conceito de *dispositivo*. Compreendido por Dreyfus & Rabinow (1995) como “uma interpretação histórica orientada para a prática”, estes autores nos esclarecem que o dispositivo atua na constituição e organização dos sujeitos. A apreensão de seu funcionamento se dá a partir do isolamento das estratégias de relações de força. O dispositivo na definição de Foucault representa:

Conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 2015, p. 364)

Sobre sua composição heterogênea, organizada em rede, Foucault pontua sobre sua natureza e finalidade. Para o filósofo, o dispositivo se qualifica como a estrutura de poder que orienta o “programa de uma instituição” que, em um “determinado momento histórico, teve como função principal, responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2015, p. 365). Esta definição articulada à reflexão sobre mulheres indígenas, nos permite compreendê-las como

sujeitas produzidas dentro da teia social e histórica dos poderes e saberes dos quais nos falamos os estudos de Foucault.

A partir da história, podemos retomar o “programa de uma instituição que em um determinado momento histórico, teve como função principal, responder a uma urgência” Foucault (2015). Falamos aqui sobre empreendimento colonial iniciado no século XVI e, ainda nos dias de hoje encontra espaços para seus discursos. Além disso, percebemos também, sob quais regimes de verdades foram constituídas historicamente as sujeitas que protagonizam as pesquisas desta tese, as mulheres indígenas. A afirmação de ordem foucaultiana de que o sujeito tem uma gênese, uma formação, uma história, e que ele não é originário, nos coloca diante da invenção discursiva realizada por enunciadores europeus sobre as mulheres indígenas. Estas mulheres foram narrativizadas desde o início da colonização pelo foco narrativo de quem estava no poder (NEVES, 2009).

A colonização europeia iniciada com as grandes navegações, emergência histórica bastante significativa para a história dos povos que aqui habitavam, precisava de um “programa” para cumprir sua “função estratégica dominante”. No sentido de organizar o controle do vasto território e também de elaborar a construção das subjetividades, a Coroa Portuguesa empreendeu em terras brasileiras “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos” etc. Neste sentido, a partir deste conjunto heterogêneo que aqui chamamos de dispositivo, produziram-se verdades sobre os povos originários. No entanto, Michel Foucault também nos propõe que questionemos as verdades acabadas.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros, suas políticas de verdade, quero dizer, discurso que ela incorpora e que coloca para funcionar como verdadeiros (...) (FOUCAULT, 2015, p.52)

A colonização europeia instituiu a partir de seus dispositivos de controle seus regimes de verdades. A partir deles, discursos foram institucionalizados e ainda circulam sobre as subjetividades indígenas. Diversos documentos construíram subjetividades e memórias de futuro durante o período do contato inicial entre europeus e povos indígenas, podemos tomar como exemplo “A Carta de Caminha”. Esses documentos fizeram circular discursos que funcionaram como verdades sobre estes povos. Porém, há uma outra história não oficial, narrativizadas por sujeitos e sujeitas indígenas que expõem outros regimes de verdades. Neves (2020) propõe deixar vir à tona a “pluralização da verdade”:

Quando Michel Foucault realizou suas pesquisas e análises, ele sempre tomou cuidado de visibilizar quem eram os seus sujeitos, mas aqui na América Latina a pluralização da verdade esbarra em outras sujeitas e sujeitos, a partir de suas emergências históricas. Não dá para ignorar que há uma grande diferença entre pensar a questão do louco e do proletariado na Europa e a condição do negro escravizado e do indígena subalternizado na América Latina. (NEVES, 2020, p. 04)

A dimensão instrumental do pensamento de Foucault nos mostra que o relevante em relação às suas formulações seria que permitissem a visibilidade de discursos assujeitados, por isso ele nos fala a respeito delas como “caixas de ferramentas”. Nesta direção, Ivânia Neves (2020) empreende em seus estudos sobre o discurso e sociedades indígenas, embasados na perspectiva foucaultiana, um diálogo com os estudos decoloniais. Como resultado desta articulação, ela propõe a existência de um dispositivo colonial, cujo funcionamento interferiu e interfere na construção de verdades, de subjetividades, no controle dos corpos e na produção do conhecimento sobre sociedades indígenas.

Os dispositivos de poder, no entanto, por mais poderosos que sejam, nunca vão conseguir suprimir totalmente as táticas de resistências. As indígenas apresentadas neste capítulo elaboraram formas de descolonização dos saberes e fazeres a partir da articulação de seus conhecimentos tradicionais aliados às suas formações acadêmicas, produzindo formas fraturadas de conhecimentos.

5.3 O dispositivo colonial e o governo da língua

Interessada em saber sobre as origens de sua família e do seu sobrenome “Veron”, Valdelice questiona seu pai sobre assunto:

Ele me contou toda a história da minha família. Isso me levou a querer saber ainda mais. Por exemplo: de onde vinha esse sobrenome Veron? Quem foram meus antepassados? Descobri que nosso sobrenome veio de um argentino que escravizava os índios e eles iam sendo registrados com o sobrenome dele (...). (VALDELICE VERON, 2011)

Contraditoriamente, um nome herdado de um não-indígena e que representou, na história de vida desta mulher a opressão de seu povo, atualizou-se e se tornou símbolo de luta e resistência indígena. Além do sobrenome, a língua espanhola e a portuguesa são atravessamentos que falam para Valdelice sobre domínio, escravização de corpos e relação hegemônica. O relato de Veron revela uma das relações de subalternização promovidas pelo branco de origem europeia: “*Descobri que nosso sobrenome veio de um argentino que escravizava os índios e eles iam sendo registrados com o sobrenome dele.*”

A língua espanhola e a língua portuguesa, ambas de origem europeia, apresentam na vida de Valdelice e de muitas das sociedades indígenas, detalhes sobre o processo de colonização em terras brasileiras. O espanhol revelou para ela a relação de subordinação e a escravização a partir de um “senhor” que se apropriava de seus ancestrais e apagava sua história a partir de um novo nome de registro “Veron”.

A língua portuguesa, muito presente na vida de Valdelice Veron e também na vida de muitos indígenas brasileiros, relaciona-se com outro atravessamento, a escola. Língua e escola elaboram “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” Foucault (2015). A partir dessa articulação, percebemos o funcionamento do dispositivo colonial em sua função de controle dos corpos, subjetividades e saberes indígenas com objetivo principal de “responder a uma urgência”, como nos fala Michel Foucault (2015).

O dispositivo colonial em território brasileiro instituiu a língua portuguesa como uma das estratégias de controle das diversas culturas originárias que aqui habitavam. Compreendemos à luz do conceito de *governamentalidade* de Michel Foucault, um governo da língua, fruto de uma política linguística europeia para o sucesso do empreendimento colonial.

Principalmente desde as grandes navegações, quando se intensificou o contato entre os povos no mundo em função da busca europeia para colonizar novos territórios, a língua passa a ser um fator fundamental para a dominação e posterior controle do povo dominado nos processos de “conquista”. Assim, perpetuar o domínio sobre um povo significa dominá-lo também por meio da língua, impondo a do colonizador e aniquilando a do colonizado. (LISBÔA, 2019, P. 239)

A palavra “governar”, antes de ser estabelecido o seu sentido fundamentalmente político a partir do século XVI, relacionava-se a um conjunto de significações: conduzir alguma coisa ou alguém, impor algum regime, cuidar da subsistência de uma coletividade. Envolve sentidos que incluíam, não apenas o controle em relação ao outro, mas também em relação a si mesmo. Para discorrer sobre governamentalidade na obra “Segurança, Território, População”, Foucault (2008), utiliza a definição do dispositivo de segurança para mostrar como as tecnologias de controle da população vão caminhar no sentido de ultrapassar as rígidas estratégias da disciplina e elaborar um dispositivo de poder mais sutil e de força de controle ainda maior.

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por

principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, p. 143).

O dispositivo colonial em território brasileiro instituiu a língua portuguesa como uma das estratégias de controle das diversas culturas originárias que aqui habitavam desde este período, compreendemos à luz do conceito de governamentalidade de Michel Foucault, um governo da língua, fruto de uma política linguística europeia para o sucesso do empreendimento colonial.

O sucesso deste imenso empreendimento colonial é narrativizado pelos grupos que estiveram no poder. “Do início deste processo até os nossos dias, a história e a produção do conhecimento oficial viveu e vive sob a ditadura da palavra escrita ocidental, europeia, branca e suas poderosas verdades” (NEVES, 2015, p. 29). Atualmente, século XXI, ainda compreendemos as identidades indígenas brasileiras como um produto da discursivização dos seus antigos enunciadores, os europeus. Inseridos na “cosmologia eurocêntrica que passou a delinear uma ordem hegemônica, que determina inclusive as línguas oficiais da ciência ocidental, que são todas europeias” (NEVES, 2015, p. 28).

Em meados do século XVI, início da ação colonizadora do território hoje chamado de Brasil, a política colonial instituída pelo europeu no território brasileiro necessitava de formas de domínio da diversidade cultural dos povos que aqui habitavam, com o objetivo de sistematizar um controle produtivo em direção a esses corpos. Esta tarefa, contudo, constituía-se em um árduo trabalho, pois o território nacional poderia ser entendido como um imenso caldeirão de culturas heterogêneas e, certamente, neste momento inicial de colonização com dificuldade de interação entre estas culturas. O território brasileiro, durante este período, poderia ser definido nas palavras de Elizabeth Pratt, como uma imensa “zona de contato”, ou seja, “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra” (PRATT, 1999, p. 27).

Nos dias de hoje, as pesquisas voltadas para estudos linguísticos, mais exatamente aos estudos que enfocam a relação entre a história brasileira e as línguas indígenas neste território, tornam visíveis a imensidão cultural da época. De acordo com as pesquisas do professor José de Ribamar Bessa Freire, é possível observar dentro da realidade linguística da região norte brasileira, “um ambiente com relativa unidade geográfica, mas com grande diversidade cultural, no qual se desenvolveram várias centenas de línguas, pertencentes a diferentes troncos linguísticos” (BESSA FREIRE, 2004, p. 247).

Esta realidade, marcada pela diversidade, compreendida a partir do ponto de vista do europeu, não era interpretada com bons olhos, mas sim como um enorme caos e,

naturalmente, carecia de um reordenamento visando a conexão das sociedades indígenas à economia mercantil, mesmo que essa medida desencadeasse a subtração dessa riqueza cultural.

A história dita como oficial narrada pelos livros de História brasileira, não aborda com profundidade questões referentes à riqueza linguística do período de colonização, o que pode produzir nos leitores a ideia de que a língua portuguesa foi a forma de comunicação utilizada entre os povos indígenas que aqui habitavam e os colonizadores. Com o objetivo de viabilizar o empreendimento colonial, neste período da história nacional, o país foi dividido em dois grandes estados: o Brasil e o Grão-Pará. Cada um com sua respectiva língua geral.

A comunicação interétnica na região Norte brasileira, durante as primeiras décadas do século XIX, foi, realizada pela Língua Geral Amazônica (LGA), também conhecida como Nheengatu. Esta língua, de comunicação interna da Amazônia, cumpriu o papel de integração entre os indígenas e os outros povos habitantes da região que a língua portuguesa não poderia realizar naquele momento, dada a vastidão territorial relacionada à quantidade reduzida de falantes da língua portuguesa.

A Amazônia - onde milhares de cidadãos, indígenas e não-indígenas, apesar de desconhecem a língua portuguesa, estavam sintonizados com a vida econômica, social e política do país e identificados com os valores nacionais, de tal forma que produziam riquezas, pagavam impostos e – na expressão de Couto de Magalhães – não hesitavam em *‘derramar seu sangue pela pátria’*, como aconteceu na Guerra do Paraguai. Mas o fato de não falarem a língua nacional e, ao contrário, de serem usuários de uma língua indígena, produziu e continua produzindo uma reação de estranhamento. É que esta situação singular contrariava uma suposta unidade linguística, mas sobretudo, evidenciava até que ponto tinha se expandido uma língua indígena, denominada, ao longo da história, de *Língua Geral*, *Nheengatu* e *Tupi*, entre outras nomenclaturas. Por isso, se tornou objeto de observação e curiosidade dos viajantes e estudiosos, nacionais e estrangeiros. (BESSA FREIRE, 2003, p. 40)

Na esteira de viabilizar o projeto colonial, partindo do pressuposto, que pretendia à luz do conceito de governamentalidade, gerir a conduta dos homens (FOUCAULT 2008), no caso em questão, gerir a língua como estratégia de controle da população, com o apoio da Coroa Portuguesa e da Igreja, a língua Tupinambá, utilizada na região da foz do rio Amazonas, foi escolhida, para a função de construir uma coesão linguística na região amazônica, província do Grão-Pará. Nesse sentido, o Tupinambá como língua geral facilitava a comunicação entre etnias, que utilizavam diferentes línguas particulares

e, como consequência, prevista pelo colonizador, tornou viável, futuramente, a portugalização da província do Grão-Pará (BESSA FREIRE 2004).

5.4 O dispositivo escolar eliminando epistemologias indígenas

Aos onze anos de idade, a ida para a escola não-indígena causou-me estranhamento, devido aos gritos da professora, ao modo diferente de ensinar e aos barulhos da cidade. A cidade me causava sofrimento, choro, desânimo, porém o apoio de minha mãe e de meu pai me auxiliou a enfrentar os desafios da escola colonizadora.
Valdelice Veron

Iniciamos esta seção com o relato-desabafo de Veron que nos apresenta a sua realidade de mulher indígena em contato com uma realidade comprometida com a produção de saberes eurocêntricos, a escola. A instituição escolar historicamente implantada pelos europeus em solo brasileiro entra em choque com as realidades dos povos indígenas, pois, não há nesta instituição intenção em dialogar com os saberes dos povos originário, pelo contrário, como veremos mais adiante, ela é implantada no Brasil comprometida com uma forma de conhecimento de matriz europeia. O enunciado que abre esta seção nos fala sobre:

As práticas culturais dos povos indígenas que aqui viviam foram colocadas dentro de uma hierarquia de racionalidades e os usos sociais que faziam com que o verbal, na maioria das vezes imbricados com o corpo (música, dança, grafismos, ritos religiosos), fossem desqualificados diante das línguas europeias e dos processos institucionais que elas agenciavam. (NEVES, 2018, p. 154)

Para compreendermos como organização desta hierarquia de racionalidades institucionalizou-se em terras brasileiras, propomos o exame da rede escolar, compreendida aqui como dispositivo. Nas palavras de Gregolin (2015, p. 01), a instituição escolar pode ser compreendida como a rede de um dispositivo de saber e de poder criada para atender as “exigências históricas de construção da identidade nacional, com base nos ideais positivistas de ordem, progresso, higiene, civilidade etc.” Na intenção de “organizar” o Brasil sob estas bases, ele aqui foi instalado no final do século XIX e início do século XX, logo após a proclamação da República.

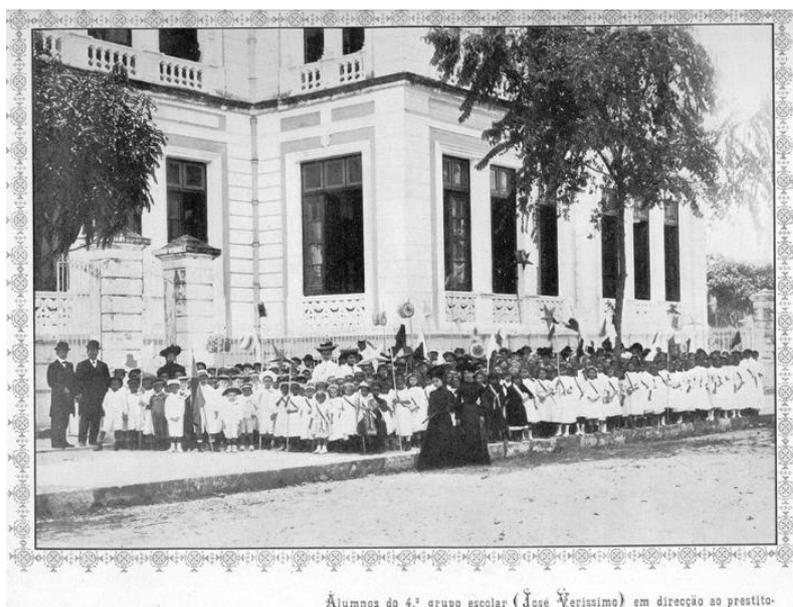
A instituição escolar articulada ao dispositivo colonial entra em rota de colisão com as diferentes realidades e racionalidades dos povos indígenas como nos remete Valdelice. Atentemos para as palavras de Gregolin (2015, p. 12) sobre a origem deste dispositivo no Brasil:

O cenário brasileiro no final do século XIX e meados do século XX estava convulsionado por grandes transformações que abrangiam um largo escopo: o campo da política (fim da monarquia e implantação da República); o da reorganização do trabalho (abolição dos escravos e chegada de trabalhadores europeus); o do reordenamento dos espaços urbano/ rural e a remodelação das cidades; e o da economia (auge da cultura do café no sul e sudeste e o ciclo da borracha no Norte). Era, portanto, um movimento amplo de transformações que atingiu profundamente as relações sociais e o cotidiano dos brasileiros

Torna-se possível perceber um Brasil em fase de intensas transformações. Neste sentido, o dispositivo colonial articula-se ao dispositivo escolar para responder a uma urgência: construir no território uma identidade urbana próxima dos padrões de cidades europeias. É bem evidente no delineamento deste cenário a ausência de espaço para as subjetividades indígenas, consideradas historicamente como aculturadas ou selvagens.

No que diz respeito à população urbana, a escola não incorporava todas as classes que compunham este quadro. Seus conteúdos seguiam o modelo das elites econômicas, seu foco estava no ensino de disciplinas como: língua portuguesa, geografia, matemática e história, dentro da perspectiva dos saberes estabelecidos por uma elite branca, que

Figura 42: Grupo Escolar José Veríssimo



Fonte: Facebook Belém Antiga

refletia os ideais de europeus sem preocupações com as diversidades cultural e étnica que formavam o território nacional.

A concepção do prédio escolar, no que se refere à sua estrutura física, apresenta em sua gênese, uma arquitetura voltada para o controle dos corpos, por meio do controle do espaço como enfatiza Gregolin (2015). Estes espaços onde o saber é produzido pela vigilância, refletem o que diz Foucault em *Vigiar e Punir* (1999), sobre a disciplina funcionando por meio de procedimentos muito específicos como o controle dos espaços e dos corpos, organização do tempo, vigilância e a produção registrada de forma contínua em cadernos, provas etc.

A figura 42 refere-se ao prédio do Grupo Escolar José Verissimo. Inaugurado em 7 de setembro de 1901, em Belém do Pará. Esta imponente edificação estava localizada em uma área central da capital, onde historicamente se concentram as famílias de maior poder aquisitivo desta cidade. Seu projeto implantava um novo modelo arquitetônico e foi elaborado de acordo com as exigências da higiene e da pedagogia exigidos para exercer as suas funções educacionais descritas anteriormente. É possível perceber nesta imagem, a presença de crianças perfeitamente alinhadas e uniformizadas comandadas por adultos. Vigilância e disciplina dos corpos constituíam-se como balizas fundamentais desta instituição estrategicamente implantada em todo território nacional.

Mesmo nos dias atuais, a rede escolar brasileira tem se desenvolvido sob os parâmetros das primeiras escolas implantadas em território brasileiro. Poucos são os casos que fogem a esta realidade. Ao compreendermos os objetivos deste dispositivo e compararmos com o relato de Valdelice (2018), que nos fala dos *gritos da professora, modo diferente de ensinar e os barulhos da cidade*, entendemos que o dispositivo escolar ao ser implantado não abarcava em seu projeto pedagógico as comunidades indígenas e os seus modos de existência. Pelo contrário, os indígenas deveriam sujeitar-se a esses saberes hegemônicos.

A experiência de Valdelice Veron com a instituição escolar a submeteu a maneiras de desqualificação dos modos de vida indígenas. Nessa vivência, ela nos conta como escola colonizadora não reconhecia os saberes inerente à sua comunidade e punia as meninas Kaiowá em um processo importante em seu caminho para tornarem-se mulheres, o rito de reclusão do *Kunhãkoty*:

Tendo estudado em escolas tradicionais, observei várias situações vivenciadas pelos meninos e meninas. As meninas eram muito prejudicadas no período da sua primeira menstruação, quando precisavam ficar reclusas por quinze a trinta dias. Notei que o projeto

político pedagógico das escolas não previa nenhum tratamento diferenciado para a situação. A escola convencional, em geral, não respeita esse período, causando reprovação, ausências, mostrando o descaso da escola em relação à cultura Kaiowá. (VALDELICE, 2018, p. 07)

A partir do relato de Valdelice Veron e das análises de Gregolin (2015), podemos observar que a escola brasileira não apresentava elos com outras práticas e saberes que não fossem as eurocêntricas. As disciplinas, o controle dos corpos, a arquitetura “emparedada” e o conceito de civilidade das escolas refletiam a ideologia de uma construção identitária que não dialogava com as realidades indígenas.

Ao pensarmos o dispositivo escolar a partir da sua articulação com o dispositivo colonial, conseguimos penetrar nas redes de poderes e saberes que controlaram a produção de saberes dos povos indígenas. A instituição escolar, compreendida como uma “rede de inteligibilidades” detalhadamente organizada em *discursos, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos*, compõe uma complexa e plural maneira para observarmos o funcionamento do dispositivo colonial. Sobre o imbricamento em rede de poder e saber elaboradas pelo dispositivo, Foucault nos alerta:

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 1999, p. 146).

O dispositivo escolar implantado no Brasil no final do século XIX e início do século XX nasce com o objetivo de controlar a produção de saberes e os corpos. Ele traz consigo o legado colonial, impondo as formas de saber daqueles que estavam no poder. A cultura e os saberes Kaiowá, como nos fala Valdelice Veron, distintos desta proposta, não eram reconhecidos como legítimos. Os gritos da professora, o modo diferente de ensinar, a negligência em relação ao rito de reclusão do *Kunhākoty*, vividos pelas meninas-moças Kaiowá que, além de desrespeitado era punido com reprovação por conta de ausências indevidas, revelam este dispositivo atuando na direção do aniquilamento da forma como os Kaiowá compreendem e constroem sua relação com gênero e com as mulheres indígenas. Esta relação desvelada por Valdelice revela a violência da escola colonizadora. Em outras palavras, esta escola se mostra a serviço de uma colonialidade.

A definição do conceito “colonialidade” foi elaborada por um grupo formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas.

Denominado Modernidade/Colonialidade (M/C), o trabalho do grupo pode ser compreendido:

Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a ‘opção decolonial’ – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva. (BALLESTRIN, 2013, p.89)

Nesta direção, “colonialidade” refere-se a um conjunto de abordagens teóricas que se manifestam no final dos anos 1970 e início da década de 1980. Compreendido por Walter Mignolo (2017, p. 02), como “o lado mais escuro da modernidade”, o autor nos fala mais sobre este conceito:

A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos tem sido uma dimensão constituinte, embora minimizada.

Podemos compreender à luz dos autores utilizados neste capítulo e também baseados nas reflexões de Valdelice Veron sobre sua vivência na escola dos brancos que, o dispositivo escolar também representa uma significativa estratégia de manutenção da colonialidade em território brasileiro. Por outro lado, a partir do olhar proporcionado por uma história descontínua, observamos que nem tudo é sujeição e vulnerabilidade, quando ouvimos a história contada pelas indígenas dessa pesquisa.

A noção de dispositivo elaborada por Michel Foucault apresenta uma sofisticada tecnologia de poder. Associá-la aos autores e autoras decoloniais e à posição discursiva assumida pelas mulheres indígenas dessa pesquisa, nos conduz o tempo todo a perceber o poder das resistências. Como teremos a oportunidade de ler nas próximas seções, as indígenas promoverão, a partir de seus saberes, uma desordem no discurso ocidental que atravessará o dispositivo colonial e, conseqüentemente, a colonialidade do saber.

Se por um lado os dispositivos podem ser compreendidos como tecnologias sofisticadas de poder, por outro, pensar com mulheres indígenas nos dá a oportunidade de conhecermos o papel das resistências colocadas igualmente como elementos integrantes desses dispositivos. Nas palavras de Foucault: “onde há poder há resistência!”

Com o objetivo de continuarmos a contemplação das propostas epistemológicas decoloniais realizadas pelas indígenas dessa pesquisa, observaremos a seguir, Valdelice Veron e sua articulação dos saberes tradicionais do ritual *Kunhākoty*, importante na

elaboração de gênero para os Guarani-Kaiowá, aos conhecimentos adquiridos na academia, compreendidos por ela como seu *Tekoha* acadêmico na direção de descolonizar e atualizar o dispositivo escolar.

5.5 Valdelice e as linhas de atualização do dispositivo escolar

Deixei meu tekoha por um tempo para conviver em outro “tekoha”, desta vez com um formato acadêmico, para, não somente, apresentar minhas ideias e conhecimentos, mas para compartilhá-los e receber outros, vivendo e lutando como mulher Kaiowá, na tentativa de sensibilizar a sociedade, para que cessem as agressões violentas que vitimam e dizimam meu povo, em nossas próprias terras.

Valdelice Veron

Na epígrafe que abre essa seção, observamos por meio das palavras de Veron, o sentido do conhecimento fraturado e o seu valor na elaboração de uma educação que

Figura 43: Perfil de Valdelice Veron no Facebook

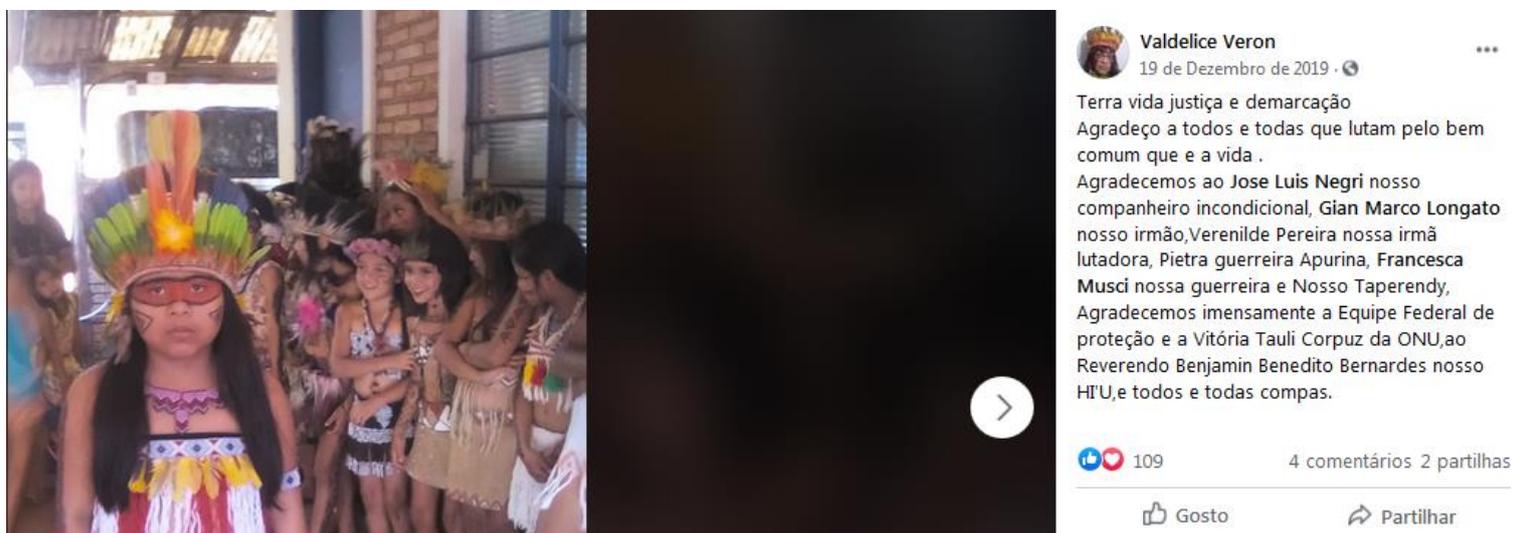


Fonte: <https://www.facebook.com/XAMIRINHUPOTY>

respeite as perspectivas culturais indígenas. Sabemos, de acordo com a apresentação dessa indígena, que o foco principal de suas lutas, assim como o de todas as indígenas desta pesquisa, localiza-se na demarcação dos territórios indígenas historicamente

violados pelos não-indígenas. Entretanto, além das ações ativistas corporificadas em marchas e diversos outros tipos de manifestações que muitas vezes utilizam as redes sociais para suas reivindicações, Valdelice Veron elabora a partir dos saberes adquiridos academicamente articulados aos saberes tradicionais, um ativismo que compreende a educação de crianças e jovens indígenas como forma de fortalecimento dessas identidades. Nesta direção, em sua única rede social na *web*, o Facebook, Veron mostra na página de apresentação de seu perfil, para seus 3.397 amigos, seu atravessamento pela educação e cultura dos povos indígenas a partir de sua formação em Ciências Sociais e seu doutorado em andamento em Antropologia.

Figura 44: Meninas Guarani-Kaiowá



Fonte: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2906049696130248&set=t.100001757387140&type=3>

A figura 44, é composta por uma menina indígena ornada com cocar, pintura corporal e roupa com penas e fibras coloridas, identificada no plano central da imagem. Na imagem, esta menina está acompanhada por outro grupo de garotas que trazem no corpo esses elementos bastante representativos das culturas originárias. Este enunciado apresentado na rede social Facebook, reflete a constante preocupação de Valdelice Veron com as novas gerações de indígenas.

Com a finalidade de compreendermos a relação entre essa imagem e a proposta de desconstrução da escola colonizadora empreendida por Valdelice Veron, vamos conhecer a partir de sua pesquisa de mestrado, os procedimentos de construção social elaborado para formar as mulheres Guarani-Kaiowá. Esse modo de elaboração relaciona-se à construção de gênero nas perspectivas desse povo que tem sua culminância no ritual

do *Kunhãkoty*, elemento chave na concepção descolonizada de educação indígena concebida pela pesquisadora.

5.5.1 “Sabemos que não nascemos prontas, mas somos feitas! ”. O *kunhãkoty* e a importância da mulher na educação Guarani-Kaiowá.

Veron nasceu à beira de uma estrada no município de Caarapó (MS), embaixo de uma árvore. O momento do nascimento, realizado com a ajuda das *Nhandesy* e das *Maxuypy* (mulheres mais antigas detentoras do conhecimento Kaiowá), representa para a menina Kaiowá o início de uma longa e cuidadosa série de etapas que vão culminar no *Kunhãkoty*, momento na puberdade, em que a menina entra em reclusão para preparar-se para a vida adulta. Sobre o seu nascimento e o papel das mulheres em sua sociedade, ela conta:

Minha mãe conta que quando eu nasci, as *Nhandesy* (guardiãs espirituais) se assustaram porque meu cabelo era branco, então falaram que minha bisavó *Maxuypy Tomazia* tinha voltado (reencarnado). Fizeram rito de nomeação, e meu nome veio *Xamiri Nhupoty* (Flor do Campo). (VERON, 2018, p. 13)

As *Nhandesy* e as *Maxuypy* são fundamentais no nascimento da criança Kaiowá, pois, a partir do seu contato com as entidades espirituais, elas compreenderão aquela nova existência e, a apresentarão ao mundo de acordo com o papel que desempenham. Este ritual é denominado pelas Kaiowá como o rito de nomeação.

A construção de homens e mulheres é um processo contínuo elaborado pelos Kaiowá, inicia no nascimento da criança e tem sua culminância na puberdade, por volta dos doze anos. Os meninos irão viver o *Kunumi Pepy*, festa de iniciação dos meninos; as meninas vivenciarão o rito de reclusão chamado *Kunhãkoty*, como nos assinala Veron (2018).

Ao vir ao mundo, Valdelice conta que sua avó, dona Tomazia, profetizou que sua mãe seria uma *Nhandesy*, uma *Maxuypy*. Neste caso específico, uma série de procedimentos que envolviam banhos, óleos e chás foram aplicados ao corpo da pequena Julia. A partir do primeiro ano até aproximadamente os oito anos de idade, o corpo da menina era atravessado por procedimentos tradicionais que envolviam ações como: sentar ao redor do fogo, assar o próprio alimento e saber como comer, caçar pequenos animais, rezar, limpar o pátio da aldeia, tomar banho de rio e respeitar a água, andar pelos brejos com a finalidade de conhecer folhas, raízes, frutos e cascas que servem de remédio e também, já na infância, se aprende técnicas iniciais de plantio.

Quando a mãe de Valdelice Veron completou nove anos de idade, sua avó levantou cedo e falou para ela:

“Tapeendy, hoje você está fazendo nove geadas de vida e eu fiz esse colar pra você”. Colocou-o no pescoço da menina e falou novamente: ‘A partir de hoje você não irá comer carne, durante seis luas, você só pode comer pamonha, mandioca assada, batata doce assada, peixes e xixa’. E assim, todos os dias, minha mãe tomava banho com folhas de ysy, folhas de nhandyta’y, folhas de cedro, folhas de ka’aroguene e à noite passava óleo de mbuku’i no cabelo e no corpo, óleo de jacaré, óleo de sucuri, óleo de mbore, óleo de jaratita. (VERON, 2018, p. 23)

A cultura Kaiowá constrói, a partir da infância da menina, uma disciplina para este corpo: restrições alimentares e banhos com óleos de bases animal e vegetal precedem a chegada da primeira menstruação. São conhecimentos tradicionais na elaboração da “pessoa que forma a mulher Kaiowá”. Neste sentido, a afirmação “Sabemos que não nascemos prontas, mas somos feitas”, título que dá nome a esta seção, retirada da pesquisa de Veron, refere-se às maneiras de como os corpos, mentes e espíritos das mulheres devem ser elaborados respeitando “o bom modo de ser Kaiowá”. Esta ativista desvela que os ensinamentos levam o povo indígena da etnia Kaiowá a acreditar que viver envolve “amor, humildade, esperança, solidariedade e coletividade”, sentimentos transmitidos a partir de uma construção que envolve o esforço das mulheres.

O ritual de construção de gênero Kaiowá funciona como uma “baliza fundamental nessa educação” (VERON, 2018, p. 30). Ser Maxuypy na cultura Kaiowá elabora sentidos relacionados a se compreender como: detentora dos conhecimentos Kaiowá, responsável pela oralidade e memória para a descrição dos ensinamentos sobre a mulher Kaiowá, articuladora da família, aprendiz sobre os tipos de remédios, alimentação, ensinamentos e saberes tomados para a vida. Além destas responsabilidades elas representam um poder de decisão política atuando como lideranças religiosas e guias espirituais. Em bases gerais, elas se configuram como os alicerces da família, imbuídas de autoridade social na vida da comunidade.

O processo de elaboração do corpo da menina no caminho de tornar-se mulher chega a um importante marco: a primeira menstruação. Neste momento realiza-se o ritual de reclusão do *Kunhãkoty*:

Sua avó, tias, mãe e todas as mais velhas se juntaram e cantaram ao redor do *yvyra’i*, altar de reza, e a levaram para o quarto que fora preparado para ficar de reclusão. No quarto tinha uma rede, um pilão de socar, fogo, panelas de barro e uma lata grande de banho. Também havia uma lata média para fazer as necessidades fisiológicas, com terra dentro e, perto, um saco com folhas de *yvyraryakwa*, árvore com

cheiro agradável, de hortelã com alecrim, que eram jogadas dentro da lata depois do uso.

As *Maxuypy* que cuidaram de Julia, durante trinta dias, foram a avó, a mãe, a *Nhandesy Mbo'y* e as tias. O pai trazia os remédios e alimentos que a menina precisava e passava para a mãe e a avó prepararem. Assim, nos primeiros dias, todas as noites sua avó Tomazia, sua mãe e *Mbo'y* se revezavam para rezar e contar o Conhecimento da Vida Kaiowá. A avó explicava: “Minha neta Tapendi (*Tapeendy*), esse conhecimento é a nossa história, nossa memória, e todas as futuras *Maxuypy* devem saber na cabeça”.

Naqueles trinta dias, minha mãe aprendeu a fazer as roupas e os enfeites tradicionais, tudo sobre alimentação tradicional da mulher Kaiowá e, principalmente, a nunca deixar o fogo familiar apagar. Enfim, todas as mulheres mais velhas lhe ensinaram e repassaram os conhecimentos necessários para viver a vida com sabedoria (VERON, 2018, p. 24).

Valdelice Veron esclarece que devido a questões como: “dificuldades de recursos naturais, expulsão dos territórios, violência de não-indígenas e por estarem interessadas em outras formas de viver etc.” (VERON, 2018, p.37), muitas moças de sua comunidade estão deixando de realizar o ritual do *Kunhãkoty*. A partir do diagnóstico do problema, Veron toma a atitude metodológica de sistematizar, analisar e problematizar a importância central do *Kunhãkoty* na formação das mulheres Kaiowá. Nesta empreitada, a pesquisadora leva essa discussão às escolas e constrói uma metodologia embasada na rede de transmissão que liga os Kaiowá a seus antepassados. Valdelice informa que os ensinamentos tradicionais sobre a construção da mulher no *Kunhãkoty* decorrem do conhecimento das criadoras e criadores dos Kaiowá e do mundo (as divindades). Este conhecimento foi transmitido aos antepassados e segue sendo transmitido nos dias de hoje pelas rezadoras da comunidade.

A metodologia de Veron prevê a apresentação dos fundamentos do rito do *Kunhãkoty* em língua Kaiowá. O estímulo ao uso da língua originária acontece em decorrência de grande parte de sua comunidade, principalmente os mais jovens, devido às aproximações com as culturas não-indígenas e com os centros urbanos, não estarem utilizando essa língua em atividades cotidianas. Em consequência disso, língua e demais aspectos que acontecem a partir dela entram em desuso e podem chegar ao desaparecimento. Podemos, para o conhecimento de sua metodologia, tomar como exemplo, algumas palavras e expressões na língua de Valdelice que servem para nortear sua concepção que relaciona língua e cultura indígena à construção de uma escola descolonizadora:

1-Teko - É a vida do Kaiowá e de todo ser que respira em cima e embaixo da terra, no ar, nas águas, as plantas grandes e pequenas, os

animais do mato, do cerrado, do brejo e todas as aves. Cada uma dessas vidas depende da outra para sobreviver.

2-Tekoha – É o local onde acontece a vida, trata-se do tempo e do espaço concretizado no território tradicional. É o modo de viver na terra tradicional, lugar onde se vive com harmonia. Ali é onde vem ser realizados os rituais que transformam a pessoa em um verdadeiro Kaiowá, que são os seguintes: kunhãkoty, kunumipepy, avatikyry, gwahu, *kotyhu*, *jeroky*, *porahéi* .

3- TekoMarane'ỹ - É a vida sem mal, numa terra sem mal. É viver o bom modo de ser Kaiowá em nossa terra, com óga, *jeroky*, *porahéi*, *kokwe*, *tape*, *ka'agwy*, *ysyry*, *mymba*.

Isso acontece quando somos Kaiowá, vivendo sob a orientação de Nhandes y: -Quando construímos a casa de reza, o lugar de reunião e encontro entre nós e com os seres imortais (*oy casa de ritos*). (...)

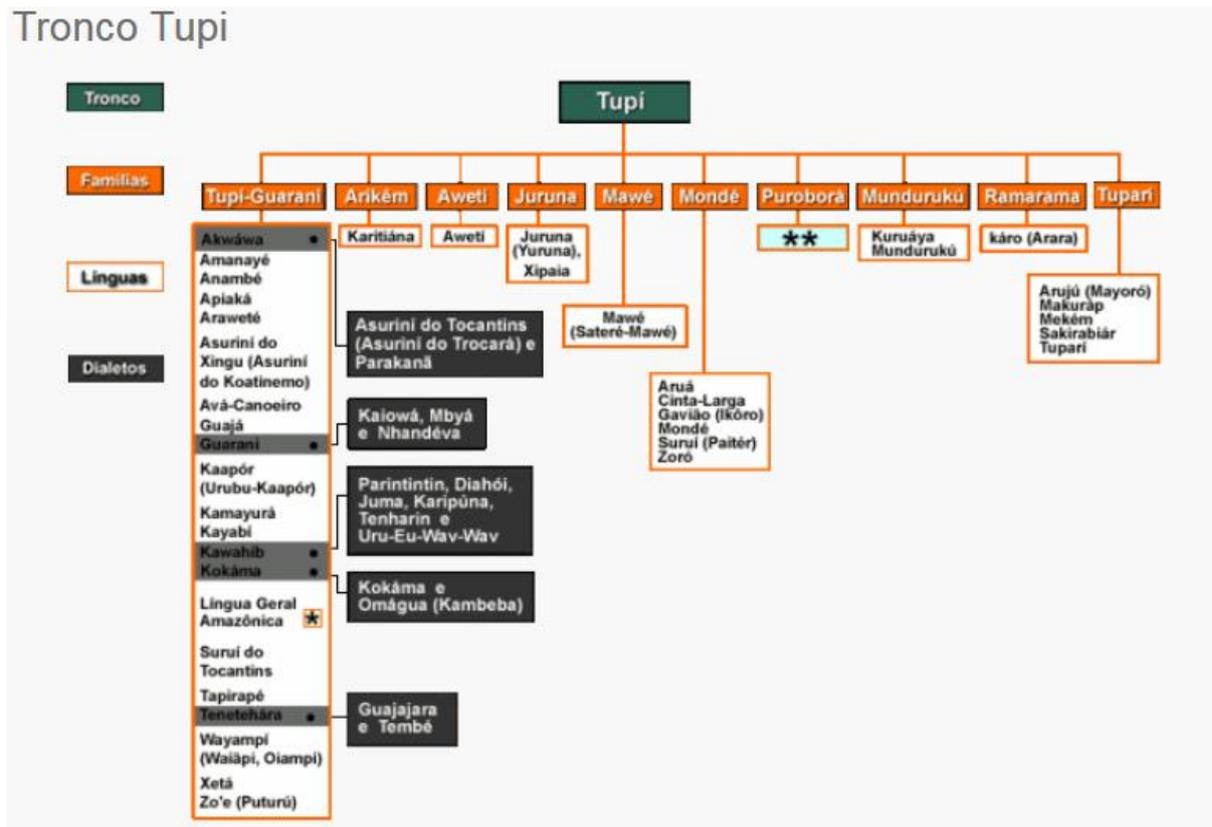
4- Tekohanhê'ẽ –vida-terra-língua. A vida, o território e a língua são essências da vida do Kaiowá, que estão relacionadas. Para ter vida deve haver a terra, local onde a língua Kaiowá, o sopro da vida flui. Portanto, sem terra não haverá vida e sem vida não haverá a língua, não haverá o bom modo de ser Kaiowá. Um canto Kaiowá sempre deve ser repassado na língua Kaiowá e no lugar sagrado apropriado que deve ser o nosso território. (VERON, 2018, p. 32-33)

Veron visibiliza um total de sete procedimentos, mas para efeitos de recorte para nossa análise, foram expostos quatro deles. O quarto exemplo nos fala sobre a relação entre “vida, terra e língua” e descreve que, “para ter vida deve haver a terra, local onde a língua Kaiowá, o sopro da vida flui”. Esta definição de língua entra em diálogo com a compreensão de Michel Foucault para esta materialidade, pois é possível enxergar na relação entre a existência do signo, uma significação própria e sua relação com o espaço, no caso Kaiowá, o território. É possível entrever uma importância e sentidos particulares do *tekoha* que são ativados pela língua Kaiowá na geração do *teko*, específicas para este povo. Ou, nas palavras de Foucault (1999, p. 132): “a linguagem é toda ela discurso, em virtude desse singular poder de uma palavra que passa por sobre o sistema de signos em direção ao ser daquilo que é significado”.

Michel Foucault discorre sobre o valor da linguagem em sua composição discursiva, deixando-a envolvida pela língua quando nos fala de um “sistema de signos”. O filósofo ressalta a importância central relacionada aos estudos da linguagem: o que permite determinada significação e não outra, como nos assegura Gama Khalil (2014, p. 332).

A história de vida de Veron (2018, p. 06) nos elucidada sobre a presença de quatro línguas em sua constituição: “Sou falante das línguas Kaiowá, Guarani, Espanhol e Português”. Cada uma destas línguas registra no corpo desta mulher atravessamentos. As línguas portuguesa e espanhola são as línguas dos colonizadores. As línguas Guarani e

Figura 45: O tronco tupi



Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas>

Kaiowá representam sua história, se relacionam aos seus modos de vida e espaços, como é possível visibilizar na árvore que apresenta o tronco linguístico Tupi (figura 45). Nesta árvore linguística, o Kaiowá, corresponde ao dialeto Guarani, da família Tupi-Guarani, gerados a partir do grande tronco Tupi que é a base de outras nove famílias. O Kaiowá é a língua de seu povo e guarda no seu interior a riqueza de sua cultura. O Kaiowá e o Guarani marcam sua história étnica e de vida. A atitude metodológica empreendida no cruzamento do seu Tekoha acadêmico, a vivência de Valdelice Veron em sua comunidade e sua experiência na escola, coloca em movimento a língua e estabelece para seus signos a relação com o seu espaço, construindo, dessa maneira, uma rede de significação própria relacionada à sua formação discursiva. Nessa enredada relação e na atitude de articulação de saberes, localiza-se a base da concepção de escola descolonizada empreendida por Valdelice Veron.

A partir dessa concepção de construção de uma escola que valoriza a cultura e respeita os corpos indígenas, Valdelice Veron empreende uma escola descolonizada onde os aspectos como língua e cultura formam uma rede de saberes que fortalece as identidades Guarani-Kaiowá.

Ao continuarmos o percurso do capítulo, observaremos a partir das postagens nos perfis nas redes sociais das indígenas participantes dessa tese, como elas também, aos

seus modos distintos, propõem uma educação *indigenizada*, articulada a saberes tradicionais como a oralidade. Assim, elas desvelam maneiras de promover fissuras no dispositivo e atualizam o dispositivo escolar. Nessa senda, assim como Valdelice Veron, Célia Xakriabá expõe sua proposta de *amansamento* da escola. Além de Célia, Márcia Mura, a partir da cosmologia Mura e a inserção desses saberes na academia, também promove formas de descolonização do conhecimento a partir da escola.

5.6 Célia Xakriabá e o amansamento da escola do branco

Figura 46: perfil de Xakriabá no Instagram



Fonte: <https://www.instagram.com/celia.xakriaba/>

Célia Xacriabá, pesquisadora persistente em construir um “amansamento da escola” em suas palavras, também elabora no encontro da relação língua, história e cultura incorporada a seu povo, formas indígenas de descolonização do dispositivo escolar que ao longo de sua história em território brasileiro serviu aos interesses de construção de uma nação homogeneizada e espelhada nas concepções baseadas nos modos de vida e reprodução do conhecimento das sociedades europeias. Xakriabá, em suas palavras se apresenta:

Sou Célia Xakriabá, membra do Povo Indígena Xakriabá, comunidade localizada no norte do estado de Minas Gerais. A Terra Indígena Xakriabá está localizada nas fronteiras dos Municípios de Itacarambi, São João das Missões e Cônego Marinho e Miravânia no Estado de Minas Gerais (XAKRIABÁ, 2018, p. 24)

Em sua apresentação, Célia deixa marcada seu lugar de fala como mulher Xakriabá em relação à língua portuguesa quando se apresenta como “membra”. A forma

flexionada do substantivo “membro” no feminino existe, porém é pouco utilizada pelos falantes brasileiros da língua portuguesa. Xakriabá (2018) busca refletir sobre os saberes e os fazeres presentes em seu território levando em consideração as análises das experiências de educação indígena mesmo antes da presença da escola. Sobre esta instituição, Xakriabá assegura que, em sua chegada, na realidade de seu povo, a escola arquitetada pelo branco apresentava um caráter colonizador, esta instituição impunha práticas e disciplinas dissonantes dos modos de vida indígenas.

Antes de mergulharmos na metodologia de amansamento da escola do branco elaborada por Xakriabá, propomos conhecê-la melhor nos lugares heterotópicos da *web*, mais precisamente nas redes sociais, ambiente onde Célia compartilha com outros usuários, a experiência construção de uma escola intercultural. Xakriabá possui um grande número de vídeos e entrevistas espalhados por diversos *sites* da internet. Nestes registros ela fala sobre as culturas indígenas, as violências e expropriações aos territórios e corpos dos povos originários e também sobre as formas de construção de uma educação descolonizadora.

Com o objetivo de sermos coerentes com a nossa escolha metodológica para o empreendimento dessa tese, que consiste em analisar as postagens retiradas de perfis em

Figura 47: Mosaico de Xakriabá com Caetano Veloso e Chico Buarque.



Fonte: <https://www.instagram.com/celia.xakriaba/>

redes sociais dessas indígenas, apresentaremos, primeiramente, as duas redes sociais em que Xakriabá possui perfis.

O primeiro perfil que apresentamos localiza-se na rede social Instagram (figura 46). Nesse espaço, ela apresenta para seus mais de 41 mil amigos, 1.687 postagens que abordam sua relação com o ativismo indígena, com as expressões e personalidades artísticas e também sua proximidade como as indígenas ativistas presentes nessa pesquisa.

A imagem representada pela figura 47, um mosaico construído para esta pesquisa, apresenta duas postagens em que Célia está acompanhada pelos compositores e

Figura 48: Mosaico de Mulheres Ativistas



Fonte: <https://www.instagram.com/celia.xakriaba/>

intérpretes Caetano Veloso, na imagem à esquerda e Chico Buarque na imagem à direita. Nessas postagens onde Xakriabá marca seu lugar de indígena com o uso de cocares, pintura corporal, colar e brincos que representam as culturas indígenas, ela mostra ao público sua relação com dois importantes artistas que atuam sempre em defesa das populações indígenas. Em outra postagem, que também corresponde a um mosaico realizado por nossa pesquisa, torna-se possível visibilizar nessa rede social uma relação bastante recorrente em seus enunciados na *web*: educação e ativismo.

Ao observarmos a composição dos dois enunciados visuais que compõem a figura 48, nos sensibilizamos para a necessidade da presença das imagens, sobretudo fotográficas, como importante materialidade na produção de sentidos em narrativas elaboradas por indígenas ativistas. Nesse regime de visualidade organizado por elas torna-se possível visibilizarmos essas mulheres como enunciantoras de suas próprias histórias.

No alinhamento de nossa lupa teórica aos estudos do discurso de Michel Foucault, percebemos a pertinência da semiologia dos detalhes, referente ao paradigma indiciário de Ginzburg (1989) e da semiologia histórica de Courtine (2011) com a definição de intericonicidade proposta por Courtine (2005 e 2011), para examinarmos as especificidades que compõem estes enunciados.

Ao observarmos as imagens com Courtine (2011) e sua categoria de análise, a intericonicidade, que nos faz compreender o alinhamento da imagem com discurso na produção de sentidos, podemos considerar que:

A intericonicidade supõe, portanto, dar um tratamento discursivo às imagens, supõe considerar as relações entre imagens que produzem os sentidos: imagens exteriores ao sujeito, como quando uma imagem pode ser inscrita em uma série de imagens, uma arqueologia, de modo semelhante ao enunciado em uma rede de formulação, em Foucault; mas também imagens internas, que supõem a consideração de todo conjunto da memória da imagem no indivíduo e talvez também os sonhos, as imagens vistas, esquecidas, ressurgidas ou fantasiadas que frequentam o imaginário. (COURTINE, 2011, p.160)

Nesta direção, a relação entre essas imagens, inscritas no interior de outras imagens exteriores a nós e também a nossas imagens arquivadas internamente, como nos aponta o autor, nos faz produzir sentidos onde o corpo pode ser observado na relevância de sua centralidade, marcando o lugar de encontro de sua compreensão como discurso (MILANEZ, 2011). Mas, quais são os corpos que vemos nessas imagens? São os corpos historicamente atravessados por violências e opressões que agora encontram-se reunidos e nos falam de resistência.

O enunciado verbal referente a imagem à esquerda, elabora a resistência a partir do encontro das professoras Sonia Guajajara e Célia Xakriabá na “luta pela mãe Terra”. Nessa “aula”, como elas próprias definem, as representantes dos Guajajara e Xakriabá, apresentarão o Plano de Emergência Indígena desenvolvido pela Articulação dos Povos Indígenas Brasileiros – APIB, da qual as duas indígenas ocupam espaços, para impedir o agravamento do genocídio indígena com a pandemia da Covid-19.

No outro enunciado, localizado à direita no mosaico, Xakriabá encontra-se aliada às mulheres negras. Na imagem, além de Célia, temos nomes conhecidos na política brasileira e no universo acadêmico. O enunciado visual apresenta Benedita da Silva, Áurea Carolina, Erica Hilton, Jô Cavalcante, Nilma Bentes (docente da Universidade Federal do Pará), Selma Dealdina, e Vilma Reis. No enunciado verbal, Célia enuncia que as mulheres negras representam uma grande parte da população brasileira, contudo, apesar da pouca representatividade em instituições elas estão à frente das lutas sociais por saúde, moradia, educação e contra a violência do Estado que mata seus filhos todos os dias.

Ao examinarmos esses enunciados percebemos que o corpo dessas mulheres, observados na relevância de sua centralidade nos enunciados, marcam lugares de encontros de sua compreensão como discursos. Esses discursos nos falam de opressão, violência, pouca representatividade nos espaços públicos. Mas, por outro lado, esses corpos falam do discurso da resistência, empreendida por meio da união de forças promovida pelo encontro da diversidade de mulheres.

Na próxima seção, observaremos um outro viés por onde Célia Xakriabá constrói seu ativismo. Perceberemos, no exame da elaboração ativista desta indígena presente no esforço da produção de uma educação intercultural, o estudo apresentado em Xakriabá (2018), em que ela propõe um “amansamento da escola”. A partir de seu lugar de fala, como indígena e educadora, Célia denuncia que a escola tem funcionado historicamente como “ferramenta moderna de colonização”. No sentido de desconstruir o viés colonizador dessa instituição, ela propõe “indigenizar a escola”.

Elaboramos a observação dessa perspectiva a partir da postagem criada por Célia na rede social Facebook. Neste espaço de enunciação, ela articula a produção de uma educação inigenizada à elementos como saúde, territórios e educação a partir das singularidade dos povos indígenas. Nessa direção, Xakriabá nos fala sobre “kayaponizar” ou “guaranizar” as práticas escolares. Em outras palavras, trazer para a escola indígena maneiras próprias de concebê-la: “refletir sobre os saberes e os fazeres presentes no território, analisando as experiências de educação indígena mesmo antes da presença da escola e depois do amansamento dessa.” (XAKRIABÁ, 2018, p. 09).

Sob esta perspectiva, as metodologias de ensino específicas do povo Xakriabá, “que passam, por exemplo, pelos conhecimentos tradicionais dos anciões de cada comunidade, pelas formas geométricas das pinturas corporais de cada povo, ou ainda pelos modos tradicionais pelos quais os males do corpo são tratados” (XAKRIABÁ, 2018, p. 130), seriam organizados por um calendário sociocultural regido pela lua que orienta a maioria das práticas como plantio e colheita existentes nos territórios indígenas e estão diretamente relacionadas aos processos de criação, fecundação e de vida como um todo.

5.6.1 Célia Xakriabá, o barro, o giz e o genipapo: epistemologias nativas

Figura 49: As Lutas dos Indígenas



Fonte: <https://www.facebook.com/pjdeminas/videos/576359072854373/>

O vídeo produzido pelo Parlamento Jovem de Minas, disponibilizado na rede Facebook na postagem de Xakriabá, disponível no *link* que se refere à figura 49, apresenta reflexões sobre educação indígena diferenciada e a importância dos saberes ancestrais na cura

planetária. De acordo com Xakriabá, a elaboração de formas diferenciadas para a educação indígena, deve refletir sobre a necessidade de descolonizá-la, torná-la territorializada. Nessa perspectiva, a escola indígena se desloca para o diálogo com a posição do conhecimento dos mais velhos, sobre a reflexão de como os saberes ancestrais formam os “doutores da oralidade”, assim como as universidades formam linguístas. Essa relação denota a importância da consciência do saber com os “pés fincados no território”, nas palavras de Xakriabá.

As reflexões de Xakriabá dialogam com o pensamento sobre as escolhas que historicamente têm alicerçado a ideia de humanidade e que nesse caminho excluíram saberes: “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?” (KRENAK, 2019, p. 07). Célia Xakriabá e Aílton Krenak apontam para a construção de uma relação conflituosa e excludente entre indígenas e não-indígenas. A falta de escuta dos não-indígenas tem gerado a partir da ideia enferma de humanidade relações violentas. Entre as enfermidades, a professora Xakriabá destaca a violência atualizada atualmente pelo governo Bolsonaro que cria subterfúgios para burlar, invadir e violentar os corpos e territórios indígenas. Xakriabá também propõe uma escola territorializada que relacione corpo, território e ancestralidade em direção a possibilidade de cura dessa humanidade enferma.

A pesquisadora em seu trabalho identifica diferentes temporalidades em seu espaço, o “tempo do giz”, o “tempo do genipapo” e o “tempo do barro”. Elas produzem diferentes produções de conhecimento. Neste sentido, estas temporalidades que conduzem a diferentes produções de saberes são compreendidas como constituintes de

um fazer epistemológico Xakriabá. De acordo com Xakriabá (2018) elas devem ser utilizadas no processo de ensino aprendizagem escolar indígena, pois, se comprometem com práticas que propõem um deslocamento do aprender por meio do que é vivido pelos Xakriabá ao logo da sua história e de seu território. Suas palavras possibilitam a compreensão da relação entre narrativas, narradores, temporalidades, saberes e território:

Compreender como a escola interage dentro da comunidade e como a mesma tem se comprometido na interlocução com outras narrativas e narradores que tem como matriz formadora o saber fazer pela ciência do território. A essa matriz formadora principiada no território, atribuo o mote para uma educação territorializada, que apresenta como ponto de partida e de chegada a potência da epistemologia nativa, presente na memória e na transmissão oral (XAKRIABÁ, 2018, p. 09).

Sobre as particularidades da língua Xakriabá, Célia ressalta que apesar da semelhança entre as narrativas do povo Xakriabá com a de outros povos indígenas, esse povo apresenta características diferenciadas na “palavra anunciada”, elas se justificam ora pelas metáforas, ora pela entoação com melodia. A oralidade assim é definida pela pesquisadora: “uma potência de circulação do conhecimento tradicional Xakriabá, por meio da transmissão oral, daquilo que é ou não escrito” (XAKRIABÁ, 2018, p. 34-35). Ao valorizar a oralidade, Célia revela sua luta pela visibilidade da oralidade como uma epistemologia nativa. Nessa perspectiva, os mais antigos são os epistemólogos nativos que utilizam a língua, a história e os participantes envolvidos.

Sobre os aspectos que abrangem a língua, a pesquisadora tece seu ponto de vista relativo à grafia, que envolvem aspectos espaciais, a origem de sua língua e o signo linguístico “genipapo”:

Faço opção por escrever genipapo com G e não com J. A grafia com G me remete à nossa relação com G do Gerais, (...). Internamente, na nossa língua, também nos reconheceremos mais na escrita com G, foi assim que aprendi a escrever na escola a palavra genipapo. Depois, mais tarde, foi que me deparei com corretor no computador sempre me corrigindo, pois se predomina na escrita com J. Fiquei tentando entender porque eu gosto tanto do G e acabei (re)descobrimo que o mesmo acontece com o jeito de escrever sobre a família Gê, Jê do tronco linguístico. Embora existam as duas opções me reconheço mais com o G assim como acontece com G de genipapo. Quando faço essa opção é portanto, também porque ela me remete a uma forte relação da nossa família pertencente ao tronco Gê. (XAKRIABÁ, 2018, p. 40)

A língua em uso revelada por Xakriabá é a portuguesa, língua que sua etnia, assim como muitas outras fazem uso em território brasileiro. Porém, mesmo se tratando da língua de seus colonizadores e não de uma língua de origem indígena, Célia a relaciona com a história da vida Xakriabá e com o espaço onde seu povo habita. Isso a coloca em

posição de habitante desta língua com o poder de modificá-la de acordo com as suas necessidades. A experiência Xakriabá com a língua portuguesa dialoga com o que Foucault nos alerta sobre a importância da presença da “prática humana” e seus usos da língua:

Se não houvesse o sujeito falante para retomar a cada instante a língua, habitá-la no seu interior, contorná-la, deformá-la, utilizá-la, se não houvesse esse elemento da atividade humana, se não houvesse a palavra no próprio cerne do sistema da língua, como a língua poderia evoluir? Ora, a partir do momento em que se deixa de lado a prática humana para se considerar apenas a estrutura e as regras de coerção, é evidente que se falha novamente em relação à história. (FOUCAULT, 2000, p. 285)

Xakriabá (2018) faz referência aos signos “barro”, “genipapo” e “carvão” por eles estarem relacionados aos momentos rituais em que as tradições deste povo encontram-se materializadas nestes corpos. São símbolos que contam a trajetória histórica desta etnia. Eles são lembrados por meio de narrativas e utilizados em sala de aula. As narrativas enfocam, por exemplo, questões como a liberdade das opressões e cerceamentos que por muito tempo foram regras aos corpos desta sociedade. As narrativas podem estar investidas nas materialidades da língua, presente na poesia, ou mesmo em materialidades não-verbais como o desenho, a pintura corporal, ou até mesmo em possibilidades que se materializam por meio da música e da dança, por exemplo.

Em relação à história que atravessa as temporalidades do “barro”, “do genipapo” e “do giz”, ela nos ensina que o barro é a representação de um período em que:

não existia a presença da instituição escola, mas que já existia a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade. Portanto, não tinha escrita mas tinha memória (...) com o jenipapo Genipapo, faço referência aos momentos rituais em que as nossas tradições se materializam em nossos corpos. O povo Xakriabá e o genipapo estabeleceu historicamente uma forte relação com as pinturas corporais, representando o fortalecimento da nossa identidade como um dos processos que configuram a nossa forma de fazer educação indígena (não na escola, mas em nosso cotidiano). Quando nós nos pintamos, em momentos específicos, acreditamos que não é somente a pele que está sendo pintada, mas o próprio espírito. A pintura corporal marca e demarca a identidade, neste contato entre o corpo e o espírito. (...) Utilizo o giz para simbolizar a resignificação da escola, a partir da nossa concepção de educação, fazendo frente à escola que chega como instituição externa, em um primeiro momento desagregadora de nossa cultura. Somos Xakriabá e, após muita luta, podemos construir narrativas em que contamos a nossa própria versão da história, respeitando os processos próprios de uma escola diferenciada, que não suprime o conhecimento e o modo de ser Xakriabá. O Giz é uma referência ao que chamamos de "amansamento da escola" (XAKRIABÁ, 2018, p. 61-62).

Os três signos constroem significações próprias à realidade deste povo e mostram a maneira original em articular história, sociedade e língua realizada por Célia Xakriabá no caminho de construir o “amansamento da escola”. A partir do signo “giz”, a cultura Xakriabá estabelece outros sentidos que estão relacionados à sua história para este significante. Neste universo, o “giz”, que se constitui para a maioria dos não-indígenas como símbolo de uma educação compreendida como libertadora, para os Xacriabá remete à memória que se relaciona a sua carga colonizadora. O “giz”, retomado e atualizado nas perspectivas de uma metodologia para a educação Xakriabá, atualmente, ganha novas significações e se torna também símbolo de “amansamento da escola” para esta nação. Podemos refletir nesta direção que:

a maneira como os indivíduos ou grupos representam as palavras, utilizam sua forma e seu sentido, compõem discursos reais, mostram e escondem neles o que pensam, dizem, talvez à sua revelia, mais ou menos do que pretendem, deixam desses pensamentos, em todo o caso, uma massa de traços verbais que é preciso decifrar e restituir, tanto quanto possível, à sua vivacidade representada. (FOUCAULT, 1999b, p. 488).

A forma de pensar uma educação indígena construída a partir da relação entre narrativas, memória, sociedade e história nos faz pensar a língua a partir das singularidades e particularidades dos signos linguísticos para cada cultura. Pensar o giz dentro da perspectiva histórica Xacriabá é refletir sobre o caráter colonizador e opressor que a escola tradicional trouxe para a vida das sociedades indígenas. Mas, por outro lado também, sobre seu “amansamento”. Nessa visada de construção de uma escola descolonizada, Célia Xakriabá nos faz refletir sobre a produção de maneiras de revitalizar uma cultura a partir da memória e narrativas de um povo.

Xakriabá desvela formas de concebermos uma perspectiva sobre língua relacionada com a história e também com os modos de viver de seus falantes. Em outras palavras, pensar língua em sua relação com o enunciado, observando seu viés discursivo como nos orienta Foucault:

A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. (FOUCAULT, 2008b, p. 31)

A professora Xakriabá, em sua experiência em construir um amansamento da escola dos brancos, produz uma educação indigenizada elaborada na inclusão dos falantes e de suas histórias. Essa perspectiva educacional produzida a partir de conhecimentos fraturados, traz à tona outras epistemologias que foram historicamente apagadas e, graças aos esforços de uma intelectual indígena consegue criar fissuras descolonizadoras no dispositivo escolar.

Na próxima seção, Márcia Mura leva para a academia os modos de vida de seu povo. Em suas postagens e em sua tese de doutorado, ela nos fala da relação desse povo com as águas e também de problemas enfrentados pelo seu povo. Além disso, sua postagem na rede Facebook mostra a cosmologia Mura em diálogo acadêmico em direção à construção da descolonização do conhecimento.

5.7 A cosmologia Mura na academia e a descolonização do conhecimento

Partindo da perspectiva do pensamento liminar, a pesquisa de Marcia Mura, “Tecendo Tradições Indígenas” (Maciel, 2016), inscreve-se no processo de descolonização das mentes. Neste sentido, este trabalho traz aos olhos de seus leitores a realidade dos Mura que não pode ser compreendida a partir da lógica de um colonizador europeu. Com o objetivo central de combater as ideias de uma historiografia etnocêntrica e a sua não aceitação da existência da etnia Mura que, articulada com a ação do Estado brasileiro, construíram um processo de desterritorialização e criaram o afastamento ao território de origem, fazendo com que não haja o reconhecimento da comunidade originária”. A pesquisa de Marcia Mura apresenta a ordem cosmológica deste povo como seu método de pesquisa, nessa direção:

baseiar-se na observação do movimento da água é importante para saber distinguir os seres que emergem do fundo dos rios e igarapés, ou as marcas deixadas no chão e no mato pelos animais para identificá-los, ou ainda a percepção do tempo para saber se vai chover. Esses movimentos de observações são relevantes para a pesquisa que se propõe a reconstruir a memória de ocupação indígena no Rio Madeira. Foi preciso estabelecer as redes de parentescos e afinidades, observar, participar, ouvir, contar de si, para perceber os fragmentos de memórias e reafirmar coletivamente um modo de ser indígena. (MACIEL, 2016, p. 45)

A construção subjetiva desse povo foi elaborada por meio da história em raros escritos sobre essa nação considerada nesses documentos como povos sem religião, sem lei, sem agricultura, sem aldeias e sem cultura material. A existência Mura na rede

hidrográfica do rio Madeira, estado do Amazonas, foi documentada a partir do início do século XVIII. Os primeiros relatos elaborados por viajantes europeus descrevem uma população de navegantes, com total domínio dos intrincados caminhos fluviais e das artes de subsistência nos rios e lagos, que vivia embarcada durante as cheias e acampada em jiraus e tapiris – habitações provisórias de palha – construídos nas praias durante o verão, como nos elucida o Instituto Socioambiental (2019). Esta forma de descrever a nação Mura denota o empenho dos não-indígenas em não compreender suas cosmovisões, pois esses raros registros nos falam de uma maneira superficial sobre uma nação errante e desterritorializada.

Um dos documentos sobre os Mura, o poema épico ficcional, “Muhuraida ou O Triunfo da Fé”, criado pelo militar português de sobrenome inglês, Henrique João Wilkens, que data de 1785, trata da vitória dos portugueses sobre o povo indígena Mura.

Figura 50: Perfil de Márcia Mura no Instagram



Fonte: <https://www.instagram.com/muramarcia/>

Ou, nas palavras do próprio autor: “inteira conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura”.

Logo na primeira parte, o prólogo, o autor adverte sob o seguinte subtítulo: “Para servir de instrução aos que lerem”. Em seguida, o povo Mura é construído neste poema a partir de adjetivos como “Feroz”, “indomável”, “cruel”. A “estrofe X” apresenta uma amostra da elaboração discursiva forjada pelos colonizadores sobre a subjetividade desse povo:

X
 Algumas há Nações, que as mais excedem
 No bárbaro costume, e crueldade,
 Com que o esforço, e valentia medem,

Repugnante à razão, à humanidade.
 Da envenenada flecha, que despedem,
 A escolha pende da voracidade,
 Com que o inerme peito acometendo,
 Da vida o privam, para o ir comendo.

(WILKENS, 2017)

É possível depreender claramente como o autor se refere aos Mura, nação considerada bárbara pela crueldade e falta de humanidade, mas que finalmente acaba sucumbindo à fé da Igreja Católica. “Muhuraída ou O Triunfo da Fé” é um documento

Figura 51: Mosaico das águas



Fonte: <https://www.instagram.com/muramarca/>

que visibiliza a forma como os colonizadores produziram as subjetividades indígenas e, também, como o dispositivo colonial, associado ao poder pastoral elaborou uma violenta docilização dos corpos indígenas. O poema reforça o discurso etnocêntrico do choque entre a “civilização europeia” contra a “barbárie dos indígenas selvagens”, exalta a força da Igreja Católica e sua dimensão salvadora que, ao final, com o “triumfo da fé”, de acordo com os versos do poema, consegue pela violência a “conversão e reconciliação da grande e feroz nação do gentio Mura”.

Atualmente, século XXI, a pesquisadora indígena Marcia Mura encontrou a partir do discurso liminar, maneiras de produzir um conhecimento fraturado entre os saberes Mura e as instituições “detentoras” do conhecimento, as universidades. Alicerçado nessas bases, Mura rompe com as estruturas da colonialidade do saber e insere nas perspectivas acadêmicas o modo de viver e resistir de seu povo.

Márcia Mura possui perfis ativos em duas redes sociais: o Instagram e o Facebook. Na primeira, destacamos sua página inicial com a descrição de suas publicações que somam 118 e seus 760 seguidores. Nesta rede, Mura denuncia opressão contra povos

indígenas, divulga campanhas de ajuda ao povo Mura e, apresenta o modo de vida desse povo que tem nas águas uma forte relação cosmológica.

No mosaico realizado para fins desta pesquisa (figura 51), tendo como base dois enunciados construídos na rede Instagram, observamos, a relação entre os Mura e as águas. Inicialmente sobre a imagem à esquerda observamos Márcia e outros membros da etnia Mura em contato com a natureza. O enunciado verbal desta postagem afirma a capital de Rondônia, Porto Velho, como território ancestral Mura. Essa afirmação vai ao encontro da ideia de que a construção das cidades invadiu os territórios indígenas. Sobre essa imagem, Márcia tece a seguinte explicação na constituição verbal do enunciado: “Fazendo o que nossos ancestrais sempre fizeram. Nós gostaríamos de viver mais esses momentos, mas a violação de nossos direitos não permite.”

Figura 52: Perfil de Márcia no Facebook

Apresentação

-  Professora na empresa Seduc RO - Secretaria de Estado da Educação
-  Trabalhou na empresa Educação Escolar Indígena
-  Trabalhou como Coordenadora de educação escolar indígena de Porto Velho, na empresa Governo do Estado de Rondônia
-  Estudou Antropologia e História dos Povos Indígenas do Brasil em USP - Universidade de São Paulo
-  Andou na escola Ensino médio
-  Vive em Porto Velho
-  De Porto Velho
-  Numa relação com Iremar Antonio Ferreira
-  Seguida por 828 pessoas

Fonte: <https://www.facebook.com/marcia.nunesmaciel>

A imagem à direita exemplifica a relação com as altas das águas que historicamente delinearão os deslocamentos das populações Mura. Contudo, nestas novas emergências históricas, em um contexto urbano construído por moradias fixas, não se torna possível a mobilidade para os moradores que vivem às margens do rio Madeira. Diante dessa situação essa imagem mostra ruas e casas invadidas pelas altas do rio. Sobre essa realidade que denota o abandono das autoridades estaduais e municipais em relação a esta população, Márcia denuncia em seu enunciado verbal sobre a falta de água potável e vulnerabilidade a doenças por parte dessa população.

Em seu perfil na rede social Facebook (figura 52), Mura apresenta aos seus 3161 amigos sua formação acadêmica e sua atuação profissional. Nesta rede social da internet, Mura mostra sua participação em um evento acadêmico do “MURA - Grupo de Estudo e Pesquisa de

História e Resistência Indígena”, fundado em 2016, vinculado a Faculdade de História (FACHTO) do Campus Universitário do Tocantins/Cametá (UFPA) (figura 50). De acordo com as informações do *site* do CNPQ, o grupo segue a documentação colonial que faz referência a grupos indígenas que seriam considerados como um entrave às ações europeias nas regiões que se configuraram como Amazônia. Entre as ações promovidas

Figura 53: Marcia Mura e o conhecimento fraturado



Fonte: <https://www.facebook.com/gpmuraufpa/photos/t.100000405497771/1929309253799350>

pelo Mura estão: eventos, oficinas, minicursos entre outras demais atividades acadêmicas em diálogo com os campos de estudo sobre a história indígena.

O grupo Mura também dialoga com lideranças indígenas, no intuito de aprofundar o diálogo e entender melhor a memória, as lutas e as reivindicações destes povos. As quatro linhas de pesquisa do Mura “História, Cultura e Saberes Indígenas”; “Política indígena”, “Indigenismo e Ensino”; “Populações Indígenas, Memória, Representação”; “Sociedades Indígenas, Parentesco e Gênero”, possibilitam problematizar conceitos como identidade, cultura, representação etc. Outro aspecto importante desse grupo de pesquisas é permitir a enunciação dos próprios indígenas sobre suas histórias e não de acordo com as perspectivas enunciativas de outros enunciadoreis.

Ao revisitarmos o conceito de eurocentrismo de Quijano (2011, p. 02) tomamos ciência de que esse processo não existe apenas da perspectiva cognitiva dos europeus, “mas de todos os educados sob sua hegemonia”, o advento da modernidade naturaliza de maneira contínua a experiência das pessoas nesse padrão de poder. Nesse sentido, sabemos que a universidade tem sido um dispositivo extremamente eficiente nessa visada. Por outro lado, a inserção dos saberes indígenas desafia a colonialidade do saber nos espaços acadêmicos e cria fissuras no dispositivo colonial, possibilitando visibilidade aos indígenas na posição de enunciadoreis de sua própria história, autorizando dentro dos

espaços da universidade essa enunciação e, conseqüentemente, atuando no processo de descolonização desse espaço.

5.8 Mulheres indígenas tecendo outras definições de língua

Os estudos linguísticos tradicionais nos ensinam uma definição de língua vinculada ao “Curso de linguística Geral”, livro que concede status de ciência à linguística. Neste livro, Saussure delinea sua famosa definição de língua como “um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos.” (SAUSSURE, 2006, p. 17).

Apesar de utilizar o “corpo social” para construir sua definição, sabemos que a relação entre língua e sociedade somente acontece, de acordo com a lógica de Saussure, por esta última ser uma espécie de reprodutora passiva da estrutura linguística. Para o linguista, “língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para a atividade de classificação” (SAUSSURE, 2006, p. 22).

Compreendemos nesta pesquisa que as línguas produzidas pelos povos originários do Brasil foram alvo de um planejado e estratégico apagamento histórico empreendido por políticas coloniais que exterminaram um sem número destas línguas e desabrigaram culturalmente os grupos que foram vítimas destas políticas. Atualmente, as narrativas orais e as memórias têm sido fios condutores para muitas sociedades indígenas revitalizarem suas relações com as próprias culturas e, conseqüentemente, com suas línguas. Além disso, a partir da utilização destes elementos, torna-se possível perceber a construção de uma relação descolonizadora entre indígenas e a instituição escolar.

Na reflexão sobre língua e sociedade construída nesta seção, dialogamos com os fundamentos da Kunhãkoty, utilizados no tekoha acadêmico de Valdelice Veron como forma de construir uma revitalização deste ritual que estimula o fortalecimento dos regimes de saberes, práticas e modos de viver Guarani-Kaiowá. Além deste ponto de vista, nosso diálogo se complementa com as ideias apresentadas em “O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada”, da pesquisadora e professora indígena Célia Xacriabá. Nesta dissertação de mestrado, Xacriabá reconhece a participação da cultura indígena como forma de construir outras epistemologias.

O propósito deste diálogo é produzir a partir dos saberes indígenas intrinsicamente conectados às suas práticas culturais, uma compreensão de língua que estabeleça relação com culturas, saberes e histórias de sujeitos e sujeitas, que a projete para além do entendimento de sua “estrutura”, recorrentemente interpretado na leitura da obra de Saussure como um mecanismo fechado às interações produzidas por seus usuários. Nesse empreendimento teórico, dialogamos com as ideias de Michel Foucault em relação à materialidade linguística.

Apesar de admitir explicitamente que seu objeto de investigação não é a língua e que o enunciado não se localiza no mesmo nível desta, como nos assegura Michel Foucault em “A Arqueologia do Saber”, Foucault assume posição fulcral em sua observação sobre a língua. Pois, como nos lembra Gama Khalil (2014, p. 328), “o próprio autor afirma que a materialidade linguística não é dada ao enunciado como mero suplemento, mas constitutiva de seus possíveis sentidos”, o que abre as portas para estabelecermos uma definição sobre língua que abarque interações de ordens sociais. Para Foucault, “O que permite a um signo ser signo não é o tempo, mas o espaço” (FOUCAULT, 2000, p. 168).

Este posicionamento foucaultiano sobre o “signo”, nos faz refletir que signo linguístico, elemento basilar na concepção de língua, pode estabelecer sentidos outros em sua relação com os espaços sociais, como articula o autor. O signo pode estabelecer a partir de lugares que produzem dizeres ‘autorizados’, efeitos de sentido específicos no interior de uma formação discursiva e não de outra, como nos adverte Gama Khalil (2014). Em outras palavras, quando Valdelice Veron problematiza a prática do *Kunhākoty* no interior de sua comunidade, compreendida como um espaço de produção de um dizer autorizado, ela estabelece com este signo elos culturais com seu povo a partir desta prática que enredam língua e sociedade. Em outra perspectiva que envolve história e espaço social, Célia Xacriabá ao apontar elementos como “o barro, o genipapo e o giz”, nos apresenta não somente signos linguísticos, mas sentidos próprios construídos dentro dessa formação discursiva para estes signos linguísticos.

A finalidade desta breve reflexão, ao final deste capítulo, é a de nos tornarmos cientes, a partir das experiências destas mulheres que envolvem metodologias para a construção de uma escola indígena territorializada, de que os donos ou donas de uma determinada língua são aqueles que colocam os signos linguísticos em movimento. Esta mobilidade deve contorná-la, deformá-la e utilizá-la de acordo com sua articulação com suas culturas, histórias e espaços. Xacriabá e Veron nos ensinam que descolonizar o

pensamento e as práticas são atitudes fraturadas que dependem da compreensão dos espaços e culturas envolvidas. Nessa direção, percebemos que, mesmo um dispositivo como o escolar em sua complexa estrutura colonizadora pode vir a ser “amansado” e utilizado a favor daqueles que antes foram submetidos a uma dura e violenta disciplina imposta por este dispositivo.

No capítulo seguinte, observaremos como Dijuena Tikuna, Daiara Tukano e Márcia Kambeba colocam a arte indígena em espaços historicamente destinados a expressões artísticas produzidas por europeus ou por formas de arte que obedeciam a esses padrões. Nessa direção, espaços como os grandes teatros e as telas de pintura, compreendidos na perspectiva foucaultiana dos dispositivos e que funcionaram como as linhas de enunciabilidade e visibilidade para o dispositivo colonial, atualmente, nas narrativas contemporâneas construídas por essas indígenas, são espaços utilizados para dar visibilidade a enunciados produzidos a partir de uma poética das margens.

6 POÉTICAS DA RESISTÊNCIA: LINHAS DE CRIATIVIDADE E HISTÓRIAS DECOLONIAIS

A partir dos estudos dos dispositivos, empreendidos por Michel Foucault, compreendemos a estrutura de poder instituída pela colonização, com a finalidade de orientar o “programa de uma instituição”, em um “determinado momento histórico e, função principal de responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2015, p. 365). No Brasil do período da colonização, essa estrutura consolidou as bases das estratégias de controle do universo de subjetividades que havia neste território. O dispositivo colonial, como o compreendemos nesta tese, foi o programa empreendido por europeus com urgência em controlar os corpos e os territórios de acordo com suas próprias lógicas, que também foram heterogêneas nestes mais de cinco séculos da instituição colonizadora. Neste sentido, foram elaboradas estratégias de apagamento das identidades dos povos originários e, também das diversas nações africanas que desembarcaram em território nacional.

No intuito de construir nesse território que hoje conhecemos como Brasil uma espécie de filial produtiva de lógicas eurocentradas, foram colocadas em funcionamento as linhas do dispositivo. No capítulo anterior, compreendemos com base no dispositivo escolar, como a língua portuguesa, compreendida como linha de força do dispositivo, tornou-se, apesar da diversidade linguística que havia nesse território, por meio da criação de políticas linguísticas, ou governamentalidade da língua, a língua hegemônica desse país continental. Neste capítulo, observaremos, fundamentados em outras linhas ou curvas, as de visibilidade e enunciabilidade, como os colonizadores europeus criaram edificações onde eram permitidas apenas formas de expressões artísticas fundamentadas no que o Ocidente havia determinado como arte.

Além disso, a partir das linhas de fissura ou fratura, como nos observa Foucault, percebemos como as manifestações artísticas das indígenas Djuena Tikuna, Daiara Tukano e Márcia Kambeba invadem esses espaços e nos contam outras histórias em sonoridades, poesia e visualidades aqui compreendidas como poéticas da resistência e que desafiam, atualmente os muros limitadores de uma colonialidade estética.

6.1 As linhas de visibilidade e enunciabilidade em teatros e telas

Em compreensão aos dispositivos de Michel Foucault, afirma Deleuze (1996, p. 02): “Se há uma historicidade dos dispositivos, ela é a dos regimes de luz – mas é também a dos regimes de enunciados”. Isso nos mostra que a história de um dispositivo é marcada

por linhas, compreendidas como as linhas ou curvas de visibilidade e enunciabilidade, são aquelas consideradas como as “máquinas de fazer ver e de fazer falar”. Deleuze também nos orienta na sensibilidade de que não é apenas pintura, mas arquitetura e outras linguagens também podem ser compreendidas como linha de visibilidade e enunciabilidade do dispositivo. Nessa direção, Foucault (2015) apresenta o “dispositivo prisão como máquina óptica para ver sem ser visto”.

Em territórios colonizados como o Brasil, as linhas de visibilidade e enunciabilidade desenvolveram-se a serviço das matrizes europeias e se espalharam no patrimônio cultural (literatura, artes visuais e audiovisuais, música) desses países. Como exemplo de arquitetura elaborada e implantada em nosso território temos os centros históricos com sua arquitetura colonial, assumidas como cultura local (NEVES, 2020). Também herdamos destas matrizes os grandes teatros, ostensivas arquiteturas que por muito tempo foram templos onde apenas as formas eurocêntricas de expressões artísticas eram autorizadas a ocupar.

No Brasil, os teatros foram implantados para abrigar apresentações culturais para uma elite econômica. Para compreendermos um pouco da história dessas edificações, tomamos como exemplo o grandioso Teatro da Paz. Esse ativo empreendimento construído na cidade de Belém do Pará, foi fundado em 15 de fevereiro de 1878, durante o período áureo do Ciclo da Borracha, época também denominada como a “Belle Époque da Amazônica”, era que inicia por volta de 1890 e se estende até o início do século seguinte. Nesse momento histórico brasileiro, cidades como Manaus, Porto Velho e Belém, a partir da exploração e venda do látex extraídos da seringueira cultivada nas florestas amazônicas, tornaram-se as capitais brasileiras com grande índice de desenvolvimento material. A frenética produção e comercialização do látex, demanda provocada pela Revolução Industrial inglesa, fez da borracha natural um produto extremamente valorizado. A comercialização dessa matéria prima produziu nos espaços mais nobres dessas cidades eletricidade, sistema de água encanada e esgotos, museus e cinemas, tudo construídos sob influência europeia.

Dentro desse cenário de abundância financeira, o Teatro da Paz nasceu com o

Figura 54: Fotografia histórica do Teatro da Paz



Fonte: <http://haroldobaleixe.blogspot.com/2010/04/belem-antiga-fotos-do-acervo-digital-de.html>

objetivo de ser um espaço de grande porte para a elite da cidade contemplar espetáculos do gênero lírico, como as óperas europeias apresentadas pelas grandes companhias deste continente. Apesar de grande parte da população ser de descendência negra e indígena e da força e presença de representações culturais como a música e a dança dessas matrizes, essas expressões eram duramente reprimidas como formas badernas que atentavam contra a tranquilidade das “famílias de bem” da sociedade. No estado do Pará, o carimbó, lundu, retumbão, expressões artísticas populares, não poderiam em hipótese alguma ocupar esse templo das formas europeias de arte.

A presença do Teatro da Paz, construído em uma cidade no coração da Amazônia, elaborado aos moldes de um projeto arquitetônico inspirado no Teatro Scalla de Milão (Itália), foi criado no intuito de satisfazer aos anseios de uma sociedade em uma determinada época. Nessa senda, esse empreendimento nos fala sobre a historicidade dos dispositivos, sobre “seus regimes de luz – mas é também a dos regimes de enunciado” (DELEUZE, 1996, p. 01). Essa edificação visibilizava a materialização de uma colonialidade europeia que absorvia e reproduzia na região amazônica brasileira as vozes de uma enunciabilidade europeia.

As linhas de visibilidade e enunciabilidade também construíram nas telas e tintas materialidades que reproduziram a visibilização de enunciações de olhares influenciados pelas estéticas europeias que construíram as subjetividades indígenas. Nesta direção, tomamos como exemplo, a pintura “Iracema” do artista José Maria de Medeiros, produzida em 1878 (figura 34), explicitamente elaborada sob a vertente romântica, a começar pelo tema: a representação identitária da mulher indígena. Essa materialidade enuncia e visibiliza discursos construídos sob o olhar estético de uma corrente artística e, revela-se como um documento visual que retrata temporalidades como nos aponta Thekla Hartmann (1975).

Na obra de Medeiros, a heroína do romance de José de Alencar eternizada em uma tela, encontra-se em pé, do lado esquerdo da composição, ao lado da flecha fincada

Figura 55: Iracema



JOSÉ MARIA DE MEDEIROS: *Iracema*, 1884.
Óleo sobre tela, 167,5 x 250,2 cm.
Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas Artes.

Fonte: <http://estudosliterariosnaweb.blogspot.com.br/2010/06/iracema-o-simbolo-do-brasil-e.html>

na areia, transpassando um guaiamum e um ramo de maracujá, que divide a tela em duas. À esquerda, uma praia próxima, com bordas de floresta. À direita, uma praia longínqua, o mar e a linha do horizonte. As cores são claras e exuberantes, compatíveis com as tendências românticas que o tema exige. A reunião de todos esses elementos torna possível o empreendimento de um gesto de leitura que construiu uma memória das imagens, como nos esclarece Courtine (2011), sobre a subjetividade de mulheres indígenas.

Arquitetura, pintura, literatura e outras manifestações artísticas construíram em território brasileiro, a partir do dispositivo colonial, “as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação” que empreenderam visibilidades e enunciabilidades sobre as identidades indígenas em um determinado período da história. Podemos compreender, neste sentido, a arte no empreendimento de narrativas sobre identidades. Nesta construção, realizada por não-indígenas, não havia espaços para a voz das personagens retratadas, a arte as silenciava e reproduzia colonialidades. Nesses espaços, somente a enunciação de viés europeia era autorizada a “falar”. Como nos lembra Deleuze: “é que os dispositivos são como as máquinas de Raymond Roussel, máquinas de fazer ver e de fazer falar”.

Neste capítulo observaremos as formas como a cantora Djuena Tikuna, a poeta Márcia Kambeba e a artista plástica Daiara Tukano desenvolvem expressões artísticas que compreendemos como poéticas das margens. A partir de seus lugares subalternizados pela colonialidade, aos quais compreendemos como margens, elas produzem estéticas que antes não poderiam ocupar os espaços dos teatros, dos livros de literatura e das telas de pintura, dominadas pelos padrões eurocêntricos. Nessas produções elas criam as fissuras ou fraturas no dispositivo colonial e rompem as linhas de visualidade e enunciabilidade.

6.2 Djuena Tikuna, a música indígena e as brechas do dispositivo

Djuena Tikuna é natural da nação Tikuna, estado do Amazonas, região do alto Solimões, eles são encontrados em todos os seis municípios da região, a saber: Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins. Sua população está distribuída em mais de 20 territórios Indígenas Instituto Socioambiental (2020).

Antes de visibilizarmos Djuena Tikuna e sua arte que invade espaços empreendidos pelo dispositivo colonial, conheceremos mais sobre essa artista a partir dos territórios ocupados por ela na *web*.

Figura 56: Perfil de Djuena do Facebook



O seu perfil na rede social Facebook não divulga a quantidade de amigos que fazem parte dessa rede. Porém, em sua descrição pessoal neste espaço, ela apresenta as duas principais atividades que fazem parte de sua vida: o jornalismo e a música.

O mosaico referente às três últimas postagens publicadas entre os dias 08 e 09 de agosto nesta rede social (figura 57), representa de forma bastante significativa sua preocupação enquanto indígena, em reunir enunciados que abordem em sua militância a preservação da vida dos povos originários ameaçada pela pandemia causada pelo Corona Vírus.

Preocupada com o crescente número de indígenas contaminados e mortos por essa doença, Djuena em sua página elabora três enunciados que nos apresentam como a arte pode funcionar favoravelmente quando combinada com o ativismo. No mosaico que construímos, temos na primeira imagem à esquerda, Djuena no plano central, vestida com uma blusa que nos apresenta grafismos indígenas. No corpo, ela carrega colares feitos com penas e sementes. Seu rosto traz a pintura de seu povo, os Tikuna.

Ao acessarmos o *link* na postagem original de Tikuna, somos transportados para o *site* do Instituto Moreira Sales, instituição que reúne um expressivo acervo patrimonial em quatro áreas: fotografia, música, literatura e iconografia. Esse instituto promove exposições de artes plásticas de artistas brasileiros e estrangeiros. Nesse espaço virtual do Instituto Moreira Sales, Tikuna apresenta o vídeo de sua canção “A Floresta Cura”. A canção entoada na língua de seu povo inicia com Djuena surgindo no meio da mata, utilizando uma máscara de proteção contra o Covid-19. A letra da canção aborda o enfrentamento desse vírus letal por meio dos saberes da cosmologia indígena.

Figura 57: Mosaico de postagens no Facebook de Djuena



Fonte: <https://www.facebook.com/DJUENA>

A segunda imagem, ao centro do mosaico, apresenta ao público da artista a “Live Maraká Emergencial”, realizada com o objetivo de arrecadar doações para as comunidades indígenas. Essa ação emergencial apoiada pela APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, conta com a participação de artistas famosos nacionalmente, representantes das culturas indígenas e afro-brasileira.

Na última imagem, Djuena Tikuna nos fala sobre o racismo e a censura praticados pelo Governo Brasileiro ao vetar participação da coordenadora da COIAB, Nara Baré, em reunião da Organização dos Estados Americanos - OEA. Neste acontecimento sobre povos indígenas e Covid-19, a participação da ativista Nara Baré apresentaria ao

Conselho Permanente e outros convidados da sessão, os impactos da Covid-19 entre os povos indígenas. Além disso, ela também faria a exposição sobre como as organizações e comunidades indígenas estão combatendo o vírus por sua iniciativa própria.

Sobre o posicionamento racista do atual presidente brasileiro, torna-se pertinente tomar conhecimento que mesmo antes, no período de sua campanha presidencial, aproveitando as possibilidades históricas e políticas que favoreceram uma divisão polarizada da população, Jair Bolsonaro já apontava para os discursos do medo e do ódio como estratégias que mobilizariam nas mentes conservadoras um desejo de “purificar” o Brasil. Em 2017, o nome de Jair Bolsonaro, assim como seu discurso de ódio àqueles que ele declarava como inimigos do Brasil, começou a ganhar mais e mais espaços nas mídias. Iniciava uma perseguição a indígenas, quilombolas, populações das periferias, afrodescendentes, LGBTQUIA+, mulheres e, quantos mais não se encaixassem nos padrões físicos, ideológicos e também econômicos.

Enunciados de ódio e um tipo de humor sórdido foram amplamente divulgados. Tomamos como exemplo, o enunciado amplamente divulgado pelas mídias, produzido pelo atual presidente: *"Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles"*.

Outros alvos também foram declarados como inimigos na ordem discursiva estabelecida por este governo, as Organizações Não-Governamentais. Sobre elas, ele disparava no período de campanha presidencial: *“Se eu chegar lá (na Presidência), não vai ter dinheiro pra ONG. Esses vagabundos vão ter que trabalhar”*. Outras características dos discursos de sua campanha foram o incentivo à utilização de armas pela sociedade civil e a incitação ao ódio às identidades indígenas: *“Pode ter certeza que se eu chegar lá, no que depender de mim, todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”*.

Michel Foucault em seu livro “Em Defesa da Sociedade” (1999), compreende o discurso que atraiu parte da população brasileira como uma forma de:

combate que deve ser travado não entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma” (FOUCAULT, 1999, p. 72-73)

A leitura atenta do enunciado da figura 58, por exemplo, nos mostra um discurso baseado numa suposta superioridade do enunciador. Esta “superioridade” constitui-se no alicerce do que Foucault (1999) denomina de “racismo de Estado”. Esta forma de racismo

está relacionada a um tipo de purificação que “será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (FOUCAULT, 1999, p. 73). O racismo sob este ponto de vista se apresenta como um abismo social que separa de maneira binária a sociedade. De um lado, estariam indivíduos considerados “normais”, “superiores”. Do outro lado, compreendidos como rivais da nação estão os outros, os que estão à margem, estigmatizados por alguma diferença: racial, biológica, cultural etc.

O racismo de Estado deflagra um poder praticado de maneira difusa, “exercido pela sociedade sobre ela mesma”, como nos apresenta Foucault. O atual presidente compreende como o discurso do medo pode se transformar em ódio e, conseqüentemente em coerção violenta, que será produzida pela exceção: *“Uma parte do eleitorado se simpatizou comigo na pré-campanha e na campanha tendo em vista a educação. Eu não vi discussão sobre ideologia de gênero. Isso, no meu entender, não é mais para ser discutido lá. O pai quer que o filho seja homem, que a filha seja mulher. Coisa óbvia, né? Que respeite a cultura dos pais”*, afirmou Bolsonaro. “Simpatizar” com ele representa estimular o exercício da exclusão pelos próprios cidadãos, ou seja, “a sociedade agindo sobre ela mesma” na prática desta forma de racismo.

No início de fevereiro de 2020, durante a cerimônia que transferiu o Conselho Nacional da Amazônia Legal do Ministério do Meio Ambiente para a Vice-presidência da república, sem a participação dos governadores dos estados que compõem a região, o atual (des)governo produziu a seguinte declaração sobre a relação povos indígenas e território: *“deixo bem claro que ninguém é contra dar devida proteção e terra aos nossos irmãos índios, mas, da forma que foi feito, e hoje em dia reflete 14% do território nacional demarcado como terra indígena, é um tanto quanto abusivo”*. A declaração foi dada durante uma cerimônia realizada no dia onze de fevereiro no Palácio do Planalto.

A definição de “abusiva” em relação à demarcação das terras indígenas também estimula o racismo de Estado, por parte da população que dialoga com os discursos

Figura 58: Racismo anti-indígena

Política

‘O índio é cada vez mais um ser humano igual a nós’, diz Bolsonaro

Durante live em rede social, presidente fez comentários sobre os povos nativos da Amazônia

Por Da Redação - 23 jan 2020, 19h54

Fonte: <https://veja.abril.com.br/politica/o-indio-e-cada-vez-mais-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro/>

produzidos pelo presidente e “defende” os interesses do coletivo daqueles que representam, aos olhos do discurso conservador, os inimigos da nação:

Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo. Nesse momento, a temática racista não vai mais parecer ser o instrumento de luta de um grupo social contra um outro, mas vai servir à estratégia global dos conservadorismos sociais (FOUCAULT, 1999, p. 73).

Construindo um cenário de tensão social e atualizando posições coloniais, o discurso disseminado sobre grupos considerados pelo presidente da República como inferiores, mas, que em contrapartida gozam de privilégios “abusivos”, produz sentidos negativos para estas populações. Nesta perspectiva, as populações indígenas são merecedoras de expulsão de seus territórios, de genocídios e torturas.

Podemos também pensar na exclusão realizada nos espaços urbanos, sob a perspectiva das populações passíveis de invasões resultantes de políticas públicas. Nesse viés, observamos o caso das Unidades de Polícia Pacificadoras e sua relação com as populações afrodescendentes de baixo poder aquisitivo no estado do Rio de Janeiro.

Ou seja, a continuidade de uma lógica racista de ocupação dos presídios por negros e pobres, adicionada do elemento de descartar uma parte da população ao direito da cidade, continua marcando a segurança pública com o advento das UPPs. Elementos esses que são centrais para a relação entre Estado Penal e a polícia de segurança em curso no Rio de Janeiro (FRANCO: 2014, p. 126).

O ressurgimento dos discursos racistas, machistas, homofóbicos, transfóbicos, em outras palavras, discursos que representam o conservadorismo, revelam o que Michel Foucault chama de racismo de Estado, ou biológico-social. A partir de sua ebulição neste atual momento histórico mundial, podemos compreender que tais discursos nunca desapareceram da nossa sociedade. Eles estavam, na verdade, à espreita, infiltrados no corpo social em permanente recriação. Encontravam-se em sua reelaboração à espera de um momento propício para “fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade (FOUCAULT, 1999, p. 73).

A reflexão sobre racismo de Estado alicerçado por Foucault se encaixa nas postagens realizadas por Djuena Tikuna, por apontarem para a compreensão de como o Estado brasileiro aciona discursos na mobilização da sociedade para silenciar as populações indígenas. Nessa direção, o mosaico expõe, em seus enunciados as formas de resistências que a ativista encontra ao utilizar as redes sociais da *web* para tentar combater esses discursos nefastos.

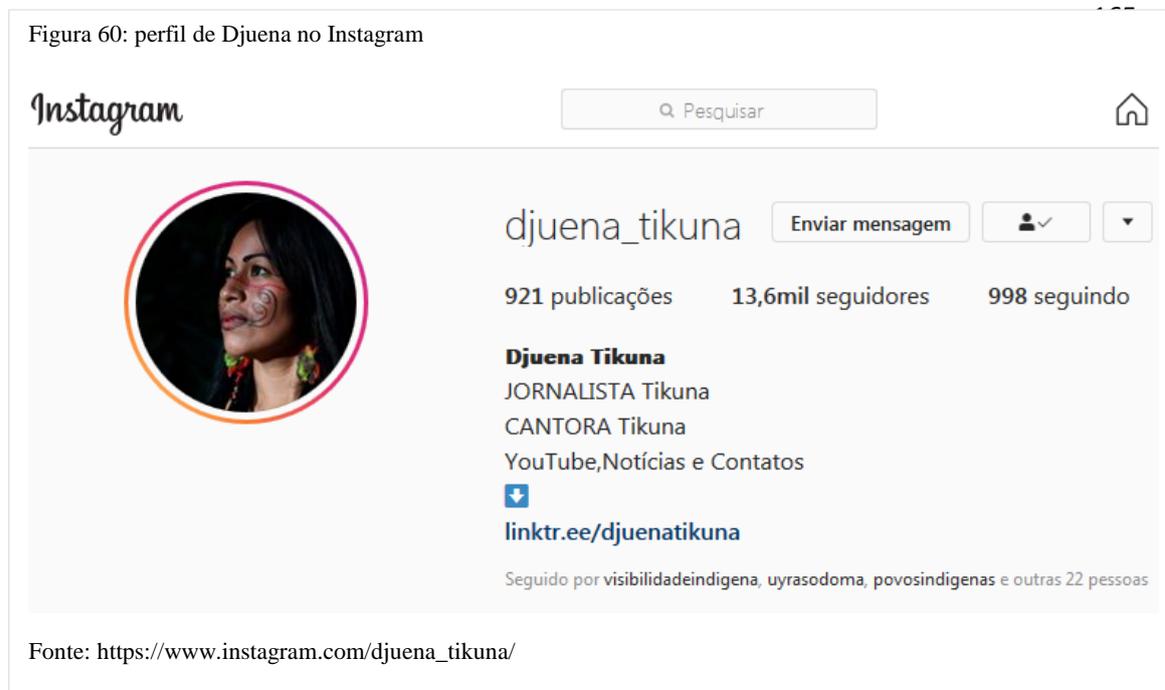
Figura 59: Portal de Notícias Djuena Tikuna



Fonte: <https://djuenatikuna.com/>

Em outro espaço heterotópico da *web*, Djuena nos apresenta seu trabalho que envolve arte, cosmologia indígena e ativismo: o Portal de Notícias gerenciado por ela própria (Figura 59). Neste portal, há notícias dos acontecimentos sobre o movimento indígena, atividades culturais, além de *links* que levam a respeitáveis páginas de importantes organizações indígenas como Articulação dos Povos Indígenas Brasileiros (APIB) e o Conselho Indígena Missionário (CIMI) e a *web* Rádio Yandê.

Figura 60: perfil de Djuena no Instagram



Fonte: https://www.instagram.com/djuena_tikuna/

Figura 61: Djuena no Linktree



Fonte: <https://linktr.ee/djuenatikuna>

O ativismo indígena elaborado por essa artista continua sua luta na internet em sua página na rede social Instagram (figura 60). Nesse espaço, Djuena divulga a partir de um *link*, para a página da rede Linktree, sua participação ativista na *web* (figura 61).

O Linktree consiste em um serviço online para Instagram que permite divulgar os links de todos os perfis e sites de seus usuários em um mesmo lugar. A ferramenta é muito utilizada por influenciadores e empresas no sentido de promoverem suas contas em outras redes sociais, como Facebook ou Twitter. No caso específico de Djuena Tikuna, este

serviço é utilizado para divulgar sua arte por meio de suas redes sociais e também para arrecadar fundos para a ajuda dos povos indígenas (figura 40).

Além destes espaços, a voz dessa ativista que utiliza a música para apresentar os modos de vida e reivindicações dos povos indígenas também encontra na plataforma digital de compartilhamento de vídeos, YouTube (figura 62), um lugar para se tornar ouvida pelo mundo. Nessa plataforma, Djuena divulga sua arte e outras questões relativas à cultura indígena para mais de 2 mil pessoas.

O vídeo representado pela figura 62, disponível nessa rede, refere-se à imagem da apresentação do espetáculo de Djuena, realizada em 2017, no imponente Teatro Amazonas, localizado na capital Manaus (figura 63). Esse teatro, assim como o Teatro da Paz, foi erguido no momento histórico compreendido como “Período da Borracha”. Realizamos nossa compreensão discursiva sobre este prédio a partir de uma leitura dos dispositivos realizada por Deleuze (1996), um instrumento representativo das linhas de visualidade e enunciabilidade do dispositivo colonial.

Figura 62: canal de Djuena no YouTube



Fonte: <https://www.youtube.com/user/djuenatikuna>

O vídeo inicia apresentando um público composto por homens e mulheres, indígenas e não-indígenas que estão presentes para a apresentação da cantora. Na sequência do filme, a artista relata que pensou em fazer esse espetáculo nas comunidades indígenas. Em seguida, ela faz o seguinte questionamento: “por que eu não posso cantar e gravar no Teatro Amazonas? ”. Nessa pergunta são sensíveis os atravessamentos que interditaram o corpo indígena a ocupar este espaço.

Figura 63: Djuena no Teatro Amazonas



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=4-RNVE007j0>

A atitude de Tikuna em levar a sua música para o interior de um empreendimento criado como forma de construir e sedimentar as linhas de visibilidade e enunciabilidade do dispositivo colonial, inscreve-se no ato de “sentir, pensar e agir” como forma de romper com o pensamento europeu setecentista que faz uma distinção entre ‘conhecer e racionalidade’ e ‘sentir e emoções’, colocando-os numa hierarquia”, como nos afirma Walter Mignolo (2018). Nessa direção os conhecimentos, racionalidades, sentimentos e emoções de uma mulher indígena estavam ali a constituir, nas palavras de Mignolo, uma estética decolonial, que cria condições para o aparecimento de fissuras no dispositivo.

No vídeo disponível na rede YouTube, Tikuna fala da música como expressão herdada de seu povo e do aprendizado dessa arte relacionada com sua ancestralidade. A música para ela fundamenta sua luta por respeito, pela defesa de seus territórios. Em sua apresentação no Teatro Amazonas, com o palco repleto de “parentes” e a plateia em pé,

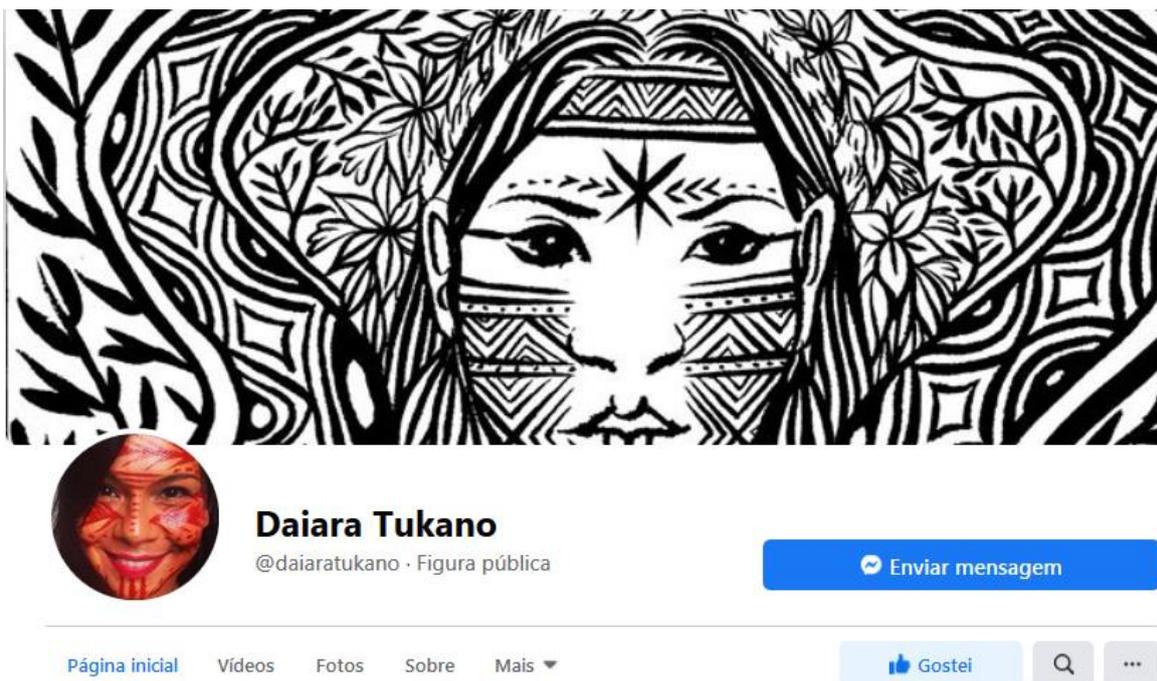
cantando e dançando ao som de suas canções, Djuena Tikuna entoava o grito: “Demarcação Já! ”.

A apresentação de Tikuna no Teatro Amazonas também pode ser analisada como uma ação ativista. Nessa incursão do corpo indígena como suporte para a compreensão de suas cosmologias e lutas, Djuena Tikuna elabora um ativismo que leva a música a ocupar as brechas dos espaços empreendidos nas linhas de visualidade e enunciabilidade. Dessa maneira, ela contribui para a fissura dos dispositivos.

Na próxima seção, compreenderemos como a luta ativista nas redes sociais de Daiara Tukano que envolve a tinta de jenipapo e as narrativas de seu povo pode nos levar a poéticas de resistência indígenas.

6.3 Daiara Tukano: Rádio Yandê, tinta de jenipapo e as camadas da terra em narrativas de resistência

Figura 64: Perfil no Facebook de Daiara Tukano



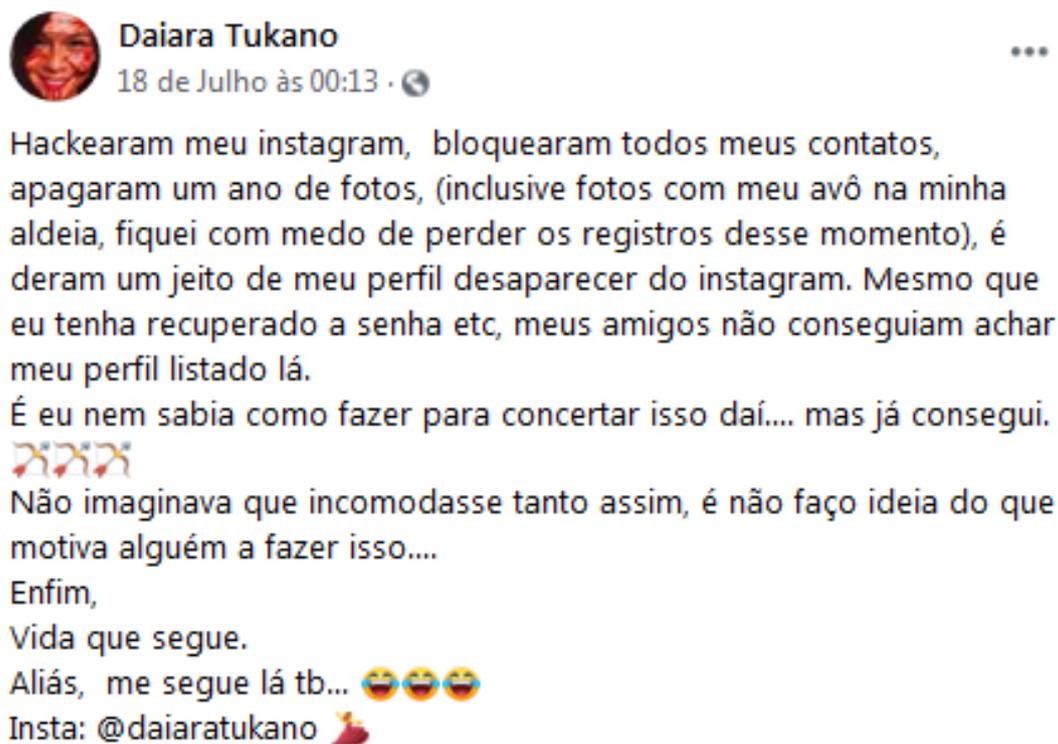
Fonte: <https://www.facebook.com/daiaratukano/>

Daiara Hori Figueroa Sampaio, ou simplesmente Daiara Tukano, pertence à etnia Tukano, povo indígena do estado do Amazonas, da região do Alto Rio Negro. A complexa cosmologia Tukano, combina diversas perspectivas da organização social em diferentes escalas da existência: corpo, comunidade, casa e cosmos entre níveis diferentes da

experiência. O universo é feito de três camadas básicas: céu, terra e "mundo inferior"⁹. Cada camada corresponde a um mundo em si, com seus seres específicos e podendo ser entendidos tanto em termos abstratos como concretos Instituto Socioambiental (2020).

A comunicadora Tukano possui perfil nas redes sociais Facebook, Instagram e um canal na plataforma de vídeos YouTube. Na rede Facebook, onde mantém uma página de pessoa pública composta por publicações de diversas ordens, nos chama atenção, logo

Figura 65: Invasão na Rede Social de Daiara Tukano



Fonte: <https://www.facebook.com/daiaratukano>

na entrada nesse espaço, o desenho realizado por essa artista, intitulado “Avó do Universo - 2016”. Ao acessarmos essa imagem a partir de um “clique”, observamos ao centro, a representação de uma figura feminina, cercada por elementos da natureza, como serpentes e ramos de folhas. A “Avó do Universo”, nessa imagem (figura 64), apresenta-se com seu rosto e parte do busto, inteiramente pintados por grafismos indígenas. Além disso, abre-se para o visitante um *link* para a página de Tukano no Instagram, utilizada por ela como uma galeria digital para a apresentação de seus trabalhos.

⁹ Mundo inferior para a cosmologia dos Tukano corresponde ao Rio dos Mortos debaixo da terra, o barro amarelo debaixo da camada do solo onde enterram-se os mortos, ou o mundo aquático dos rios subterrâneos.

Além da beleza dos desenhos representados pelo grafismo, surpreende a recorrência da presença dessas pinturas em representações sobre os indígenas. Desde o início do contato até os dias mais atuais, os não-indígenas que retratavam os corpos das inúmeras sociedades de povos originários brasileiros, sempre ressaltaram em suas representações, a presença desses traços. Além disso, é bastante frequente a presença dessa forma de expressão no corpo e igualmente nas decorações das peças utilitárias. Silva (2012), estabelece que os grafismos indígenas são um código de comunicação complexo, que era “utilizado para exprimir a concepção do ver e do ser” dos povos indígenas, ou seja, através dos grafismos eles e elas transmitiam e transmitem suas crenças em espíritos sobrenaturais, e também na representação do meio em que vivem.

Além do grafismo indígena, chama atenção do visitante da página de Daiara Tukano no Facebook, a postagem realizada em julho do ano de 2020. Neste enunciado (figura 65), Daiara Tukano denuncia a invasão de seu perfil na rede Instagram. Nessa ação, os criminosos bloquearam todos os seus contatos e apagaram, de acordo com as informações nesta postagem, diversas imagens realizadas por ela.

A ação de “hackear” um perfil se constitui em crime virtual com pena na justiça brasileira. Nos chama atenção nessa atitude criminosa, o incômodo causado por essa mulher indígena que levou alguém a apagar suas postagens. Podemos compreender essa ação como uma imposição violenta do silenciamento de sua voz na *web*. O silenciamento da voz de uma indígena pode ser compreendido dentro da perspectiva do racismo de Estado elaborada por Foucault (1999). Pois, insere-se nos esforços racistas em “defender” a sociedade contra todos os “perigos” oferecidos por aqueles e aquelas que estão fora de uma ordem estabelecida por um padrão branco. Esta atitude inscreve-se como um procedimento que movimenta o funcionamento das estratégias dos conservadorismos sociais. Atualmente, diversos perfis em redes sociais, que falam de lugares historicamente subalternizados, têm sofrido esta ação de maneira recorrente. Elas visam a eliminação, segregação e normalização da sociedade.

Daiara Tukano também mantém um canal ativo na rede de compartilhamento de vídeos YouTube. Nesse espaço, ela apresenta aos 809 inscritos seu trabalho como comunicadora. Nessa função ela divulga a cultura e os problemas das sociedades de povos originários em entrevistas com representantes de diversas etnias indígenas pela *web* Rádio Yandê.

O trabalho de Daiara Tukano na Rádio Yandê, primeira *web* rádio criada por iniciativa de indígenas comunicadores, iniciou a partir da realização da cobertura

jornalística de uma das edições do Acampamento Terra Livre (ATL). A partir desse acontecimento, sua atividade como correspondente se desenvolve em sintonia com a divulgação de diferentes modos de vida realizada por esta poderosa ferramenta. Daiara no papel de comunicadora nos apresenta estratégias de resistências indígenas na *web* a partir da educação, comunicação, arte e ativismo. Além disso, ela oportuniza ao grande público, por meio de suas redes sociais, a visibilização de produções culturais como o cinema e a música, entre outras, produzidas pelos povos indígenas brasileiros.

Compreendemos a participação desta ativista e seu envolvimento com a comunicação comprometida com a diversidade cultural e étnica dos povos indígenas, como um comprometimento com a construção de redes de esperança, “compartilhando dores e esperanças no livre espaço público da internet” (CASTELLS, 2020, p. 10). Nesta conexão, seu espaço de fala ajuda na formação de redes que fortalecem as relações entre diferentes povos e modos de ser que se auto identificam como “parentes”. Conectando-se, eles e elas concebem diversos projetos a partir de suas multiplicidades.

Figura 66: perfil no Instagram de Daiara Tukano

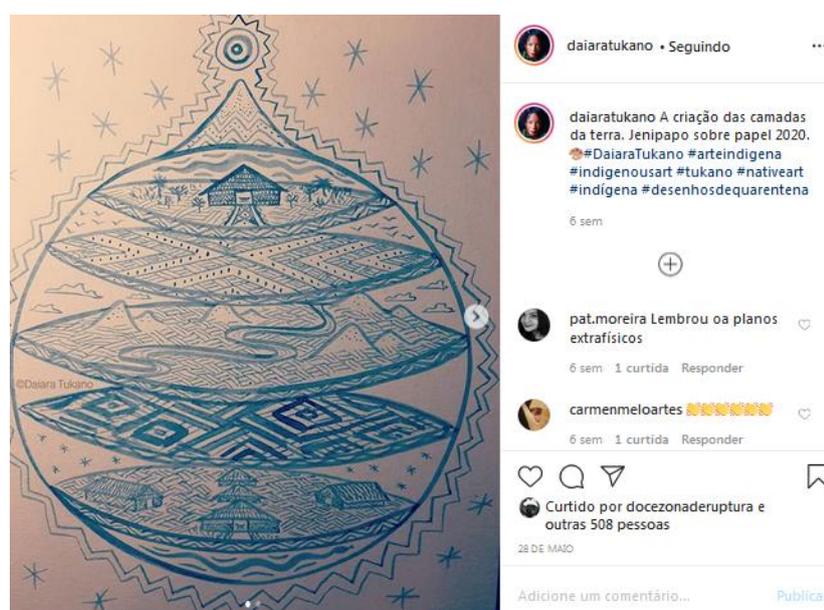


Na rede social onde ocorreu a invasão criminosa, o Instagram, a ativista Tukano apresenta um número expressivo de seguidores, mais de 17 mil. A arte ativista indígena apresentada por Daiara, que gerou no “*hacker*” grande incômodo, é exposta nesta rede como em uma galeria de arte indígena. Tukano realizou quase 3 mil publicações. Grande parte dessas publicações fazem parte de sua produção artística delineada pela diversidade. O fazer artístico de Daiara dialoga com os níveis de existência apresentados pela cosmovisão Tukano.

A pintura produzida por Daiara Tukano desde sua infância, pode ser compreendida como uma forma de arte contemporânea e, pode entrar em conflito com a definição ocidental de arte, pois costuma-se atribuir a esta expressão compreensões europeias. Em diálogo como as cosmovisões indígenas, a superfície da tela de acordo com Tukano, em cores que muitas vezes são diferentes das encontradas na floresta, servem como suporte para um diálogo realizado a partir da fratura entre sua vivência tradicional e suas experiências nos centros urbanos onde ela passa grande parte de seu tempo.

A ativista traz a comunicação e a pintura como formas de elaboração de um ativismo que proporciona a desconstrução do paradigma eurocêntrico que coloca homens e mulheres de diferentes etnias indígenas como portadores fictícios de uma identidade

Figura 67: A criação das camadas da terra



Fonte: <https://www.instagram.com/daiaratukano/>

homogênea “como uma coisa pasteurizada” (DAIARA TUKANO 2018). Sua participação em campos como a arte e a comunicação representa uma quebra nas perspectivas que trazem para esses campos do conhecimento humano referências que muitas vezes não estão entre as identidades indígenas.

Daiara Tukano expõe na rede social Instagram, seu trabalho nas artes visuais (Figura 67). A pintura intitulada “A criação das camadas da terra” foi realizada não com tintas sintéticas, mas com Jenipapo sobre papel. Essa imagem conta a história da criação das várias camadas terrestres pelo deus criador, representado por esteiras. A narrativa

apresentada pela poética visual, conta que na primeira camada, o quarto de quartzo branco, morava a avó do universo; na segunda camada, ou “quarto das pedras velhas” morava um segredo, pois ninguém sabia o que havia ali; na terceira camada, ou esteira de miriti amarela é o mundo da superfície terrestre, onde vivemos; acima do nível onde vivemos encontra-se um lugar chamado de quarto dos brincos do Sol, dos espíritos e santos. Por último, a maloca do avô da terra.

A narrativa de Daiara apresenta elementos da cultura cristã como as ideias de santos e Deus. Por outro lado, ela abriga um lugar para elementos como os avôs e avós que nas cosmologias indígenas são personalidades que representam a sabedoria e a experiência. Nessa história sobre a criação do universo, esses elementos compõem as bases da materialidade pintada por Daiara.

Na próxima seção, Márcia Kambeba apresenta sua poesia ativista. Nesse trabalho, ela apresenta um panorama sob a perspectiva das sociedades indígenas que nos fala sobre a invasão das terras indígenas desde o início da colonização até os dias atuais. Além disso, Kambeba apresenta o papel das resistências elaboradas pela união indígena.

6.4 Márcia Kambeba: literatura, territorialidade e ativismo

Esta artista que lida com várias linguagens, como a música e a poesia, é geógrafa e escritora. Do povo indígena Omágua-Kambeba, estado do Amazonas, ela cresceu em uma aldeia do povo Ticuna e aos 8 anos se mudou para a cidade, contudo visitava com frequência as aldeias e nesses espaços pôde acompanhar o aumento gradativo do contato das culturas ocidentais com as culturas dos povos indígenas dessa região, que ainda mantém sua tradição oral. Quando ingressou na universidade, procurou compreender melhor a história de seu próprio povo, sobretudo as questões relacionadas à territorialidade, preocupação central de sua trajetória de vida, traduzida tanto na sua produção literária como em seus trabalhos acadêmicos. Ela também fala sobre alguns trabalhos de preservação da cultura.

Em 2012, concluiu sua dissertação “Reterritorialização e Identidade do Povo Omágua-Kambeba na Aldeia Tururucari-Uka”, sob a orientação da professora Amélia Regina Batista Nogueira, no Curso de Pós-Graduação em Geografia, na área de concentração na linha de pesquisa Território e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas. O principal objetivo da pesquisa foi:

Contribuir com a discussão de território, não propriamente só com os conceitos clássicos da Geografia, mas, sobretudo, com a conceituação

a partir de uma luta política vivenciada por indígenas Omágua/Kambeba aldeados na aldeia Tururucari-Uka no município de Manacapuru – AM e que reivindicam seus direitos a terra para viver e rememorar seus costumes e tradições, imprimindo no território sua identidade étnica que é manifestada na territorialidade, onde os mitos, os cantos, as danças, a língua, são revividos e transmitidos evitando que a cultura e a identidade Omágua/Kambeba se perca (SILVA, 2012).

Márcia Kambeba atravessou o estado do Amazonas e hoje se localiza na fronteira Castanha-Belém no estado do Pará. Percorreu os caminhos que a levavam a Mairi.

Antes da chegada dos portugueses, em janeiro de 1616, os Tupinambá chamavam de Mairi o local onde hoje está o núcleo urbano de Belém. O antropólogo Manuel Nunes Pereira (1892-1985) registrou, no seu compêndio de narrativas indígenas *Moronguetá*, que os índios do Rio Negro, na primeira metade do século XX, guardaram na memória um nome que vinha desde os tempos coloniais – Mairi. (SILVA, 2012)

Como escritora indígena, Márcia já participou de uma série de eventos nacionais e internacionais e, assim como a grande escritora indígena Eliane Potiguara, é responsável, hoje, por estabelecer este novo espaço na literatura, ou, numa versão menos canônica, nas poéticas indígenas.

O perfil da escritora e ativista Márcia Kambeba na rede social Instagram, revela em suas mais de 400 publicações, para seus mais de 5.000 amigos, suas formações

Figura 68: Perfil de Kambeba no Instagram



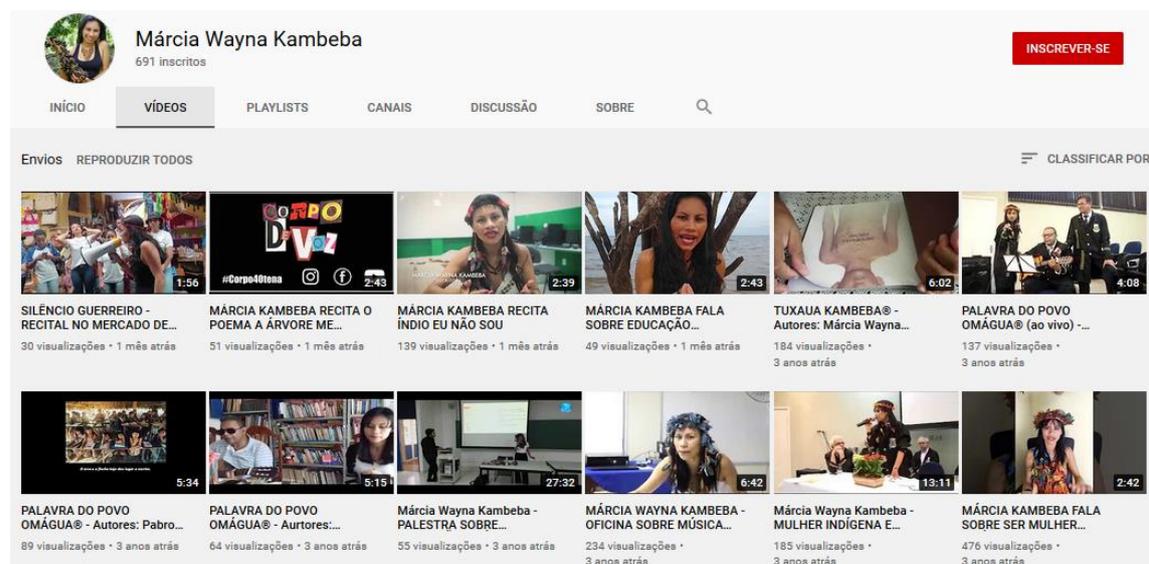
Fonte: <https://www.instagram.com/marciakambeba/>

profissionais, acadêmica, seus talentos artísticos e também sua participação como pré-candidata ao posto de Vereadora na cidade de Belém do Pará, nas eleições do ano de 2020. Na plataforma de compartilhamento de vídeos, YouTube, Márcia apresenta aos quase 700 inscritos nessa rede, diversos vídeos que mostram todos esses talentos.

A partir da leitura dos elementos que compõem a imagem da “foto de capa” do perfil de Márcia Kambeba no Facebook, gostaríamos de realizar nossas análises tendo,

inicialmente, o fundamento teórico da semiologia dos detalhes, proporcionada pelo

Figura 69: Perfil de Kambeba no YouTube



Fonte: <https://www.youtube.com/c/MarciaVieiradaSilva/videos>

Figura 70: Perfil de Kambeba no Facebook



Marcia Wayna Kambeba

Mestra em Geografia, compositora, escritora, fotografa, palestrante, poeta, faz contação de história.

Fonte: <https://www.facebook.com/marcia.vieiradasilva1>

paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989). De acordo com esse aporte teórico, podemos estabelecer a relação entre imagem e a capacidade humana de produzir e representar indícios e sinais. Nessa direção, podemos compreender que a imagem é composta por elementos infinitamente pequenos, que por vezes podem passar despercebidos. Todavia, esses “detalhes”, geralmente, fogem aos olhos que costumam se voltar para elementos que fazem parte da centralidade da imagem. Por outro lado, tais constituintes da imagem, em sua singeleza, podem ser considerados como filigranas dos

discursos que as iconicidades representam. Eles ajudam na elaboração dos sentidos, a partir de minúcias que devem ser consideradas pelo analista como “pistas”.

A imagem (figura 70) nos mostra no seu plano central, o corpo da mulher indígena em uma posição diferenciada em relação ao que costumamos ver em outras produções enunciativas realizadas por não-indígenas sobre mulheres pertencentes à etnias originárias. No enunciado visual produzido por Márcia, a imagem do seu corpo surge no centro, entre duas publicações de livros. São livros de autoria dessa indígena escritora, anteriormente apresentados: “O Lugar Do Saber” (2018) e “Ay Kakyri Tama - Eu moro na Cidade”, (2018). A composição imagética ainda apresenta o corpo de Kambeba a assinar um desses livros. Ao lançarmos mão da definição de intericonicidade proposta por Courtine (2011), acessamos nossos arquivos de memória das imagens e compreendemos essa ação de assinar a contracapa de livros como o ato de autografá-los. Além disso, a composição nos mostra, à esquerda de quem a observa, uma pessoa portando um desses livros e uma fila, onde outros aguardam, empunhando livros, aos autógrafos da escritora. Também integram esse enunciado, uma estátua (ao fundo, no lado esquerdo), um homem com crachá de identificação, um cartaz azul com as inscrições do SESC – Serviço Social do Comércio. Do lado direito dessa imagem, também visualizamos uma corda vermelha sustentada por pilares de metal (utensílio geralmente usado em museus para a proteção de obras de arte). Esses elementos compreendidos na perspectiva dos pequenos detalhes da imagem representam pistas que nos ajudam a compreender a escritora Márcia Kambeba, numa sessão de autógrafos em uma sala disponibilizada pelo SESC.

A enunciação de Márcia Kambeba em suas publicações, nos fala da realidade indígena observada dentro da perspectiva de uma mulher indígena. Essa realidade, compreendida a partir de uma indígena amazônica, nos fala da cosmovisão de seu povo, os Omágua, e também das violências e desapropriações territoriais, físicas e culturais que esses indígenas, entre outros que habitam o Brasil, atravessam historicamente.

Destacamos na figura 71, o poema intitulado “União dos Povos”, de autoria de Kambeba. Nesse trabalho, podemos perceber, desde a primeira estrofe, as reivindicações territoriais pelas quais centenas de indígenas brasileiros lutam. O texto continua na afirmação de que mesmo sem o território, os indígenas mantêm com dignidade suas lutas por cultura, dignidade e respeito. Além disso, Kambeba nos lembra sobre a inclusão dos indígenas na historiografia brasileira. Essa lembrança se deve à questão dos povos originários estarem à margem da historiografia desse continente, sempre compreendidos

por aqueles que narrativizaram a história brasileira como entraves ao progresso do país, ou como os estranhos, selvagens e sem cultura que em nada contribuem para o país.

Outro ponto abordado pelo poema fala da imposição da cultura ocidental aos povos indígenas, modificando seus modos de existência. Na direção de recuperar seus territórios e de preservar suas cosmologias, a escritora mostra a união dos Kambeba, Macuxi, Tembé e Kocama, povos amazônicos na luta pelo direito à vida. Márcia finaliza com a ideia de conexão entre os povos indígenas expressa no desejo de “Formamos uma aldeia de irmãos”. Sobre o pensamento de união e conexão entre indígenas, o poema de Kambeba dialoga intensamente com a tessitura dessa pesquisa. Nessa realização, este espaço de pesquisa apresenta as conexões proporcionadas por meio da *web*, e o poema, em sua rede de palavras, versos e estrofes enreda as nações indígenas por meio do talento de Márcia.

A compreensão sobre a produção literária nas escolas e academias, locais onde essas produções circulam e costumam ser analisadas à luz de teoria literária canônica, geralmente não contempla a literatura produzida por indígenas. Ao refletirmos com Mignolo (2003) sobre o estabelecimento das línguas europeias como as línguas oficiais da ciência, a partir da colonialidade do poder, nos posicionamos criticamente em relação aos espaços em que a literatura indígena produzida a partir de fraturas, tem ocupado nos espaços dos saberes acadêmicos. Neves (2018, p. 153-154) nos ajuda a compreender e a nos questionarmos sobre a produção literária indígena no continente americano.

As literaturas indígenas de diversas regiões do continente percorreram caminhos bem heterogêneos e, sem dúvida, bastante delineados pelas histórias do contato com os europeus ou seus herdeiros. No México, no Canadá e nos Estados Unidos existem escritores indígenas produzindo uma literatura contemporânea em diversos gêneros.

Em meio a problematizações sobre como podemos definir a produção indígenas, King (2018) nos fala sobre os perigos de referências teóricas coloniais, como “pós-colonial”, podem gerar.

Literatura pré-colonial, como usamos o termo na América do Norte, não tem qualquer relação com a literatura colonial. Os dois não fazem parte de um ciclo biológico ou natural nem preveem um ao outro, enquanto o conjunto completo de termos – pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais – cheira a etnocentrismo descarado e método crítico bem-intencionado (King, 2004, p. 184, tradução nossa).

A problematização dos gêneros literários produzidos por autores e autoras indígenas, está um passo para além da racialização dessas produções. O que hoje

Figura 71: União dos Povos

UNIÃO DOS POVOS

**Nós, povos indígenas,
Habitantes do solo sagrado,
Mesmo sem nossa aldeia,
Somos herdeiros de um passado.**

**Buscamos manter a cultura,
Vivendo com dignidade,
Exigimos nosso respeito,
Mesmo vivendo na cidade.**

**Somos parte de uma história,
Temos uma missão a cumprir,
De garantir aos tanu muariry,
Sua memória, seu porvir.**

**Vivendo na rytama do branco,
Minha uka se modificou,
Mas, a nossa luta pelo respeito,
Essa ainda não terminou.**

**Pela defesa do que é nosso,
Todos os povos devem se unir,
Relembrando a bravura,
Dos Kambeba, dos Macuxi,
Dos Tembê e dos Kocama,
Dos valentes Tupi Guarani**

**Assim, os povos da Amazônia,
Em uma grande celebração,
Dançam o orgulho de serem,
Representantes de uma nação,
Com seu canto vem dizer:
Formamos uma aldeia de irmãos.**

Fonte:

<https://almaacreana.blogspot.com/2018/06/poemas-de-marcia-wayna-kambeba.html>

chamamos de literatura indígena e que abrange diversos gêneros, pode futuramente ser compreendido como o romance ou a obra autobiográfica de Márcia Wayna Kambeba, ou ainda uma outra categorização, que não obedeça à teoria canônica e atenda às singularidades indígenas.

Não pretendemos aqui criar uma definição para o trabalho de Márcia Kambeba, nem de outro autor ou autora proveniente das culturas originárias. Desejamos apenas visibilizar essas produções aos olhos da comunidade acadêmica, assim como as outras formas de arte que compreendemos atualmente em uma poética das margens.

Ao realizarmos a análise do enunciado visual produzido na rede social Facebook, visualizamos o corpo da mulher indígena enredado historicamente pelas redes de poderes e saberes, em posição de destaque na produção dos saberes referentes à arte. O objetivo dessa compreensão é trazer à tona o lugar de destaque que deve ocupar a mulher escritora que vem nos falar a partir das várias fraturas realizadas na produção de seu trabalho sobre a beleza de sua cosmologia e de suas lutas.

Dijuna Tikuna, Daiara Tukano e Márcia Kambeba trazem em suas poéticas das margens elementos como o corpo, o lugar de origem desse corpo, o discurso desses povos e a produção de conhecimentos indígenas que nos apresentam panoramas que constituem as poéticas das margens produzidas por essas mulheres indígenas. Estas perspectivas revelam, nas palavras de Bessa-Oliveira (2018, p. 56):

Paisagens biogeográficas como proposta epistemológica outra que leva em conta, por exemplo, o *bios* do sujeito e o *lócus* geográfico de enunciação (crítico, teórico, artístico, dos discursos, das produções do conhecimento e cultural) e, por conseguinte, as diferentes narrativas que estão inscritas nesses corpos (lugares).

A música de Djuena Tikuna e a ocupação dos corpo indígenas em um espaço como o Teatro Amazonas, destinado para a sedimentação das linhas de visibilidade e

enunciabilidade, mas que é fissurado pelos saberes dessa indígena, em conjunto com as narrativas de Daiara Tukano, materializada pelas visualidades construídas pelo jenipapo e a poesia de resistência indígena de Márcia Kambeba, elaboram as poéticas das margens: formas de pensar estéticas a partir de outras compreensões de arte, “para além do conceito construído sob o padrão de arte ocidental que se perpetua até os dias de hoje” (BESSA-OLIVEIRA, 2018, p. 56).

O fazer artístico, ou as “epistemologias fronteiriças” desafiam as imposições de discursos sobre arte e conhecimento e nos apresentam “paisagens descoloniais” realizadas por indígenas. As poéticas das margens nos apontam para a seguinte reflexão: se antes os indígenas eram discursivizados pela arte de origem europeia e não podiam ocupar com seus conhecimentos os espaços de visibilidade e enunciabilidade, hoje os discursos dos indígenas presentes em suas produções artísticas invadem esses espaços criados para dar visibilidade ao dispositivo, como os teatros e as telas e oportunizam outras formas de subjetividades indígenas materializada em uma poética das margens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS EM MOVIMENTOS

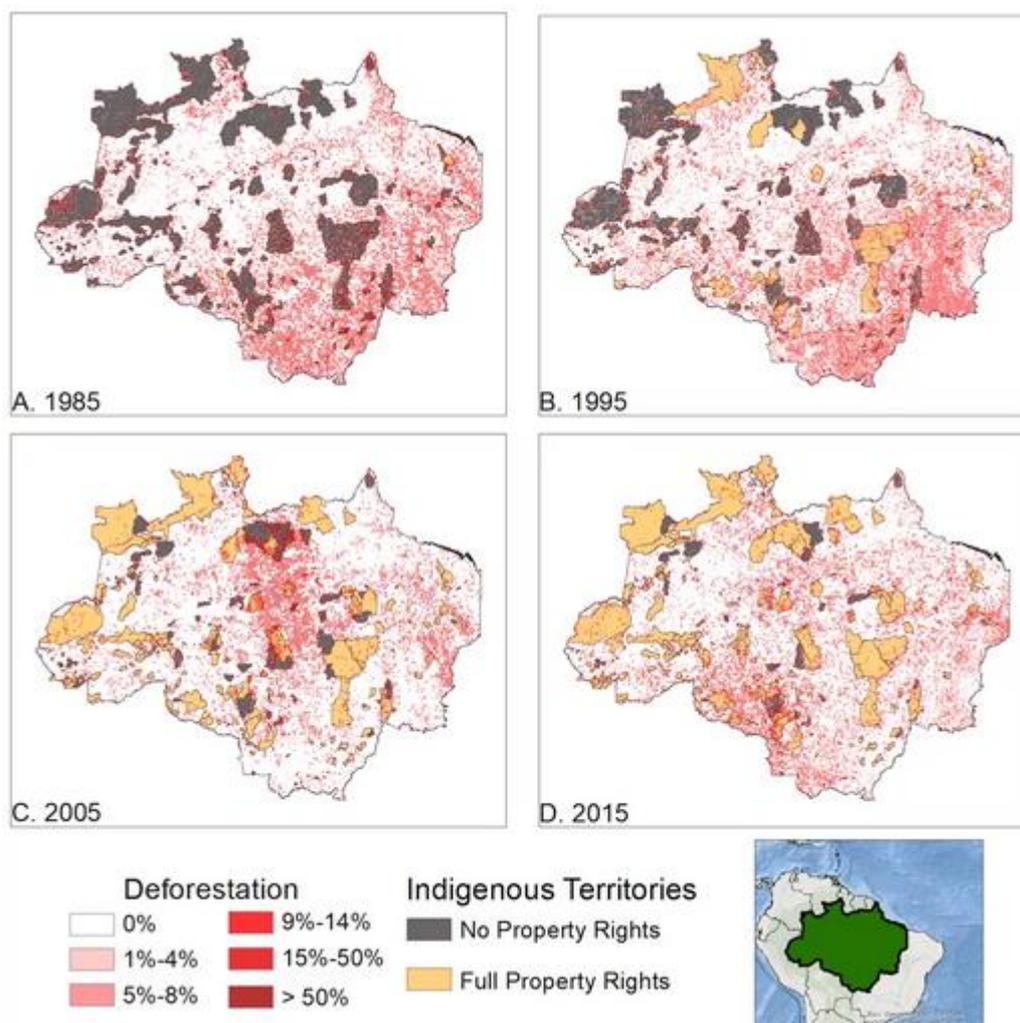
Esta tese sobre os saberes e fazeres de mulheres indígenas ancorada nas perspectivas arqueogenéticas de Michel Foucault, firma oposição às pesquisas da origem, que pretendem por meio de uma reconstrução historiográfica, a narrativização em busca de uma suposta origem enunciada por sujeitos que historicamente, em seus lugares privilegiados socialmente, colocaram os sujeitos e sujeitas indígenas sob a máscara de uma identidade homogeneizadora, considerados como aculturados e desprovidos de conhecimentos. O que se pretende neste trabalho, por outro lado, é a observação das descontinuidades, é descortinar os jogos de dominações, no quais se destacam as estratégias e se estabelecem como os espaços de investigação a convivência entre as relações de poder e as práticas de resistência. Por meio da analítica do poder de Michel Foucault, observamos aqui a “definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo” (FOUCAULT, 2015, p. 92). Por essa razão, as práticas de resistência elaboradas pelas indígenas ativistas desta pesquisa assumem relevância central, pois elas representam os micropoderes às margens da sociedade onde as relações de poder são igualmente produzidas.

O poder do qual elas nos falam circula e nunca está localizado exclusivamente aqui ou ali, apropriado como uma riqueza ou um bem, como nos elucida Foucault (2015). Seu funcionamento se exerce em redes de solidariedade, de conhecimentos, nas poéticas das margens, nas cosmovisões e nas redes dos movimentos e organizações ativistas tecidas por sujeitos e sujeitas indígenas e que podem ser visibilizados na *web*. Esse poder compreendido como uma “situação estratégica complexa em uma sociedade determinada” (FOUCAULT, 2015, p. 103), está presente em todas as relações e por muito tempo esteve nas mãos de enunciadores que produziram genocídios praticados em toda a América Latina contra os povos indígenas. Ele reflete o processo de imposição do pensamento eurocêntrico que eliminou muitas formas distintas de pensamento e condenou ao esquecimento conhecimentos tradicionais dos povos originários. Este poder determinou a expropriação e ocupação dos territórios indígenas, o saque aos seus recursos naturais e, provocou a subordinação dos saberes indígenas, eliminando as possibilidades de validação dos conhecimentos destes povos como pensamentos socialmente legítimos.

Em outras palavras, a historiografia oficial apresentou de maneira violenta e sistemática, a desqualificação das formas de pensamento não-europeias, um epistemicídio que favoreceu uma suposta superioridade epistemológica do pensamento europeu. Por

outro lado, a pesquisa que observa as discontinuidades históricas, consegue por meio da visibilização dos dispositivos, o desvelamento dessas práticas que, mesmo nos dias atuais, depois de superado o processo de colonização, se desenvolvem por meio da colonialidade que ainda pulsa de maneira latente no pensamento latino-americano. Esta forma de construir pesquisa ainda torna possível compreender as maneiras como foram edificadas as estruturas de opressão, observadas por meio do dispositivo colonial, assim como, as formas de sedimentação proporcionadas pelas fissuras nas linhas desse dispositivo, provocadas por sujeitos e sujeitas em posse das ferramentas que auxiliam na escrita de suas próprias narrativas

Figura 72: Imagem Sobre Áreas Amazônicas



Fonte: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/08/12/demarcacao-de-terras-indigenas-reduziu-o-desmatamento-na-amazonia-diz-estudo.ghtml>

Estamos cientes que apesar dos diversos problemas envolvendo os territórios ocupados por esses povos, as terras indígenas são os espaços mais preservados das ações predatórias dos diversos agentes que continuam a explorar o Brasil tendo em vista o enriquecimento financeiro. Nessa direção, recentemente, o portal de notícia da forte empresa de comunicações Globo, o G1, publicou que a demarcação de terras indígenas reduziu o desmatamento na Amazônia. Além disso, o estudo que serviu de base para esse texto jornalístico apontou que entre 1982 e 2016, houve menos desmate dentro das áreas demarcadas que fora delas.

A pesquisa, ancorada em imagens geradas via-satélite dos territórios da Amazônia comprovou que os direitos de propriedade têm implicações para a capacidade dos povos indígenas de frear o desmatamento em seus territórios. Percebemos que a luta pela demarcação das terras indígenas realizada pelos próprios povos originários está comprovada cientificamente como uma ética ou estética de si que reflete o cuidado de si e do outro como nos aponta Michel Foucault.

A leitura dos dados do gráfico apresentado pela figura 72, mostra em vermelho, as áreas desmatadas no período que compreende os anos de 1985, 1995, 2005 e 2015. Quanto mais escuro, maior o percentual de floresta derrubada. Em amarelo, a imagem do estudo apresenta a perspectiva das reservas indígenas com "plenos direitos".

Por outro lado, o Brasil atravessa uma onda liderada pelos discursos conservadores que desprezam os direitos dos povos indígenas aos territórios que são seus por direito historicamente comprovados. Além disso, esses discursos que representam muitas vezes interesses grupos interessados na apropriação desses territórios para a geração de riqueza para uma minoria da população às custas da destruição do ecossistema, conduzem a população a negar até mesmo a comprovação material dos estudos científicos.

Os enunciados compreendidos na figura 73, foram extraídos dos comentários ao estudo publicado pelo referido portal de notícias da internet. Eles representam aqueles que hoje conhecemos pela definição de “negacionistas”. É possível depreendermos no enunciado realizado pelo primeiro interlocutor, localizado na parte superior da imagem, uma defesa da produção e consumo de bens materiais em larga escala em detrimento da biodiversidade do território. Na mesma direção, expressando e desprezando desconhecimento da relação entre preservação da floresta e terras indígenas, o segundo interlocutor faz um questionamento que igualmente denota seu alinhamento com os

Figura 73: Discursos Negacionistas

Vagner

há 49 minutos

A Europa so se tornou rica quando desmatou as florestas, os EUA e Canadá tbm, por que a gente não faz a mesma coisa? o mundo todo gosta de calor, nós não gostamos de frio, fora que poderíamos ostentar diamantes, ouro, peles de animais, e apenas curtir as prais e wisky...vamos pensar bem, depois não adianta reclamar do governo.

 Curtir 2  Responder  Denunciar

Toussaint

há 53 minutos

pra quê dar tanta terra para os índios,se eles não tem nem 1 milhão de habitantes ?

 Curtir 1  Responder  Denunciar

Fonte: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/08/12/demarcacao-de-terras-indigenas-reduziu-o-desmatamento-na-amazonia-diz-estudo.ghtml>

discursos que almejam o extermínio da biodiversidade e das cosmologias de povos indígenas.

Os enunciados reproduzidos na figura 73, ao contrário das narrativas de mulheres indígenas empreendidas nessa pesquisa, fazem parte do corpo de narrativas predatórias e preconceituosas, que ao contrário das narrativas de mulheres indígenas ativistas organizadas nessa tese, não se constituem em escritas que refletem “o cuidado de si e do outro”. Pelo contrário, elas defendem o império absoluto de uma minoria que amplia suas riquezas às custas do desprezo pela diversidade e do extermínio das riquezas naturais das

áreas verdes que resistem graças aos esforços de diversas vozes, entre elas, a dos povos indígenas.

As vozes das indígenas ativistas que tornamos visíveis nesse espaço de pesquisa envolvem-se em diversos movimentos e lutas. Entretanto, na compreensão das vozes de mulheres indígenas, devemos ter o pensamento norteador alicerçado pelo discurso da diversidade. Apesar da grande diversidade que envolve a definição “mulheres”, há aproximações e distanciamentos com grupos formados por outras mulheres. No sentido das pautas comuns, temas como a violência sexista, o aborto e a Marcha das Mulheres, agregam mulheres indígenas e outros grupos de mulheres no desenvolvimento diálogos e reivindicações.

Por outro lado, a heterogeneidade deve prevalecer, pois quando falamos em movimento de mulheres, pensamos nas formas de feminismos. A reflexão sobre a questão do feminismo relacionado às mulheres indígenas deve considerar o fato de muitas delas não conhecerem o feminismo ou não assumirem a condição de feminista. Apesar disso, esse fato não as retira da luta pela defesa dos seus direitos e de seus territórios, alvo principal de suas lutas, pois sem território não há vida como elas afirmam. A luta de mulheres indígenas aponta para diferentes caminhos que refletem necessidades e realidades heterogêneas quando se pensa “mulheres indígenas”. Nessa direção, o uso de um conceito de origem ocidental, como o “feminismo”, para defini-las, pode ser compreendido como uma forma continuada do processo de colonização, como visibilizamos a partir das próprias indígenas que fazem parte dessa pesquisa.

As batalhas das indígenas por representatividade como forma de constituição de lugares de acolhimento das vozes dessas mulheres, compreendem a academia como um espaço onde a partir da produção do conhecimento, elas possam agir na defesa de seus direitos. Todavia, apesar a escassa produção acadêmica voltada para pesquisas sobre a realidade de mulheres indígenas representa um lugar que se encontra em crescimento. O início da compreensão da universidade como espaço de empoderamento para essas mulheres, deve-se ao desenvolvimento de políticas de inclusão social, que possibilitaram a muitas dessas indígenas a incursão nestes espaços de produção de conhecimento. Conscientes da importância dessa inclusão, mulheres indígenas ativistas em seus movimentos, lutam por esses lugares por meio da defesa da continuidade dessas políticas públicas.

Nosso objetivo geral em observar as práticas de resistências de mulheres indígenas divulgado através da circulação de imagens e projetos étnico-políticos para um grande

público por meio da *web* nos mostrou as subjetividades de mulheres indígenas construindo a história descontínua, a história que não seguiu a linha dos acontecimentos escritos por outros enunciadores. Hoje, elas protagonizam nos espaços heterotópicos da *web* as escritas de si como práticas de liberdade e pluralizam lugares de enunciação onde a atividade ativista assume diversidades encontradas na poesia e no giz, no genipapo de Célia Xakriabá; nas formas autênticas de definir-se como mulher e indígena de Pietra Dolamita e Valdelice Veron; nas representações e articulações políticas de Sonia Guajajara e Joênia Wapichana; nas poéticas visuais de Daiara Tukano e Márcia Kambeba; na musicalidade de Djuena Tikuna e nas narrativas fluviais de Marcia Mura.

O percurso desta tese conduziu-me não a uma pesquisa de campo, mas a uma pesquisa de campos, ou nas trilhas de Michel Foucault e Rosário Gregolin, uma pesquisa mergulhada em espaços da hiper-heterotopia. Nesses espaços aprendi que as teorias não definem as sujeitas, como imaginei ao iniciar minha navegação nesses espaços. Pelo contrário, mulheres indígenas se definem. Elas não seguem padrões teóricos colonizadores, elas descolonizam as teorias e protagonizam a inscrição da história do presente de seus corpos.

O trabalho arqueogenalógico decolonial que realizamos nesta tese de doutorado é coletivo, pois é um fruto amadurecido pelas pesquisas contínuas do grupo de pesquisas GEDAI, conduzido por Ivânia Neves. Nessa direção, o trabalho em grupo oportuniza a sensibilidade para materializarmos os saberes e poderes em movimento constante no interior das colonialidades do poder que movimentam o dispositivo colonial. Por outro lado, nosso esforço em descolonizar, nos mostra as fissuras das linhas desse dispositivo provocadas por subjetividades insurgentes. Elas promovem o amansamento do dispositivo e se inserem na intrincada rede de saberes e poderes.

A atitude de pesquisar sob uma metodologia arqueogenalógica mulheres indígenas nos espaços da *web* desvela memórias, discursos, violências, histórias, organizações políticas, novos espaços, lutas e subjetividades envolvidos nas tramas do saberes e poderes. Mas, por outro lado constitui-se em um gesto que cria alicerces que atuam na descolonização dos pensamentos.

A compreensão da articulação do dispositivo em linhas de visibilidade, enunciabilidade, força e subjetivação nos oferecem respostas às perguntas sobre o que fizeram de nós. Todavia, o giz, o jenipapo, a música o engajamento em movimentos nas lutas por aquele e aquelas que hoje são inscritos na história como subalternizados se constituem em elementos e gestos que podem nos responder quem somos nós hoje.

Gostaria de concluir esta pesquisa de doutoramento não com o título de “considerações finais”, utilizado da maioria dos trabalhos acadêmicos, e sim de uma maneira que compreendesse a dimensão contínua das subjetividades estudadas nessa pesquisa. Pois, acredito que o trabalho de mulheres indígenas ativistas não se encerra nas dimensões analisadas neste espaço. Esta atividade deverá seguir um caminho bem mais distante do que o que os espaços de visualidades discursivas conquistados na *web* de que me ocupei de analisar.

A relevância em considerarmos, não de maneira conclusiva ou final essa tese se deve a sensibilidade de que trabalhamos com sujeitas e sujeitos que se transmutam em diversos espaços: urbanos, das aldeias, das universidades, das cosmologias, dos corpos ativistas e dos múltiplos espaços da *web*. Nessa direção torna-se igualmente necessário que nos inquietemos em nossos gestos de leitura em busca de uma compreensão das subjetividades a partir dos múltiplos lugares que elas ocupam.

A atuação ativista de mulheres indígenas, não pode ser considerada como uma ação isolada. É urgente adentrarmos nessa arquitetura discursiva para compreendermos o dispositivo colonial e sua poderosa estrutura que atravessa impiedosamente a história de um Brasil colonizado, o nascimento dos saberes racializados e subalternizados pelo advento de uma modernidade empreendida de fora para dentro, a luta dos povos indígenas, para podermos responder a inquietante pergunta de Michel Foucault: Quem somos nós hoje?

As narrativas de si em espaços heterotópicos ou hiper-heterotópicos que visibilizamos nesta pesquisa, reúnem histórias que pluralizam as verdades sobre os povos indígenas. Construídas sob a égide de uma modernidade/colonialidade elas contam sobre a diferença colonial atravessando corpo e expropriando territórios. Mas, seu movimento é decolonial por excelência. Essas narrativas tornam visíveis e elaboram uma história do presente. Mostram a colonialidade e descolonizam. Nos fazem ver que não nascemos sujeitos ou sujeitas e sim nos tornamos. Esse tornar-se, como visibilizamos nesse espaço, também podem estar inscritas a partir de múltiplas narrativas que refletem o cuidado de si em práticas de liberdade.

REFERÊNCIAS

- ÁVILA, Thiago. **Biopirataria e os Wapichana**: etnografia sobre abioprospecção e o acesso aos recursos genéticos na Amazônia brasileira. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 225-260, jul. 2006. Semestral. Disponível em: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/AvilaT_Biopirataria_e_os_Wapichana.pdf. Acesso em: 12 fev. 2020.
- BAINES, Stephen Grant. **Identidades indígenas e ativismo político no Brasil**: depois da Constituição de 1988. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/23383>. Acesso em 06/2017.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 11, p. 89-117, Ago. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>> Acesso em: 29 fev. 2020.
- BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. Lisboa: Bertrand, 1975.
- BENITES, Tônico. **A Educação dos Jovens Guarani e Kaiowá e Sua Utilização das Redes Sociais na Luta por Direitos**. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/desi/v2/n2a02.pdf>> Acesso em: 01 Mar. 2020.
- BESSA FREIRE, José de Ribamar. Tese de Doutorado. **Da Língua Geral ao Português**: para uma história dos usos sociais das Línguas na Amazônia, 2003.
- BESSA FREIRE. José de Ribamar. **Rio Babel** - a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.
- BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Epistemologias fronteiriças em arte e cultura periféricas** – “paisagens” descoloniais através da arte. Temporal - prática e pensamento contemporâneo. Brasília, vol. 2, nº 4, 2018. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/temp/article/view/27099/25228> > Acesso em: 14. Abr. 2020.
- BRAGA, A. **À imagem da fênix**: caos e criação em análise do discurso. In:
- BUTLER, J. **Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex**. Yale French Studies, 1986.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARVALHO JURUNA, Samantha. R. Dissertação de mestrado. **Sabedoria Ancestral em Movimento**: perspectiva para a Sustentabilidade. Brasília-DF, 2013.
- CASTELLS, M. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet (teaser). São Paulo: Zahar, 2019.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. **Documento final do XV acampamento terra livre**. Disponível em: <<https://trabalhoindigenista.org.br/documento-final-do-xv-acampamento-terra-livre/>>. Acesso em: 09 Out. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Movimento e organizações indígenas no Brasil**. 2008. Disponível em: <https://cimi.org.br/2008/07/27614/>. Acesso em: 20 jun. 2020.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada/, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018. 218 p.

COURTINE, J-J. **Intericonicidade**: entrevista com Jean-Jacques Courtine. [out. 2005]. Entrevistador: Nilton Milanez. Local: Sorbonne Nouvelle, Paris, 2005. Registro audiovisual. Disponível em: <http://vimeo.com/4986725>. Acessado em: 06/09/2012.

COURTINE. **Discurso e imagens**: para uma arqueologia do imaginário. In: PIOVEZANI, C; CURCINO, L; SARGENTINI, V. **Discurso, semiologia e história**. São Carlos: Claraluz, 2011.

COUTO, Mia. *E se Obama Fosse Africano?* São Paulo. Companhia das Letras. 2011

DAIARA TUKANO. **Daiara Tukano, militante indígena: “Índios não são coisa do passado”**. 2018. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/575069-daiara-tukano-militante-indigena-indios-nao-sao-coisa-do-passado>. Acesso em: 22 jun. 2020.

DAVIS. A. **Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico]. Tradução Heci Regina Candiani. 1ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. “O que é um dispositivo?” **O mistério de Ariana**. Lisboa: Vega/Passagens, 1996.

DOLAMITA, P. **KUAWÁ KAPUKAY APURINÃ**. (Entrevista). Revista Diversidade e Educação, v.7, n. especial, p.11-20. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2015.

FOUCAULT, Michel. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: **Ditos & Escritos V** - Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Outros Espaços**. In: MOTTA, Manoel Barros da. *Foucault. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Coleção Ditos & Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Nascimento da prisão. Petrópolis. Editora Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

FOUCAULT, Michel. **Linguagem e Literatura**. In: MACHADO, Roberto. Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo. Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**: por que estudar o poder: a questão do sujeito. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

GREGOLIN, M. Rosário. O dispositivo escolar republicano na paisagem das cidades brasileiras: enunciados, visibilidades, subjetividades. Revista Moara – Edição 43 – jan - jun 2015, Estudos Linguísticos. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/issue/view/131>> Acesso em: 20 dez. 2019.

GAMA KHALIL, Lucas. **Michel Foucault e os estudos linguísticos**: reflexões sobre as noções de língua e estrutura na análise arqueológica. Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Anáfora e correferência: temas, teorias e métodos nº 04. Disponível em: < <http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/view/24/18> > Acesso em: 10 Jan. 2020.

GINZBURG, C. **Sinais**: raízes de um paradigma indiciário. In: _____ **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GREGOLIN, M.R. **Discursos e imagens do corpo**: heterotopias da (in)visibilidade na WEB. In: FLORES, G.G.; NECKEL, N.R.F.; GALLO, S.M.L. (org). *Análise de discurso em rede: cultura e mídia*. Campinas: Pontes, 2015, p. 191-213.

GREGOLIN, M, R; KOGAWA, J, M. **Análise do discurso e semiologia**: problematizações contemporâneas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

HARAWAY, D. **Antropologia ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HASHIGUTI, Simone. **Corpo de Memória**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2008.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Tukano**: aspectos cosmológicos. Aspectos cosmológicos. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano#Aspectos_cosmol.C3.B3gicos. Acesso em: 22 jun. 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas do Brasil**: Mura. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mura>. Acesso em: 12 set. 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas do Brasil**: Guajajara. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>. Acesso em: 05 mai. 2019.

JENKINS, H. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2008.

JOÊNIA WAPICHANA. Jornal Carta Forense (ed.). **Direito Indígena**. 2008. Entrevista. Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/entrevistas/direito-indigena/2652>. Acesso em: 12 mar. 2020

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

LISBÔA, Flávia. Tese de doutorado. **Língua como linha de força do dispositivo colonial: os gavião entre a aldeia e a universidade**. Belém – Pa. [s.n.], 2019

LUGONES, M. **Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial**. In: Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Del Signo, 2008.

MACIEL, M. N. **Tecendo Tradições Indígenas**. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo, Departamento de História – Programa de Pós-graduação em História Social. São Paulo, SP: [s.n.], 2016.

MÁRCIA KAMBEBA. **A poeta indígena que luta pelos direitos da mulher nas aldeias**: "Nós somos povo, temos voz e lutamos por resistência", afirma a escritora Márcia Wayna Kambeba, de 38 anos. Entrevistada por Heloísa Aun. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/poeta-indigena-que-luta-pelos-direitos-da-mulher-nas-aldeias/>. Acesso em: 05 mar. 2020.

MAZZOLA, R; GREGOLIN, M, R. **Análise do discurso, semiologia, ciberespaço**. In: GREGOLIN, M. R.; KOGAWA, J. M. (ORGs). **Análise do discurso e semiologia: problematizações contemporâneas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Revista brasileira de ciências sociais - vol. 32 nº 94. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Aílton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e Diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, p. 2161-2181, 10 jul. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rdp/v10n3/2179-8966-rdp-10-03-2161.pdf>. Acesso em: 12 set. 2019.

MILANEZ, Nilton. **Discurso e Imagem em Movimento: o corpo horrorífico do vampiro no trailer**. São Carlos: Claraluz. 2011.

MILANEZ, Nilton. **Corpo cheiroso, corpo gostoso**. Unidades corporais do sujeito no discurso. In: Acta Scientiarum. Language and Culture. Vol. 31. Nº 2. Maringá, 2009. disponível em: <

<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/6684/6684> >. Acesso em: 20 jun. 2020.

NEVES CORRÊA, Maurício. (Tese de doutorado). **Heterotopias no país do milagre: os corpos indígenas e as histórias filmadas**. UNESP – Araraquara. 2018.

NEVES, Ivânia (2004). **Interseções de saberes nos céus Suruí**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém.

NEVES, I. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP: [s.n.], 2009.

NEVES, Ivânia. **EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena**. Revista Moara –Edição 43 –jan -jun 2015. Estudos Linguísticos. Disponível em: periodicos.ufpa.br. Acesso em: 13. Jun. 2017.

NEVES, Ivânia (2018). **As histórias de Murué Suruí e Kudã'í Tembé: traduções e temporalidades**. Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n. 53, p. 149-175, jan./abr.

NEVES, Ivânia; CARDOSO, Ana (2015). **Patrimônio cultural Tembé-Tenetehara**. Belém: Iphan.

NEVES, Ivânia; MAGALHÃES, Lázaro (1999). **O céu dos índios Tembé**. Belém: Imprensa Oficial do Estado.

OLIVEIRA, J. P. Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: 1998.

OLIVEIRA, M. **A necropolítica e as sombras na teoria feminista**. Exæquo, n.º 29, 2014.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. **Feminismo Indígena**. In: BUARQUE DE OLANDA, Heloísa. **Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia da Letras, 2018.

OYEWUMI, Oyeronke. **Conceituando o Gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. CODESRIA Gender Series. Dakar, CODESRIA, 2004. Disponível em: < <https://ayalaboratorio.com/2019/06/15/oyeronke-oyewumi-a-invencao-das-mulheres/> > Acesso: 20. Jun. 2020.

PERROT, Michelle. **Ecoss de uma história silenciosa das mulheres: as mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005.

PAREDES, J. **Hilando Fino**. Desde el Feminismo Comunitario. La Paz: Diseño Editorial, 2010

PAREDES, Julieta. **O feminismo comunitário é uma provocação, queremos revolucionar tudo**. Diário de Liberdade. Disponível em: < <https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocaao-queremos-revolucionar-tudo.html> > Acesso em: 19 Jul. 2018.

PORTO-GONÇALVES. **Abya Yala**. Disponível em: < <http://www.iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala> > Acesso em: 10 Ago. 2018.

POTIGUARA, E. **Participação dos povos indígenas na conferência em Durban**. Revista Estudos Feministas, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100016 . > Acesso em: 17 set. 2018.

PRATT, M. L. **Os Olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru. EDUSC, 1999.

RAYNER, T. **Foucault and social media**: life in a virtual panopticon. In: [PHILOSOPHY FOR CHANGE](#), 2012 <<http://philosophyforchange.wordpress.com/2012/07/26/foucault-and-social-media-the-call-of-the-crowd/>> Acesso em: 20/06/2020.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, 2010. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf#page=10&zoom=90,-161,9>> Acesso em: 29 fev. 2020.

SARGENTINI, V. **A análise do discurso e a natureza semiológica do objeto de análise**. In: GREGOLIN, M. R.; KOGAWA, J. M. (ORGs). **Análise do discurso e semiologia**: problematizações contemporâneas. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. Organização Charles Bally e Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger. São Paulo: Cultrix, 2006.

SONIA GUAJAJARA. Fundação Lauro Campos e Marielle Franco. **O capitalismo não foi criado para se preocupar com as pessoas**. Entrevista concedida à Gilberto Maringoni e Valério Arcary. Disponível em: <https://www.laurocampos.org.br/2018/08/29/o-capitalismo-nao-foi-criado-para-se-preocupar-com-as-pessoas-sonia-guajajara/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SHIVA, Vandana. **Vandana Shiva aposta no Ecofeminismo**. Outras Palavras. Disponível em: < <https://outraspalavras.net/sem-categoria/vandana-shiva-aposta-no-ecofeminismo/> >. Acesso em: 18 Ago. 2018.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para análise histórica. New York, Columbia University Press. 1989.

SILVA, Márcia Vieira da. **Reterritorialização e identidade do povo Amágua- Kambeba na aldeia Tururucari- Uka** (Dissertação de mestrado). UFAM – Manaus 2012

SIMONIAN, L. **Mulheres indígenas vítimas de violência**. Belém: Papers do NAEA. 1994

SONIA GUAJAJARA. **Índigena, Sonia Guajajara Quer a Co-Presidência**. 2018. Entrevista concedida à Natália Cortêz. Disponível em: Índigena, Sônia Guajajara quer a copresidência: "Vice é mera composição"... - Veja mais em <https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/entretenimento/2018/04/18/indigena-sonia-gujajara-quer-a-copresidencia-vice-e-mera-composicao.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 20 jun. 2018.

SONIA GUAJAJARA. Na primeira Marcha das Mulheres Indígenas, território, corpo e identidade estão no centro do discurso. Gênero e Número. Disponível em: < <http://www.generonumero.media/marcha-mulheres-indigenas/> >. Acesso em 20 Nov. 2019.

SURUÍ, Murué (2011). **História dos índios Aikewára**. Belém: Editora da Unama.

TERENA, Linda. **Feminismo indígena existe?** Conheça as lutas da Mulher Indígena. Disponível em: < <https://cebi.org.br/noticias/feminismo-indigena/> > Acesso em: 10 Ago. 2018.

TUKANO, Daiara. **Daiara Tukano – Culturas indígenas**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9e9J-VfracU>. Acesso em: 22 jun. 2020.

URRUTH, Maria de Fátima Nascimento. KUAWÁ KAPUKAY APURINÃ - PIETRA DOLAMITA. **Revista Diversidade e Educação**, Rio Grande do Sul, v. 7, p. 11-20, out. 2019. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/divedu/article/view/9525/6175>. Acesso em: 22 fev. 2020.

URRUTH, Maria de Fátima Nascimento. **“Terra, vida, justiça e demarcação”**: Mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil. Pelotas, 2018

VALDELICE VERON. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. **Depoimento**. 2011. Entrevista concedida a Márcia Junges e Stefanie Telles. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3806-valdelice-veron>>. Acesso em: 19 fev. 2020.

VERON, Valdelice. Dissertação de Mestrado. *Tekombo'e kunhakoty*: modo de viver da mulher Kaiowá. UNB. Brasília, DF: [s.n.], 2018.

XAKRIABÁ, Célia. Dissertação de mestrado. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Célia Xakriabá. – UNB. Brasília, DF: [s.n.], 2018.

WALSH, Catherine. **Lo pedagógico y lo decolonial**. Entrejendo caminos. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir, y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013

WALTER MIGNOLO. **Conversa com Walter Mignolo**: A estética/estesia decolonial tornou-se um conector transversal entre os continentes”. C & América Latina. 2018. Disponível em: < <http://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/argentine-semiotician-walter-mignolo/> >

WILKENS, Henrique João. **Muhuraida ou o triunfo da Fé**. Organização e Compilação: Weberson Fernandes Grizoste. Manaus/Parintins, 2017.