

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA – UDESC**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO – FAED**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH**

**ANDREZA DE OLIVEIRA ANDRADE**

**INDÍGENAS MULHERES: POLÍTICA, LUTAS E SABERES EM TERRAS**  
**NORDESTINAS**

Florianópolis  
2023

**ANDREZA DE OLIVEIRA ANDRADE**

**INDÍGENAS MULHERES: POLÍTICA, LUTAS E SABERES EM TERRAS  
NORDESTINAS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) do Centro de Ciências Humanas e da Educação – FAED, da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC.

Orientadora: Dra. Claudia Mortari

Florianópolis  
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo programa de geração automática da  
Biblioteca Universitária Udesc,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

ANDRADE, Andreza de Oliveira Andrade  
Indígenas Mulheres : política, lutas e saberes em terras  
nordestinas / Andreza de Oliveira Andrade ANDRADE. —  
2023.  
306 p.

Orientadora: Cláudia Mortari  
Tese (doutorado) —Universidade do Estado de Santa  
Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação,  
Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis,  
2023.

1. história indígena. 2. indígenas mulheres. 3. Nordeste. 4.  
decolonialidade. 5. história do tempo presente. I. Mortari,  
Cláudia. II. Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro  
de Ciências Humanas e da Educação, Programa de  
Pós-Graduação em História. III. Título.

ANDREZA DE OLIVEIRA ANDRADE

**INDÍGENAS MULHERES: POLÍTICA, LUTAS E SABERES EM TERRAS  
NORDESTINAS**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) do Centro de Ciências Humanas e da Educação – FAED, da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC.

Orientadora: Dra. Claudia Mortari

**BANCA EXAMINADORA:**

Profa. Dra. Claudia Mortari

Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC

Profa. Dra. Luisa Tombine Wittmann

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC

Profa. Dra. Caroline Jaques Cubas

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC

Profa. Dra. Juciene Ricarte

Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Profa. Dra. Mirla Cisne

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN

Florianópolis, 16 de Novembro de 2023

A todas as mulheres-semente que,  
com sua resistência e seu sangue,  
fertilizam de vida o solo onde  
seguimos e seguiremos cultivando  
um outro mundo possível, no qual  
Clara pode crescer e sorrir.

## AGRADECIMENTOS

“Eu sou porque nós somos”. O princípio da filosofia ubuntu explicita, de forma simples e assertiva, o fato de estarmos todas conectadas a um mesmo tecido de existência, ao mesmo tempo em que nos alerta de que não se chega a qualquer lugar sem que se precise compartilhar estradas, por caminhos que nos forjam no caminhar quando, pari passu, damos as mãos, recebemos e somos abrigados.

Foram muitos os passos dados até aqui na companhia, no alento e no afeto de tantas pessoas que foram me forjando como sujeita, como educadora, como historiadora, como mulher e como tantas outras que habitam meu corpo-território, que chegar a este ponto do trabalho: o ponto final que abre caminhos, misturando as temporalidades que me atravessam, produz em mim uma catarse de sentidos e sentires cuja visceralidade é inapreensível ao verbo, à língua, ao código... Muitos destes passos foram dados em caminhos novos e desconhecidos, imprimindo desde o primeiro momento o tom desafiador de todo o processo: novo tema, novas questões, novos espaços, novos afetos. E o novo, sabemos, é sempre um devir fértil de incertezas, inseguranças e desafios. E os caminhos que trilhei neste processo de doutoramento estavam repletos de novidades, boas e más, incertezas e desconhecimentos: havia uma pandemia no caminho, no caminho havia uma pandemia...

Motivo pelo qual minha gratidão principal aqui é pela vida, por ter sobrevivido. Por você que me lê ter sobrevivido, diferente do que aconteceu às mais de 700 mil pessoas mortas pela COVID-19, diferente também do destino das vidas indígenas que tombaram pela doença e pela violência colonial/capitalista, só durante os quatro anos em que estive realizando esta pesquisa. Dentre essas pessoas há quem eu sei que gostaria de ver este momento e ler este trabalho, como meu companheiro de Departamento, Elioenai, ou meu ex-sogro Júnior, que não tiveram a chance de serem vacinados e tombaram pela COVID-19. Diante da finitude da existência nossa gratidão pelo caminhar!

Porque não se chega ao longe sem dar as mãos, sem se apoiar e sem que em algum momento alguém aposte em nós, quero celebrar e agradecer às pessoas que me deram a mão, caminharam comigo e apostaram em mim.

Por falar em aposta, agradeço imensamente à minha orientadora, Claudia Mortari que olhou para o que era apenas um projeto, com as arestas e fragilidades próprias dos sonhos, e resolveu apostar nele, acreditando desde o momento da seleção, que daquele sonho poderiam nascer reflexões importantes. E assim, me incentivou a buscar novas possibilidades através de suas aulas e, no nosso caminhar, me desafiou a desenvolver minha pesquisa de maneira autônoma, sempre demonstrando confiança no meu trabalho.

Não há palavras que possam expressar minha gratidão às minhas companheiras de pesquisa Cacique Pequena, Cacika Irê e Tayse Campos Potiguara e às comunidades Jenipapo-kanindé – CE e Mendonça do Amarelão – RN. Obrigada pela acolhida, pela paciência, pela disponibilidade de permitirem que eu aprendesse com vocês. Sou grata pela forma como nossa partilha e seus exemplos de vida me afetaram e me motivam a seguir semeando resistências. Eu sigo resistindo porque sua resistência me inspira e motiva a seguir meu caminho de aprendiz.

Em um período tão desafiador a vida me deu de presente, uma vez mais, o amor de uma filha, através do amor compartilhado com sua mãe, por isso sou imensamente grata por todo amor e cuidado que Chiara me dedicou quando aportei pelas terras do Desterro, quando me senti ilha, ela foi meu porto seguro e, além de todo abrigo, me apresentou ao maior dos amores: Clara, que hoje é parte tão visceral de quem eu sou, cujo amor me toma de modo que já não me sei sem ela. Chiara e Clara, grata por existirem, por serem amor.

Gratidão à nossa Confederação do Equador, na qual suleamos nossos corpos e nossa existência ao nos abrigarmos e nos tornarmos casa mutuamente, performando no nosso cotidiano o abrigo onde refugiávamos nossas faltas, nossos medos, seguindo irmanadas: Graça, Magno e Jeferson obrigada pelo riso fácil, pela mesa farta de afeto e companheirismo. A vocês meu afeto e admiração.

À minha amiga Luciana Mendes, a mais nordestina das paulistas, quero agradecer por nosso encontro, por nossas trocas, por me acolher em sua casa e em seu coração, por cartografar os espaços e relações floripanas, por tudo que

compartilhamos: nossa partilha foi muito importante e espero que nossa parceria seja para vida.

Por falar em amizade, há tantas personagens que seguiram comigo até aqui, que me forjam, me afetam e afinam na vida, que elencá-las pode representar um risco de dar a imaginar uma hierarquia de importância que inexistente. Mas não posso deixar de agradecer ao grupo de amigos mais íntimos que tenho, pessoas que me amam, me aguentam e me incentivam há quase duas décadas: Kelly, Fernando e Mônica. Keka você é minha pessoa no mundo, a mais cúmplice das amigas, mais entusiasta das admiradoras e uma aguerrida incentivadora desde nossos primeiros momentos. Obrigada. Sem seu apoio, seu abrigo e seu amor não teria seguido até aqui. Nando, obrigada pela partilha das lágrimas e do riso frouxo, obrigada por sermos abrigo. Mônica, sem seu apoio, incentivo e puxões de orelha eu nem teria ido. Obrigada por ser firme, por ser afetuosa, por ser engraçada e louca comigo. É bom saber que não sou estranha sozinha. À querida Itamara, agradeço pela escuta, pelas trocas e pela leitura atenta do meu texto. Sempre aprendo muito contigo. Gratidão! Ao meu amigo, irmão e companheiro de jornada, Rosenilson, agradeço pelo apoio desde sempre, pelos incentivos, pela escuta qualificada, sincera e pela cumplicidade epistemológica e afetiva de sempre.

Meu caminho é feito de muitos entrelaçamentos e um dos mais importantes é com meus colegas, amigos e amigas de trabalho no Departamento de História da UERN a quem agradeço o fato de se dedicarem a tocar o barco, pegando meu remo enquanto precisei explorar outros mares. Em especial agradeço a Rosenilson Santos, Jovelina Santos, Francijési Firmino, Marcelo Magalhães e Fábio André, pela alegria de poder ao seu lado semear minha vida através do meu trabalho, na certeza de que partilhamos sonhos de um mundo melhor e que podemos lutar juntas por justiça e equidade através da educação. Vocês são abrigo e acolhida.

A UERN é para mim o território onde semeio momentos preciosos da minha vida e da minha luta e onde encontrei o amor. Lá tenho a imensa alegria de fazer isso ao lado de amigas muito especiais a quem preciso agradecer por todas as contribuições ao trabalho e à pesquisa, que chegaram por meio de leituras atentas, conversas leves, promessas de encontros regado a vinho e às nossas divergências epistemológicas, as quais jamais representaram desenlace de



nossos anseios coletivos para nossa UERN e para o mundo sonhado e perseguido: descolonial, anticolonialista, despatriarcal, anti-LGBTQIA+fóbico, antissexista, mais diverso, mais equitativo e justo, enfim. Aryana Costa, Mirla Cisne, Luana Paula Moreira, Rivânia Moura, Maria José de Souza Vidal, Ana Dantas, Sara Raphaela Amorim e Flávia Spinelli Braga obrigada pela amizade e pelo aliançamento de nossos sonhos e lutas, vocês me lembram que nossa luta é ancestral. Gratidão!

E, claro, agradeço ao maior dos meus amores uernianos, àquela com quem escolhi partilhar os dias quando ela disse sim ao meu amor: as pessoas a conhecem como Emanuela, mas ela não gosta que a chame assim. Então quero agradecer à Manu pelo companheirismo, pelo alento, apoio e cuidado com os quais temos partilhado a vida. Obrigada pela paciência e por não desistir de seguir ao meu lado, mesmo quando o caminhar é tão cheio de desafios.

Agradeço às colegas e aos colegas da turma de 2019 de doutoramento da UDESC pela acolhida, pelas trocas que experienciamos em momentos tão desafiadores, em especial quando de nossas aulas remotas em que todes, sobretudo nossas professoras, deram o melhor de si para fazer o melhor possível ante àquele caos. Quero agradecer em especial ao amigo Pedro Eurico, o “manézim” boa praça com quem tive a alegria de partilhar momentos importantes recheados de café e boas conversas. Quero ainda agradecer às amigues que fiz nas terras de Desterro em especial ao amigo Paca, o mais brasileiro dos angolanos e à querida Liliana, a mais nordestina das cubanas: gratidão por sua amizade!

Quero agradecer às colegas e aos colegas do Aya Laboratório, pelas trocas, sobretudo pelo apoio que o grupo representou nos primeiros momentos da Pandemia, nosso grupo de estudo e nossos papos de sexta à noite foram momentos-abrigo.

Agradeço imensamente às colegas e aos colegas docentes do PPGH-UDESC pela acolhida e pelas partilhas epistemológicas, em especial às professoras com quem tive o prazer de aprender mais diretamente por meio dos componentes curriculares: Claudia Mortari, Cristiane Bereta da Silva, Gláucia de Oliveira Assis, Janice Gonçalves, Luisa Tombini Wittmann, Silvia Maria Favero Arend e Viviane Trindade Borges.

Agradeço à coordenação do PPGH nas pessoas de Rogério Rosa

Rodrigues e Viviane Trindade Borges pelo cuidado conosco. Da mesma forma agradeço ao companheiro Piter Kerscher pelo trabalho sempre diligente e atencioso que tem dedicado a todos nós, alunas/os e professoras/es do PPGH.

Agradeço à Universidade do Estado do Rio Grande do Norte pela confiança em meu trabalho como docente e nas contribuições desta pesquisa para si e para a sociedade potiguar tendo, em virtude disto, me liberado do trabalho docente e garantido financiamento para que pudesse realizar este trabalho. A UERN é minha casa, onde cultivo meus pés de baobá.

Quero ainda expressar minha mais visceral gratidão à minha família. Vidas que atravessam minha historicidade, embalam os tempos que me transbordam e habitam meus sonhos. Com elas, graças a elas, por elas e para partilhar com elas enfrento todos os desafios desde que me lembro de mim. Painho e mainha, obrigada por sempre serem o meu maior exemplo de generosidade e abrigo. Gratidão por jamais desistirem de mim. Tia Lucinha, obrigada por tanto, por todo incentivo desde sempre e por ser um exemplo de amor e cuidado tão importante para mim. Ao meu irmão Aristóteles agradeço por me acolher e partilhar comigo desafios e sonhos. Obrigada por nossa amizade e por ter me dado André Luiz. À minha irmã Andréia agradeço por ser parte de mim, uma das melhores, por ter me dado a possibilidade de multiplicar amor através da vida das nossas meninas: Sofia, Alícia, Hanna e Lívia. Obrigada por esse amor ser abrigo em todos os momentos e por ser a pulsão de vida que me motiva em tudo.

Agradeço à minha terapeuta Josimere Pontes Barros pelo trabalho cuidadoso e humanizado, pela escuta qualificada e pelas conversas que ajudaram a seguir em frente quando eu achava que isto não seria possível. Obrigada por ter sido lamparina na estrada escura.

Quero agradecer às contribuições advindas da leitura atenta do professor Helder Alexandre de Macedo, bem como às contribuições das professoras Luisa Tombine Witmann e Caroline Jaques Cubas por ocasião da banca de qualificação. E nesse sentido, aproveito para agradecer à disponibilidade delas em contribuírem mais uma vez com a avaliação deste trabalho. Da mesma forma que quero agradecer à generosa disponibilidade das professoras Juciene Ricarte, Mirla Cisne em compor esta banca, elevando o nível desta avaliação.

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, caticas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo.

Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres, guerreiras da ancestralidade. (Manifesto Anmiga).

## RESUMO

O texto apresentado é resultado de uma pesquisa desenvolvida junto às comunidades indígenas Mendonça do Amarelão – RN e Jenipapo-kanindé – CE e parte da centralidade das mulheres como lideranças nestas comunidades para problematizar aspectos da cultura política das comunidades à luz de uma perspectiva descolonial das práticas políticas, das relações de gênero e da organização coletiva dos povos originários de modo geral e das indígenas mulheres de modo específico. As protagonistas desta trama histórica foram Tayse Potyguara (liderança Mendonça), Cacique Pequena e Cacika Irê (lideranças Jenipapo-kanindé), cujas atuações políticas se estendem para além de seus territórios, reverberando tanto no Movimento Indígena quanto em políticas institucionais. Elas são o fio condutor que leva à uma análise historiográfica que as associa à uma ampla tradição de resistência e atuação política das indígenas mulheres no Brasil. A partir do uso da metodologia da história oral e guiada pelas memórias destas mulheres, busco delinear elementos de um cenário histórico de ampla resistência dos povos originários em um recorte espacial no Nordeste, região que abriga a segunda maior parcela de população indígena no país. Suas memórias são os fios que ajudam a conectar a história do tempo presente, no qual se percebe o fortalecimento da militância e da presença das indígenas mulheres nos espaços políticos e de poder institucional, à ancestralidade que trazem consigo, que nos remete à sua luta e de seus povos contra todas as formas de colonialidade, e que é travada a partir de seus corpos-território, de sua organização política e da influência que tradicionalmente exercem junto às suas comunidades. A partir da crítica social inscrita no campo do chamado giro decolonial busquei constituir análises acerca das práticas de resistência das indígenas mulheres tanto a partir de suas organizações coletivas no âmbito de suas comunidades, quanto para além delas, chamando atenção para o protagonismo que a epistemologia assume como instrumento de uma resistência política atravessada pela constituição de uma cultura histórica na qual seus povos são protagonistas do enredo histórico. Algo que se faz notar a partir da centralidade que a produção de conhecimento assume nos discursos e na militância das interlocutoras, quando elas mesmas se inscrevem como produtoras de conhecimento. Interessadas em ocupar espaços acadêmicos como forma de constituir à crítica à colonialidade desde os espaços coloniais como a academia. Em função disso se dá a análise de suas escrituras apresentadas a partir da produção de suas próprias pesquisas acadêmicas.

**Palavras-chave:** história indígena, indígenas mulheres, Nordeste, decolonialidade, história do tempo presente

## ABSTRACT

The text which follows results from a research carried out with the *Mendonça do Amarelão* (in the Brazilian State of Rio Grande do Norte) and *Jenipapo-kanindé* (in the State of Ceará) indigenous communities. It focuses on the centrality of women as leadership figures within those communities, in order to problematize aspects of the political culture in the communities, from a decolonial viewpoint of political practices, gender issues and collective organization pertaining to indigenous peoples in general and, more specifically, to indigenous women. As protagonists along this historical development, Tayse Potyguara (*Mendonça* female leader), Cacique Pequena and Cacika Irê (*Jenipapo-kanindé* female leaders) have extended their political activities beyond their territories, with reverberations both across the indigenous peoples' movements and institutional policymaking. Through these women one has access to a historiographical perspective linking them to a long-standing tradition of resistance and political activity by indigenous women in Brazil. Using oral history methods and guided by those women's memories, I seek to sketch the elements of a historical backdrop of long-standing resistance put up by indigenous peoples, as circumscribed within the geographical *Nordeste*, the northeasternmost region of the country, the second most inhabited by indigenous populations. These women's memories are threads tying the history of the present time — in which one witnesses a strengthening of the militancy and an increasing presence of indigenous women in the political spaces, as well as in those of institutional power — to the ancestry they bring with them, which directs us to their — and their peoples' — struggle against all forms of coloniality, a struggle faced by means of their body-territories, their political organization and the influence they exert amidst their communities. By means of the social criticism registered under the scope of the decolonial turn, I have sought to analyze indigenous women's practices of resistance, both within their communal, collective organizations, and beyond them, emphasizing the protagonism of epistemology as a tool for a political resistance which is affected by the establishment of a historical culture in which its peoples are protagonists of the historical narrative. Something made perceptible by the centrality which the production of knowledge takes over in the discourse and in the militancy of the interviewees, as they register themselves as producers of knowledge. Aiming at the occupation of spaces in academia as a means to build up the criticism against coloniality from the academic spaces, traditionally colonial ones. Thus is one able to analyze their "experience-writings" (from Portuguese: *escrevivências*) revealed through their own academic research.

**Keywords:** indigenous history, indigenous women, northeast, decoloniality, history of the present time

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Almofada para fazer renda de bilro. Acervo MIJK.

Figura 2: Tayse Potiguara durante a Festa da Castanha em 2016.

Figura 3: Toré das crianças durante a Festa da Castanha - 2017.

Figura 4: Cacique Pequena em sessão solene na Assembleia Legislativa do CE - 2022. Foto de divulgação da Aldeia Jenipapo-knidé (@aldeia\_jk)

Figura 5: Letreiro no alpendre da casa da Cacique Pequena em setembro de 2017 - Aldeia Jenipapo-kanindé - CE.

Figura 6: Letreiro que diz: "Jenipapo-kanindé essa é a vez da mulher". Publicidade eleitoral no alpendre da casa da Cacique Pequena em setembro de 2017.

Figura 7 - Cacique Pequena, Cacika Irê e Cacika Jurema em fotografia exposta no Museu Jenipapo-kanindé.

Figura 8: Imagem de satélite da Lagoa da Encantada

Figura 9: Cacika Irê e sua irmã, Cacika Jurema carregam o tronco de Iburana durante a Festa do Marco Vivo em 2022.

## **LISTA DE MAPAS**

MAPA 1 – Localização das comunidades do território indígena Mendonça – Município de João Câmara – RN.

MAPA 2 – Limites geográficos da terra indígena Lagoa da Encantada do povo Jenipapo-kanindé, Aquiraz – CE.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACA	Associação Comunitária do Amarelão
ADMIR	Associação Desenvolvimento das Mulheres Indígenas de Roraima
AECID	Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
AFM	Articulación Feministas Marcosur
AIM	Associação Indígena de Marajó
AIRN	Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte
AMA	Movimento Articulado das Mulheres da Floresta Amazônica
AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMICE	Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará
AMIK	Associação das Mulheres Indígenas Kambeba
AMNB	Articulação de Mulheres Negras Brasileiras
ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APIRN	Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ASC	Associação Comunitária Indígena do Serrote de São Bento
ASCOTET	Associação Comunitária Trairussu Lagoa Encantada e Tapuio
AST	Associação Comunitária do Assentamento Santa Terezinha – Povo indígena Mendonça Potiguara
ATL	Acampamento Terra Livre
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CIMI	Conselho Indigenista Missionário



CIMI/ANE	Conselho Indigenista Missionário/Articulação Nacional de Educação
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CMI/FUNAI	Coordenação das Mulheres Indígenas da Fundação Nacional do Índio
CMPI	Conselho Mundial dos Povos Indígenas
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNDM	Conselho Nacional de Direitos das Mulher
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNEEI	Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena
CNMI	Conferência Nacional de Mulheres Indígena
CNPI	Comissão Nacional de Política Indigenista
CNPM	Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COGEM/Funai	Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social
COIAB Brasileira	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COIMI	Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas
CONAMI	Conselho Nacional de Mulheres Indígenas
COPAIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
COVID 19	Infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CREAS	Centro de Referência Especializado da Assistência Social
CTL	Coordenação Técnica Local da FUNAI
DEMIJ/COIAB	Departamento de Mulheres, Infância e Juventude da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

DMI/APOINME	Departamento de Mulheres Indígenas da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
DMIAB/COIAB	Departamento de Mulheres Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
DMIRN/FOIRN	Departamento de Mulheres Indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
DPDS/Funai	Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ECMIA	<i>Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas</i> - Rede Continental de Mulheres Indígenas
ECO 92	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
FIMI	Fórum Internacional de Mulheres Indígenas
FLIRN	Fórum de Lideranças Indígenas do Rio Grande do Norte
FLM	Fórum de Lideranças Mendonça
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GAPI	Grupo de Apoio aos Povos Indígenas
GRUMIN	Grupo Mulher – Educação Indígena
GT	Grupo de Técnico
ICMBIOS	Instituto Chico Mendes de Biodiversidade
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
	IFRN Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte
IHGB	Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, Queer, Intersexo e Assexuais

MEC	Ministério da Educação
MI	Movimento Indígena
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
MPF	Ministério Público Federal
MS	Ministério da Saúde
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MUN	Movimento Unificado Negro
NORAD	The Norwegian Agency for Development Cooperation - Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento -
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OJIM	Organização de Juventude Indígena Mendonça
OJJK	Organização de Juventude Indígena Jenipapo-Kanindé
OMIR	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OMS	Organização Mundial de Saúde
ONG	Organização não-governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
ONU Mulheres	Entidade das Nações Unidas para a Igualdade de Gênero e o Empoderamento das Mulheres
OPAN	Operação Amazônia Nativa
OPIM	Organização do Povo Indígena Mendonça
<i>OxfamOxford Committee for Famine Relief</i> (Comitê de Oxford para o Alívio da Fome)	
P.I	Posto Indígena
PAISM	Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PLOA	Projeto de Lei Orçamentária Anual
PNASPI	Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
PNCF	Programa Nacional de Crédito Fundiário

PNGATI	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PNPM	Plano Nacional de Políticas para as Mulheres
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PRF	Polícia Rodoviária Federal
PROLIND	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas
PSDB	Partido Social Democrático Brasileiro
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
REDE	Rede Sustentabilidade
REDEH	Rede de Desenvolvimento Humano
SASI-SUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SEDIM/CNDM	Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher e Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
SEEC	Secretaria Estadual de Educação, esporte e cultura
SEGEM	Serviço de Acompanhamento das Ações de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social
SEMTHAS Social	Secretaria Municipal de Trabalho, Habitação e Assistência Social
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SESAP/RN Norte	Secretaria de Estado da Saúde Pública do Rio Grande do Norte
SIM	Sistema de Informações sobre Mortalidade
SINAN	Sistema de Informação de Agravos de Notificação
SISTERS	Irmandade de Mulheres na Luta pela Eliminação do Racismo e Sexismo
SNJ	Secretaria Nacional da Juventude

SOS Corpo	Instituto Feminista para a Democracia
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPM	Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
TCC	Trabalho de Conclusão do Curso
TI	Terra Indígena
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UDESC	Universidade do Estado de Santa Catarina
UEPB	Universidade Estadual da Paraíba
UERN	Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UNAMI	União Nacional de Mulheres Indígenas
Unb	Universidade de Brasília
	UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNI	União das Nações Indígenas
Unicef	Fundo das Nações Unidas para a Infância
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

REFLEXÕES INICIAIS: A HISTÓRIA QUE COMEÇA PELO PRESENTE .....	23
1 NORDESTE: UMA ABSTRAÇÃO, MUITOS AFETOS.....	56
1.1 NORDESTE TERRA INDÍGENA, TERRA CABOCLA .....	64
1.2 PELAS FRESTAS DA HISTÓRIA DO NORDESTE INDÍGENA .....	81
1.3 POVO-SEMENTE, CORPO-TERRITÓRIO, CORPO-RE-EXISTÊNCIA .....	91
2 NAS TRILHAS DOS MENDONÇA DO AMARELÃO .....	102
2.1 CULTURA POLÍTICA E OS LAÇOS DE SOLIDARIEDADE ENTRE AS MULHERES MENDONÇA .....	131
3 PELAS BANDAS DA LAGOA DA ENCANTADA: OS JENIPAPO-KANINDÉ E O ENCANTO DE SUAS CACIKAS .....	136
3.1 ORGANIZAÇÃO COLETIVA DAS MULHERES JENIPAPO-KANINDÉ .....	164
4 LUTA E NÃO LUTO: RESISTÊNCIAS FEMININAS E DINÂMICAS DA IDENTIDADE EM POLÍTICA DAS INDÍGENAS MULHERES .....	172
4.1 INDÍGENAS MULHERES: RESISTINDO E “ALDEANDO A POLÍTICA” .....	179
4.2 A ORGANIZAÇÃO COLETIVA DAS INDÍGENAS MULHERES EM MOVIMENTO .....	195
5 INDÍGENAS MULHERES: RESISTINDO E SEMEANDO FUTUROS .....	222
5.1 FORJAR RESISTÊNCIAS E GESTAR O FUTURO: PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO COMO PRÁTICA POLÍTICA DAS INDÍGENAS MULHERES .....	230
5.2 INDÍGENAS MULHERES E OS FEMINISMOS: A QUEM INTERESSA ESSA RELAÇÃO? .....	252
CONSIDERAÇÕES MOMENTÂNEAS .....	272
REFERÊNCIAS.....	283

## REFLEXÕES INICIAIS: A HISTÓRIA QUE COMEÇA PELO PRESENTE

Na tarde do dia 11 de setembro de 2023, indígenas mulheres<sup>1</sup> de todos os biomas do país, estiveram reunidas no salão verde da Câmara dos Deputados em Brasília, para conceder entrevista coletiva à imprensa, por ocasião da realização III Marcha das Mulheres Indígenas que aconteceu do dia 11 ao dia 13 de setembro de 2023 na capital federal, tendo como tema “Mulheres biomas em defesa da biodiversidade”. A entrevista coordenada pela Articulação nacional das mulheres indígenas guerreiras da ancestralidade – ANMIGA, representou um momento histórico importante para os povos indígenas, teve início com as palavras da deputada federal Célia Xakriabá – MG, que fez questão de lembrar a importância do momento, fazendo referência a outras ocasiões em que as indígenas haviam sido recebidas em Brasília pelas forças policiais, com violência e spray de pimenta. Agora recepcionadas com honra por uma parente que representa o Governo Federal, como Ministra dos Povos Indígenas, a também deputada Sônia Guajajara – SP, indígenas de todos os cantos do país se revezaram aos microfones com discursos diversificados, mas chamando a atenção para dimensões semelhantes em defesa do corpo-território das mulheres na reconstrução do país.

A noção de reconstrução é simbólica e central, não apenas nos discursos, que fizeram referência aos prejuízos sociais, econômicos, culturais e humanitários vividos pela imensa maioria da população brasileira desde o Golpe de 2016, passando pela eleição de um presidente de extrema direita, sob o qual tivemos mais de 700 mil mortes no contexto da pandemia da COVID-19, estando também na menção aos prejuízos sofridos pelos povos indígenas, notadamente quanto à destruição dos biomas, à violência sofrida pelos seus corpos, suas culturas e seus territórios.

As mulheres que se revezaram nos discursos pareciam ter uma preocupação didática com a mensagem, falavam em “reflorestar mentes”, dando

---

<sup>1</sup> O termo indígena mulher ao invés de mulher indígena é utilizado aqui como referência à variação na forma como as mulheres se referem a si mesmas a partir de suas organizações coletivas. Percebo que o uso do termo é também uma forma de se distinguir no contexto do Movimento de Mulheres, demarcando seu lócus de enunciação e as especificidades das demandas e da construção da luta social, em relação ao conjunto das mulheres em mobilização por todo o país, especialmente em diálogo com os Movimentos Feministas.

a conhecer a dimensão política da noção de corpo-território, a qual nega a ruptura moderna/colonial entre humano e natureza, concebendo que nós e a biodiversidade somos parte de um mesmo organismo vivo e pulsante. Ao se referirem a si mesmas a partir de seus corpos-território, nomeando-se como mulheres-bioma, mulheres-terra, mulheres-água, relacionam a violência sofrida pelas indígenas mulheres e a violação de seus corpos, com a própria destruição da nação brasileira e, por isso, chamaram atenção para o fato de que não é possível falar em reconstrução sem a proteção de seus corpos-território.

Ao se colocarem como resposta à justiça climática, diante de uma crise que assola a humanidade, se inscrevem também na condição de guardiãs da biodiversidade e, nesta condição, reivindicam a legitimidade da produção de saberes próprios, ao afirmarem que as mulheres indígenas produzem ciência, mas não uma ciência moderna/cartesiana/colonial, mas uma ciência das mulheres indígenas. Defenderam a dimensão ancestral de seus saberes e de suas lutas, chamando atenção da imprensa para o fato de que ali se levantavam vozes ancestrais. Ao fazerem isso, rompem com a dimensão da temporalidade moderna/colonial/capitalista, linear e progressiva, onde a vida das pessoas se inscreve em um tempo irrealizável, estruturado em função de um devir futuro, que existe sempre como promessa e superação das demais temporalidades. Ao reconhecerem ali as vozes e a luta de suas ancestrais se inscrevem em uma temporalidade outra, capaz de perceber a existência para além da materialidade de nossa fisiologia corporal. Essas mulheres-semente entendem que suas próprias vidas e a luta que empreendem são sementeiras de um tempo que se prolonga na tradição e nos ensinamentos coletivos.

Ligadas à valorização das tradições e à continuidade da luta inscrita numa dimensão que nós historiadoras aprendemos a ler como a longa duração, elas têm seus pés fincados no presente e seus olhos sobre um horizonte de possibilidades que é restaurador, não no sentido do retorno de um devir a-histórico da vida antes da colonialidade, por exemplo, mas no sentido da defesa de que o fim das populações indígenas, guardiãs da biodiversidade do planeta, guardiãs da floresta amazônica, do cerrado, da caatinga e das matas tropicais, será o fim da humanidade, porque em breve não restaria mais planeta. Restaurador no sentido da defesa de que é preciso conter a violência praticada contra as populações indígenas; conter o avanço da destruição dos biomas pelas



atividades econômicas predatórias e fortalecer a defesa inabalável dos direitos de seus povos e de sua condição de guardiões da biodiversidade. Para tanto é preciso, dentre outras coisas, repensar e mudar as práticas de consumo e as relações de produção no capitalismo para que possamos ainda pensar em futuro.

Não por acaso, falam em reflorestar as mentes, reflorestar a política, reflorestar o Congresso Nacional: uma expressão que amplia a dimensão de direitos, agora já não limitados à noção de cidadania (Krenak, 2023), e que inscreve o futuro no condicionamento de um passado, “re-florestar”, significa revisitar dimensões da existência deixadas para trás pelo avanço da retórica moderna de uma vida em progresso que se descola de um passado tido como retrógrado.

Suas palavras procuram demonstrar que a noção de poder tem um sentido que se dilata, ele é amplo e polissêmico, nas palavras de Célia Xakriabá: “há muitas formas de pensar o poder e o poder também é espiritual”. Uma expressão que demonstra como pensam a política institucional como um espaço central de luta. Neste sentido, Cacika Irê do povo Jenipapo-Kanindé, do Ceará enfatiza que é preciso mandar um recado à sociedade civil e afirma que: “é preciso reconstruir a política para reconstruir a biodiversidade”. “Precisamos mostrar para a sociedade que nós também sabemos fazer a política, mas aquela política que orgulha, aquela política em que a gente volta para o nosso território”, continua Irê, primeira mulher indígena a ser secretária de Estado no Ceará, onde está à frente da Secretaria dos povos indígenas.

Ao ocuparem o salão verde da Câmara dos Deputados para a entrevista, a qual se seguiu uma sessão solene no plenário em alusão à III Marcha de Mulheres Indígenas, elas ocupam simbolicamente o espaço onde se articulam relações de poder que levam a decisões políticas importantíssimas, demonstrando sua insistência em seguir na luta por ocupar esses espaços. Deixam explícita a mensagem de que esta não é uma luta recente e não vai cessar diante do assédio e da violência sofrida por seus povos, enfatizando que coletivamente, seguirão lutando pelo direito de ocupar os espaços institucionais de poder, onde entendem que terão melhores condições de defender seus direitos, ampliá-los e construir políticas públicas que minimizem os efeitos da colonialidade na desestruturação dos modos de vida das comunidades, na ocupação de seus territórios e na destruição da biodiversidade.

Para tanto, não se furtam de enfrentar debates importantes na defesa dos direitos dos povos indígenas, no enfrentamento às diversas formas de colonialidade, à usurpação de seus territórios e à violência sobre seus corpos-território. Um exemplo disso é o projeto apresentado neste ano de 2023 de autoria da deputada Célia Xakriabá – MG que trás como pauta específica o enfrentamento à violência contra as indígenas mulheres: ela protocolou um projeto de lei que trata de uma proposta referente a procedimentos a serem adotados por delegacias e órgãos de acolhimento para atender indígenas mulheres vítimas de violência, juntamente com uma rede de apoio multidisciplinar voltada a este tipo de assistência. O projeto feito de forma conjunta com mulheres de todos os biomas brasileiros foi o primeiro a ser traduzido para línguas indígenas. Todo o seu texto e justificativa estão redigidos também em Guarani-Kaiowá e Xerente. 500 mulheres presentes à sessão solene na Câmara dos Deputados o protocolaram juntas com a deputada, de forma também a trazer ao centro do debate às questões em torno da maneira como a colonialidade de gênero afeta a vida das indígenas mulheres, com práticas de violência que resguardam vicissitudes não contempladas na legislação atual, como a Lei Maria da Penha, por exemplo. Ao fazerem isso recortam demandas específicas sem, no entanto, desvinculá-las das pautas gerais que tocam o conjunto das populações indígenas.

Ao longo da coletiva de imprensa, na qual se expressaram também através de um cântico ancestral, continuando a ênfase na retórica da ancestralidade, se revezaram nas falas Célia Xakriabá (deputada federal - MG), Sônia Guajajara (deputada federal - SP e titular do ministério dos povos indígenas), Braulina Baniwua (coordenadora da ANMIGA), Puyr Tembê (titular da secretaria dos povos indígenas do Estado do Pará), Juliana Jenipapo-Kanindé, conhecida como Cacika Irê (titular da secretaria dos povos indígenas do Estado do Ceará), Mapulu (primeira mulher pajé no Brasil, do povo Kamayurá do Xingu), Maria Paula (atriz que esteve como representante da classe artística e apoiadora da luta das indígenas mulheres) e uma representante do povo Krahô, cujo nome não foi mencionado. O momento foi encerrado com a fala de Shirley Krenak (coordenadora da ANMIGA) que antes de convidar a todas para o ritual espiritual de purificação do espaço, saudou as pessoas dizendo: “Que a força ancestral de todas as nossas mulheres, que morreram por nós, vibre na

sola dos pés de vocês agora, neste exato momento em que a nossa força da terra, que nossa força da água, nossa força do universo possa contemplar nossa dignidade como mulher-bioma”<sup>2</sup>. Ela não se refere à força da terra, força da água, força do universo, mas se refere à “*nossa força*”, com isso, explicita, mais uma vez, a forma como se inscrevem como um corpo-coletivo, assumindo a condição de guerreiras, cujas forças transcendem a dimensão do espaço institucional/colonial em que se encontram e, ao fazê-lo, reivindica para o coletivo uma força transcendente, voltada à construção de suas lutas, como uma forma de dilatar fronteiras políticas para ocupar os espaços de poder e mais que isso, dilatam a fronteira da noção de política.

O evento se dá em um momento em que avançam os debates e articulações em torno do Marco Temporal, tanto no Congresso Nacional, onde o projeto de lei tramita agora no Senado, como PL 2903/2023 – após ser aprovado na Câmara dos Deputados em 30 de maio de 2023 –, quanto no Supremo Tribunal Federal onde, até a data da escrita deste texto, os ministros Edson Fachin, Alexandre de Moraes, Cristiano Zanin e Luís Roberto Barroso, se posicionaram contra a tese jurídica que defende que os povos indígenas têm direito de ocupar apenas as terras que ocupavam ou já disputavam em 10 de agosto de 1988, data de promulgação da Constituição Federal<sup>3</sup>, tese defendida pelos ministros André Mendonça e Kássio Nunes Marques, que votaram favorável ao argumento contra os direitos dos povos indígenas. Este contexto torna a simbologia do evento ainda mais potente, tanto do ponto de vista simbólico, quanto da articulação da luta dos povos indígenas dentro do Congresso Nacional, que é histórica, embora só muito recentemente tenha tomado maiores expressões do ponto de vista da visibilidade que lhe confere às mídias de comunicação e a própria academia.

A cena narrada acima, juntamente com a marcha de oito mil<sup>4</sup> indígenas mulheres pelas ruas de Brasília no dia 13 de setembro de 2023, representa uma

---

<sup>2</sup> A coletiva de imprensa pode ser vista a partir do perfil da ANMIGA no Instagram. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/CxD25YlrcsT/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igshid=MzRIODBiNWFlZA==](https://www.instagram.com/p/CxD25YlrcsT/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFlZA==)

Acesso em: 15 de setembro de 2023.

<sup>3</sup> Trata-se de uma contraposição à teoria do indigenato, que reconhece o direito dos povos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas, em um contexto anterior à criação do Estado-nação brasileiro, cabendo-lhe o papel de declarar e demarcar os limites dos territórios.

<sup>4</sup> Os dados quantitativos foram apresentados pela ANMIGA que organizou o evento em conjunto com a APIB e o Ministério dos Povos Indígenas. Em sua página no Instagram a ANIMIGA noticia que: “Mais de

peça importantíssima no mosaico da história do tempo presente, sob vários aspectos, dentre os quais está a possibilidade que fornece de revisitar e reconhecer a história dos povos indígenas no Brasil a partir dos elementos fornecidos pela mobilização política das mulheres, constituindo uma paisagem histórica que permite contemplar sua trama a partir de seu protagonismo; permitindo interagir com um enredo que atravessa aspectos sensíveis da história do Brasil, os quais remetem à dramaticidade de passados que não passam, ao menos não para aqueles/as sujeitos/as que seguem vivenciando em seu cotidiano os efeitos das feridas sociais e subjetivas latentes nos corpos; significados e subjetivados a partir de um contexto de racismo estrutural, que tem sido amalgamado ao longo de nossa história. Para estes/as, o passado colonial segue distendendo seus efeitos por meio de dispositivos de poder que racializam os corpos, para neles e através deles, demarcar fronteiras sociais, econômicas e intersubjetivas que reatualizam, no presente, as formas como incidem sobre nossas vidas; seja pela imperatividade com que discrimina e marginaliza os corpos de pessoas indígenas e negras, seja pela forma como esta racialização não se direciona a todos os corpos, forjando entre as pessoas não racializadas a incapacidade de perceber o dano social que o racismo representa e como ele é indissociável das relações de produção capitalistas, as quais estão no cerne da sociedade moderna e em função das quais sobrevivem a colonialidade do poder, do ser, do saber e do gênero (Bento, 2022).

A colonialidade no conjunto do processo histórico e nas consequências que traz ao presente é uma dessas feridas que jamais cicatrizaram, como efeito do projeto de morte que ela representa, notadamente para os povos subjugados, cujos danos se multiplicam e têm no racismo uma de suas marcas mais efetivas e mais dramáticas na história do Brasil.

São imensuráveis os prejuízos sofridos pelos povos colonizados, notadamente pelos povos originários de Abya Ayala<sup>5</sup> e pelas populações

---

08 mil mulheres originárias, dos mais de 247 povos marcharam no dia 13 de setembro de 2023. As Mulheres Indígenas dos 06 biomas do país, fizeram um marco histórico na capital federal do Brasil. Na força do cocar, do maracá, do açaí e do pequi, as guerreiras da ancestralidade demarcaram e ocuparam Brasília, pintando de urucum e jenipapo trazendo toda a sua força e energia ancestral”. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CxSwnkhOLHc/> Acesso em: 15 de setembro de 2023.

<sup>5</sup> Abya Ayala pode ser traduzido a partir da língua do povo Kuna, originário da Colômbia, como “Terra Madura”, “Terra-Viva” ou “Terra em Florescimento”. Atualmente a utilização do termo tem um sentido político de autodesignação territorial por parte dos povos originários, como forma de demarcar a contraposição à denominação de “América”, como uma contraposição ao próprio processo de colonialidade

escravizadas do continente africano, objetificados nas diversas formas de expropriação de suas terras, de seus corpos, de seus modos de vida, de suas práticas culturais. Objetificação que também multiplicou as formas de violência, diversificando as formas de matar.

Trata-se de uma história cuja tragédia e dramaticidade não ficaram no passado, mas se capilarizam na manutenção da colonialidade em suas múltiplas nuances do poder, do ser, do saber e do gênero, metamorfoseadas e atualizadas, de maneira a manter um *status quo* social em que as estruturas de produção no capitalismo não sejam abaladas, seja pelas contradições do sistema, seja pelas ações de resistência das pessoas submetidas à dinâmica do capitalismo/colonialidade.

Foi justamente nesse sentido que procurei direcionar meus olhares para tentar perceber, sentir e compreender, com a nitidez que foi possível, a partir dos instrumentos que dispunha – muitos dos quais disponibilizados pelas comunidades indígenas – aspectos que marcam a história do povo potiguara Mendonça do Amarelão e do povo tapuia Jenipapo-Kanindé, mais especificamente, experiências sociais de mulheres cujas ações tocam veementemente a organização coletiva de suas comunidades.

As narrativas presentes aqui, são fruto de uma pesquisa engendrada a partir de elementos fornecidos pelo entrecruzamento do trabalho com a história oral, servindo-se das entrevistas que fiz com as indígenas mulheres em suas comunidades e outras coletadas através da imprensa, com documentos produzidos pelas comunidades e fotografias, alinhados à pesquisa historiográfica, cuja anseio é o de contar histórias de vida de três extraordinárias mulheres que, em suas comunidades exercem importantes papéis de liderança, os quais não estão limitados à dimensão burocrática, mas possuem faces multifacetadas, personificadas em Tayse Campos, potiguara do povo Mendonça do Amarelão, povo indígena que vive nos limites do município de João Câmara, no Rio Grande do Norte, Cacique Pequena e sua filha Cacika Irê, do povo

---

(PORTO-GONÇALVES, 2009, SANTOS, 2023). Segundo Walter Mignolo (2007, p. 51) Abya Yala, Tawantisuyu e Anáhuac eram nomes atribuídos a espaços diferentes que no processo de colonização vieram a ser definidos como América. Nesse sentido, a utilizo a nomenclatura Abya Yala numa dupla perspectiva: epistemológica e política, visto que estas são dimensões que não se podem separar. Ela chama atenção para o silenciamento de narrativas que foram deixadas pelo caminho, à medida que a modernidade/colonialidade avançou sobre as populações originárias do território que veio a ser nomeado de América.

Jenipapo-Kanindé, cuja comunidade está nos limites das terras da Lagoa da Encantada no município de Aquiraz, no Ceará. Elas são os novos que guiaram meus passos nesta pesquisa, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina, dentro da linha de pesquisa Políticas de Memória e Narrativas Históricas.

Os povos Mendonça do Amarelão e Jenipapo-Kanindé têm em comum a destacada participação política das mulheres na dinâmica social interna, um aspecto que já ganhou ares de tradição entre as comunidades. Elas dinamizam as relações políticas de muitas formas, as constituindo de modo mais específico nas associações comunitárias, por meio das quais protagonizam as lutas e demandas do seu povo. A história dessas instituições, em especial no que se refere ao papel organizativo que possuem internamente, está diretamente atravessada pelas histórias de vida e pela militância destas que foram mais que interlocutoras no contexto da pesquisa, tendo sido companheiras sem as quais não teria avançado nesta caminhada.

A partir do entrecruzamento das histórias de vida dessas mulheres e das histórias que tocam a construção da luta coletiva do movimento de mulheres indígenas busco entender os mecanismos sociais e históricos a partir dos quais como essas mulheres constroem seu protagonismo político. Aqui cabe uma importante ênfase à construção da mobilização das indígenas mulheres por meio da organização política expressa em um movimento nacional que agrega mulheres de todos os biomas e que, apesar de não ser a única agência anticolonial, é uma estratégia que se destaca neste sentido e que lhes tem possibilitado avançar de modo coletivo, agenciando práticas de resistência que são, como elas mesmas enfatizam, ancestrais, as quais fundamentam seu protagonismo na cena social.

Fazem isso ao enfrentar os efeitos da colonialidade sobre seus corpos feminilizados, racializados, objetificados, fetichizados e subjugados, individual e coletivamente. Resistem quando não se submetem ao patriarcado e a seus efeitos dentro e fora de suas comunidades, resistem insistentemente quando não admitem ser submetidas pela colonialidade do saber, entrelaçada à dimensão da colonialidade de gênero.

Do ponto de vista do fazer historiográfico, posso afirmar que a busca pelo ineditismo é um imenso desafio que mobiliza àquelas/es que se dedicam à

escrita da história, pois poucas coisas podem fascinar tanto uma historiadora quanto a possibilidade de narrar histórias inéditas. Por isso, busquei compartilhar reflexões que se pretendem inovadoras quanto à forma como procuram entrelaçar histórias e memórias pessoais refletidas em ações no tempo presente, com uma trama histórica ancestral que remonta à experiência traumática da colonização sobre os povos originários de Abya Yala, de modo particular, mas que também diz respeito ao agenciamento de formas de re-existência e de vida por parte das indígenas mulheres.

Em meu ofício de historiadora carrego comigo a marca desse fascínio e é ele que me toma de assalto quando me detenho a pensar a respeito das trajetórias de Tayse, Pequena e Irê; mulheres que compartilharam comigo histórias de vida, que me levaram a uma experiência de aprendizado profundo sobre o ofício de viver e compreender a existência em sua dimensão poética, no sentido criativo e potente do termo, ao fazerem da sua existência uma obra de arte: arte de resistência, engajada e militante.

Nos passos dessa arte, fito seus olhares com meus olhos desejantes, tal qual o de uma falsária que, por dominar as técnicas da pintura, supõe ser capaz de imitar a obra prima diante da qual se detém. Me vejo assim, tomada pelo fascínio e desejo ante à estética da existência dessas mulheres, sentindo o pulsar do belo na cadência das memórias narradas e partilhadas por elas. Não como quem faz tábula rasa do passado ou como quem supõe pintar uma paisagem sobre uma tela em branco, mas como quem busca o traço de uma pintura que se quer representativa e que vai sendo pincelada a várias mãos, com tons e nuances de paisagens que vi, senti e que também imaginei, as quais procuro dar forma a partir das narrativas sobre a vida das mulheres.

Alerto que não são meus os contornos dessa paisagem, talvez um pouco do colorido, um sombreado, uma luz..., mas os tracejados mesmo, aqueles que dão forma às imagens que ora pretendo compartilhar com você que me lê e que comigo seguirá nesta caminhada, estes, pertencem às mestras que generosamente, compartilharam conosco um pouco de si e de suas comunidades. É como forma de compartilhar suas memórias e suas impressões sobre a vida que ao longo deste texto estarão colocados trechos de entrevistas concedidas por elas a mim e a outras pessoas, na busca por atribuir sentido às

palavras compartilhadas com empatia, respeito e deferência pela história de vida de cada uma delas.

Os fios e rastros que se apresentam aqui, apontam para um diálogo que, dentro do campo de pesquisa busca extrapolar a dimensão do saber apenas como elemento da cientificidade, visando um exercício de trazer para o centro do debate o entrelaçamento entre as dimensões metodológicas e políticas da episteme histórica, a partir do diálogo com a literatura ligada ao campo da decolonialidade, reivindicada aqui como elemento balizador na construção das questões de pesquisa, do diálogo com as fontes, da interlocução com as pessoas e com os estratos do tempo.

A escrita historiográfica é aqui acionada como um ato político e a escolha pela interlocução com autores/as decoloniais é uma opção feita por possibilitar diálogos que apontam para a reflexão sobre o tempo presente como locus de transformação do pensamento e das práticas sociais e políticas. Nesta perspectiva, me esforcei por também desenvolver um trabalho cujo fruto fosse capaz de incorporar a relação teoria/prática como instrumento de inconformismo ante o saber, ante à sociedade e ante à própria academia, ousando, se preciso for, pequenos atos de desobediência epistêmica na formatação de uma operação historiográfica (Mignolo, 2008; Hooks, 2013).

Os caminhos desta pesquisa foram sendo trilhados com a orientação suleadora dada pelos debates inscritos no chamado giro decolonial<sup>6</sup>, que se refere à difusão de um pensamento latino-americano, ocupado em teorizar e produzir saberes, como forma de criticar, enfrentar e superar o processo histórico da colonialidade. Concebendo a decolonialidade como uma perspectiva que remete à uma reflexão social inscrita na teia de uma temporalidade ampla, onde é preciso lembrar duas questões fundamentais acerca da colonização como evento-chave na história da humanidade: 1. ela segue presente na cena da luta e do debate social, 2. o legado do colonialismo e a lógica a partir da qual ele foi estruturado sobreviveram e seguem firmes impondo sua hegemonia, mesmo depois do fim da colonização formal e dos desdobramentos dos processos de

---

<sup>6</sup> “Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade (Ballestrin, 2013, p. 105).



independência dos territórios colonizados, tanto em Abya Yala quanto em África (Maldonado-Torres, 2018, p.31).

Isso implica em trabalhar a partir da centralidade da colonialidade como um elemento constitutivo do padrão mundial de poder que estabelece ligações intrínsecas entre o advento da modernidade, o projeto colonial e o desenvolvimento e difusão do sistema capitalista, nos termos abordados por Anibal Quijano (2009), que enfatiza a centralidade da colonialidade como um elemento constitutivo do padrão de poder difundido mundialmente por meio da retórica da modernidade disseminada, principalmente, através da colonização de Abya Yala.

Assim, modernidade, colonialidade e capitalismo são elementos indissociáveis historicamente e assim precisam permanecer no contexto da análise social como forma de constituir uma inteligibilidade histórica que nos ajude a estabelecer um diálogo sóbrio com os passados, sobretudo aqueles que não passam. Daí porque a escolha pelo uso das expressões modernidade/colonialidade/capitalismo, ou modernidade/colonialidade, ou colonialidade/capitalismo e possíveis variações, para fazer referência à relação e/ou às consequências desse “padrão mundial de poder” responsável pela constituição de padrões sociais estabelecidos a partir do reflexo de paisagens modernas que orientam a estruturação de um projeto universal de humanidade.

Essa ideia de universal não é, de nenhuma forma, a expressão de algum tipo de igualdade, ao contrário disso, ela traz consigo valores hierárquicos e dicotômicos, segundo os quais a população mundial foi sendo classificada e dividida entre racionais e irracionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, inferiores e superiores, dividindo a humanidade entre os povos que possuíam história e os que possuíam cultura (Quijano, 2009). Um processo histórico que segue se perpetuando na contemporaneidade a partir das mais diversas formas pelas quais a colonialidade se expressa, manifestas por meio de práticas que a fomentam em termos do poder, do ser, do saber e de gênero presentes nos diversificados âmbitos de nossas vidas, afetando assim, a construção de nossas subjetividades.

O conceito de colonialidade do poder procura dar conta de problematizar a forma como a colonialidade se expressa e se impõe aos povos colonizados, nas esferas econômica e política mesmo depois do fim da colonização dos

territórios e, segundo Luciana Ballestrin (2013, pp. 99-100), possui uma dupla função: denunciar a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista, ao mesmo tempo em que torna inteligíveis e demonstra a contemporaneidade dos processos de dominação que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade.

A colonialidade do ser diz respeito aos mecanismos por meio dos quais a colonialidade se inscreve em nossas formas de olhar, sentir e experienciar o mundo, tocadas pela lógica que nos faz conceber e experimentar o tempo, os espaços e as relações a partir de sensibilidades orientadas e disciplinadas pela lógica colonial. Neste sentido cabe atentar para as palavras do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, um dos mais expressivos divulgadores do chamado giro decolonial. Segundo ele:

A colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos, que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo. Uma exploração da colonialidade do ser, portanto, requer uma averiguação da colonialidade do tempo e espaço, bem como da subjetividade, incluindo a colonialidade do ver, do sentir e do experienciar (2018, p.50).

A perspectiva de Maldonado-Torres segue pelos caminhos abertos pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (2005, 2009) que ao construir sua teoria sobre a colonialidade conseguiu dilatar seus sentidos, ao chamar atenção para o fato de que a diferenciação colonial tem raízes profundas e como estas sustentam padrões que legitimam e regram as formas de produzir conhecimento, ao mesmo tempo em que definem quais conhecimentos são legítimos e necessários. Ele demonstrou como a colonialidade avança da dimensão do poder para a do saber, através da consolidação e difusão da razão eurocêntrica como parâmetro superior de saber, valorando e orientando a forma de produzir conhecimento sobre o “outro” como instrumento de manutenção do domínio econômico, político e cultural. Um domínio forjado no campo das ideias que se ocupa em legitimar, justificar e salvaguardar a dominação do/a colonizador/a sobre o/a colonizado/a, na medida em que, se une às outras formas de colonialidade para formatar corpos e subjetividades docilizadas e úteis à reprodução da colonialidade/capitalismo.

Apesar de ampliar o horizonte do debate social sobre a América Latina visto sob a ótica da herança colonial, a teoria de Anibal Quijano foi enfaticamente problematizada pela socióloga e feminista argentina Maria Lugones (2008), para quem o conceito de colonialidade do poder, central na obra de Quijano, esbarra em seus próprios limites já que estaria fincado em conceitos eurocêntricos e heteronormativos, na perspectiva da normatização do gênero e da sexualidade, que se limitariam a dimensões meramente biológica. A partir deste olhar crítico sobre a obra de Quijano, ela procura trazer ao centro do debate o conceito de colonialidade do gênero, concebendo-o de modo relacional.

Segundo Lugones (2014), apesar da naturalização que se estabelece a partir da biologização dos gêneros, havia, antes da chegada dos colonizadores em Abya Ayala outras práticas relacionais de gênero, deslocadas das hierarquias e dicotomias engendradas pelos colonizadores, responsáveis por impor identidades e papéis de gêneros binários. O fato delas estarem baseadas na hierarquia social do patriarcado, as levou a ter um papel preponderante na desarticulação de estruturas comunais que experimentavam outros modelos de organização social, a exemplo das sociedades matriarcais. Para Lugones (2008), o sistema colonial de gênero é marcado pelo intercambiamento das dimensões sociais de raça, gênero, sexualidade e classe, o qual é indispensável para se entender a dinâmica de dominação da colonialidade na América Latina. O que, para a autora, assume uma dimensão teórico-política importante, ao ser colocado como peça-chave da construção de um feminismo de resistência latino-americano, atento à necessidade de agenciar o enfrentamento à colonialidade de gênero nestes termos.

A escolha por trabalhar nos termos do giro decolonial se dá em parte pelo fato de tratar-se de dialogar com perspectivas que situam o debate na relação com a luta social de superação de subalternidades. Neste sentido, a epistemologia e o debate social decoloniais fazem parte de uma luta na qual competem diferentes formas de experienciar o tempo, o espaço e distintas formas de constituição de subjetividades e maneiras de socialização. É a partir disto que

[...] a teoria decolonial criticamente reflete sobre nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais

sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização (Maldonado-Torres, 2018, p. 32)

Em consequência disso, se tem uma produção de conhecimento atrelada a um projeto de transformação social que visa à construção de um outro mundo, que se ergue a partir de outras formas de racionalidade, concebido a partir da experiência histórica dos sujeitos e sujeitas subalternizadas, na medida em que “o projeto decolonial não é apenas uma releitura da modernidade, mas um projeto epistêmico-político que fala e olha a partir do lado obscuro da modernidade, a partir dos que produzem conhecimento da subalternidade” (Romero-Losacco, 2021, p. 16), ajudando à sistematização da crítica à modernidade/colonialidade forjada por quem sofre seus efeitos, no seio de um projeto acadêmico-político ocupado em problematizar o presente em perspectiva crítica, demonstrando o que está em jogo na trama social, que segue sendo escrita a partir dos dispositivos presentes na colonialidade do poder, do ser, do saber e do gênero.

Contando com as possibilidades oferecidas por esses instrumentos epistemológicos, estabeleci recortes temporais, conceituais e territoriais, não apenas no sentido da relação óbvia que a historicidade estabelece com o espaço. Mas, ao recortar diferentes camadas espaciais, busquei dialogar e contribuir com a história dos povos indígenas no Nordeste, mais detidamente a partir do Rio Grande do Norte e do Ceará, onde vivem e atuam na maior parte do tempo, minhas companheiras de pesquisa. A partir do desenrolar de uma trama histórica inscrita na longa duração, com a qual busquei atravessar de uma margem à outra, o processo de colonização, passando pela construção da espacialidade a partir de dispositivos discursivos que inventam a região Nordeste, onde se inscrevem experiências partilhadas por minhas interlocutoras. Assim, procurei dialogar com uma dada inteligibilidade da consciência histórica que articula o intercâmbio de sentidos entre diferentes temporalidades, a partir de um evento-chave: a expropriação de terras dos povos originários no contexto da invasão europeia em Abya Ayala no século XVI. Um processo histórico responsável por propagar os valores da sociedade moderna através da difusão do sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1974, 2012), impactando profundamente o modo de vida das pessoas e povos atingidos pela violência

colonial, a qual esteve/está presente no processo de expansão e diversificação das forças produtivas no capitalismo. O que, por sua vez, segue como um traço fundamental da história do tempo presente, tanto pela força e capacidade reinventiva do sistema de produção capitalista, quanto pela dimensão traumática que a violência colonial inscreve no seio dos povos colonizados.

Dentro de contextos sociais marcados pela colonialidade de gênero e por inúmeros conflitos gerados por ela, no âmbito das sociedades patriarcais, me importa nos termos deste trabalho, demonstrar como as indígenas mulheres interlocutoras da pesquisa, se inscrevem historicamente numa tradição de protagonismo político feminino, não apenas numa dimensão de extraordinariedade pessoal, mas como reprodutoras de práticas sócio-políticas que fazem parte de uma tradição de luta compartilhada pelas indígenas mulheres no contexto da resistência à colonialidade.

Elas trazem consigo expressões da multiplicidade de papéis sociais exercidos pelas indígenas mulheres, presentes na dinâmica da vida política das comunidades e na forma como elas se apresentam como produtoras de saberes. Lideranças femininas que são protagonistas de histórias compartilhadas, alinhadas com a busca coletiva do Bem Viver<sup>7</sup>.

Considerando a diversidade de marcadores que tocam suas vidas; as relações de gênero são tomadas como elementos suleadores, a partir das especificidades de cada comunidade, usadas para problematizar o

---

<sup>7</sup> O Bem Viver (Sumak Kawsay ou Sumak Qamaña) é uma perspectiva originada nas práticas sociais e de construção da resistência dos povos indígenas da América Latina. Trata-se de uma proposta que foi sistematizada, a princípio, pelos movimentos indígenas para todo o conjunto da sociedade, com intuito de construir uma alternativa à ideia moderna do “progresso”, por entendê-la como discriminatória e violenta, à medida que desconsidera a relação dos seres humanos com a natureza; além de pressupor um tempo linear e um espaço homogêneo, os quais não correspondem ao desenvolvimento histórico das sociedades. Enfatiza que a noção de progresso foi uma criação da burguesia em seu processo de emancipação política que há muito demonstra seus limites. Portanto a partir da noção do Bem Viver, os povos indígenas propõem situar o confronto com o capitalismo para além dos seus mecanismos de exploração e querem demonstrar que o marco civilizatório no qual ele está inscrito, quer dizer, a modernidade, também tem que ser transformado radicalmente. A ideia do Bem Viver está presente em quase todos os povos indígenas de Abya Yala, na defesa dos princípios da elacionalidade, complementaridade, reciprocidade e correspondência. Admitindo que tempo e espaço possuem perspectivas complexas e diversas, e que a diversidade, aliás, é um elemento que toca todas as sociedades e, portanto, deve ser respeitada e defendida como direito fundamental. Assim como o progresso, enquanto ideologia não se restringiu à burguesia, mas se estabeleceu como um *ethos* histórico, o Bem Viver, também tem pretensões amplas quanto a se inscrever como um questionamento profundo da modernidade e de seus conceitos-base. Por isso, atualmente, ele não é mais apenas uma dos indígenas nem para os indígenas, mas se coloca como uma alternativa, no sentido de apontar caminhos para que possamos sair capitalismo e da modernidade (Acosta, 2016).

desenvolvimento da dinâmica política e pensar a amplitude do próprio sentido do político, colocando em questão a colonialidade de gênero sob a perspectiva da agência e do empoderamento feminino, subvertendo a ordem social.

Por isso insisto no ajuste de foco para observar, com a nitidez que for possível, passados sensíveis que marcam a história do povo potiguara dos Mendonça do Amarelão e do povo tapuia Jenipapo-Kanindé, para entender as estratégias dessas mulheres no agenciamento social ante à colonialidade e seus efeitos.

Nessa caminhada tive a oportunidade de acessar histórias que por muito tempo foram silenciadas e que agora são contadas, não apenas por mim. Pois elas mesmas já as tem contato de várias formas, dentre as quais está o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas que foram por elas realizadas, a exemplo das dissertações de mestrado defendidas por Tayse e por Irê em Programas de Pós-Graduação em Antropologia, bem como nos cânticos da Cacique Pequena gravados em CD, posteriormente disponibilizado para acesso irrestrito pelo Youtube.

Ao longo deste texto, procurei deixar fluir não apenas a destacada importância social de cada uma individualmente, mas também dar a ver como elas se entendem como parte de um tecido social que vem sendo urdido ancestralmente.

Tentei, ao longo deste trabalho, executar o exercício de decolonizar meu próprio olhar sobre as indígenas mulheres e suas comunidades e histórias. Espero ter logrado êxito em dada medida, já que este é um processo em construção e em movimento, motivado e provocado pela dimensão pedagógica que este trabalho tem para mim como sujeita cognoscente. E quanto a isto, importa destacar, o trabalho de Linda Smith (2018), uma autora indígena, cujas reflexões sobre a epistemologia, se colocaram para mim como um profícuo e agradável diálogo. Ela apresenta um importante texto que problematiza o padrão de conhecimento e suas práticas de pesquisa como um instrumento que, a partir do olhar imperial/colonial são responsáveis por criar e manter uma realidade coerente com o projeto da colonialidade, demonstrando como a pesquisa pode ser um importante instrumento de transformação à medida que for utilizado pelos sujeitos e sujeitas subalternizadas.

Nesse sentido, a autora denuncia como o imperialismo e o colonialismo são formas específicas de como o Ocidente veio a ‘ver’, ‘nomear’ e ‘conhecer’ as comunidades indígenas e de como o discurso científico está no centro da dominação colonial, promovendo a reatualização do que ela chama de arquivos culturais, os quais tendem a reafirmar identidades e hierarquias sociais, fortemente marcadas pelo entrecruzamento de categorias como raça e gênero.

[...] é extremamente difícil discutir metodologia de pesquisa e povos indígenas de maneira simultânea, sem que se faça uma análise do imperialismo, sem compreender a complexa maneira pelas quais a busca do conhecimento está profundamente incrustada nas múltiplas camadas do imperialismo e das políticas coloniais” (Smith, 2018, p. 12).

Tal reflexão, no contexto das inquietações presentes neste texto é fundamental e orientou a construção das questões que foram pautadas para problematizar, por exemplo, o processo de etnogênese das comunidades indígenas no Nordeste, a partir de práticas que estabelecem, no seio das comunidades uma política de memória associada à sobrevivência no presente, na medida em que ela reatualiza as tradições coletivas que se metabolizam com rearranjos das relações de gênero, notadamente no que se refere à organização política nas comunidades a partir do papel de liderança desenvolvido por essas mulheres, que se apresentam também como agentes de produção de conhecimento, que a todo tempo aciona os elementos mnemônicos coletivos que buscam fortalecer a luta social de seus povos.

Em meio a essas interlocuções, os debates em torno da memória, da política de identidades e da identidade na política se destacam como esteios sobre os quais procurei dar forma às análises construídas, em grande parte, pela instrumentação metodológica da história oral, que aqui é acionada segundo aspectos distintos: como método e como resultado deste método. Ou seja, como uma forma de registrar rastros da memória por meio de entrevistas, quando ela é posta como método, e como resultado desse método, já que é partir dele que são produzidas as fontes para a pesquisa.

Essa escolha me possibilitou lançar mão da versatilidade da história oral como instrumento epistemológico que se serve dos usos e das possibilidades de acesso às memórias, para construir uma imagem inteligível de um passado específico que percorremos, minhas interlocutoras e eu, em uma relação dialógica de um caminhar que, embora se inicie sob a orientação de questões

específicas, dentro da estruturação da entrevista de relatos de vida, vai forjando o próprio caminho, passo a passo, nas bifurcações e encruzilhadas que se apresentaram, nos dando a possibilidade de seguir por caminhos e cenários que eu não havia imaginado no momento em que busquei cartografar os caminhos a serem trilhados.

Uma demonstração de que a vida e a memória são dinâmicas e pulsantes. Uma mobilidade que tentei captar, ainda que por meio de vultos do passado, acessados por meio das entrevistas, captados com as lentes que o presente me oferece. Assim como a fotografia, a entrevista é só um pequeno resquício, não do acontecimento em si, mas do sentido que damos à experiência, de como ela incide sobre a história de nossas vidas, nos forjando como sujeitas/os. Assim como a fotografia, ela é apenas um rastro do olhar que se entrecruza com o da escuta.

A potencialidade da história oral como método de pesquisa aqui, foi explorada justamente na possibilidade que oferece de construção conjunta entre entrevistadas e entrevistadora, ao nos tornamos parte de uma mesma missão, que visa à construção de histórias através do compartilhamento de experiências. Fomos assim, construindo conjuntamente inteligibilidades acerca do tempo e da vida, não apenas em um sentido biográfico e pessoal, mas na dimensão coletiva que elas atribuem à própria existência.

A memória como matéria prima é tomada na sua dimensão processual e fluida, na busca por metabolizar sua face factual, acionada na entrevista, como possibilidade de estabelecer uma reflexão sobre a impressão e os sentidos que a factualidade assume, quando a lembrança aciona os sentidos do acontecimento na vida de quem rememora. É justamente nessa percepção, presente na narrativa, que se assenta a potencialidade desses relatos, na busca pela construção de sentidos dos elementos que são trazidos ao texto como suleadores das questões acima expostas (Kotre, 1997).

No contexto de um trabalho como este, a memória se define não pela atenção e protagonismo que ela dá ao passado, mas pela capacidade de articular passado e presente. Por não ser apenas algo individual, ela assume uma dimensão de compartilhamento com a comunidade e nesse metabolismo discursivo entre o “eu” e o “nós”, as memórias e narrativas dessas mulheres, vão desenhando um perfil para dizer do papel que ocupam dentro da comunidade,



numa dimensão de um destaque pessoal frente à coletividade, que procura dar conta de como elas se veem nesse processo; como elas percebem a forma como são vistas e como as suas histórias de vida se confundem com a história de seu povo. E nesse sentido, aciono a memória como um instrumento que “opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam por meio de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo” (Bosi, 2003, p. 31).

A memória vai sendo forjada a partir de fatos que são lembrados em conjunto com a comunidade e sobreviverá enquanto houver pessoas que a mantenham e reproduzam (Halbwachs, 2006). Sua existência depende de que ela seja replicada no contexto das histórias comunitárias e aqui isto toma um sentido especial. Me refiro à importância que essa replicação da memória assume na dimensão da tradição que, no contexto da agência dos povos originários, possui um aspecto importantíssimo. Daí se estabelece uma potente simbiose de sentidos compartilhados nessa relação, de modo que a existência dessas mulheres tem seu sentido plasmado na relação com seu povo e com o próprio território, porque em linhas gerais, essa agência se dá inscrita na sua relação com o território.

Por isso parto da premissa de que o espaço onde vivem os povos indígenas é o *locus* primeiro a ser molestado pelo projeto da colonização e segue sendo objeto de cobiça da colonialidade/capitalismo. Essa cobiça não se restringe à sua dimensão geográfica. Os corpos, especialmente os corpos das indígenas mulheres, seguem sendo alvo privilegiado da cobiça colonial e, portanto, espaços em disputa.

Isso tende a refletir na forma como estes corpos vão sendo concebidos simbolicamente por essas mulheres. Assim, corpo e território se inscrevem numa mesma dimensão de luta e re-existência para elas e, nesta perspectiva, entendo que as mais diversas formas de re-existência coletiva dos povos indígenas se dão sempre em função do território e envolvem os corpos que re-existem, dentre os quais os das indígenas mulheres assumem um protagonismo que é tanto simbólico quanto político.

Por isso, neste texto, lanço mão do conceito de corpo-território tomado de empréstimo dos debates construídos pelas feministas no campo da

Geografia, para pensar como através do acionamento das memórias, essas mulheres se fazem corpo sensível, biológico, simbólico; determinado *pelo* e determinando o território, numa relação de pertencimento que não está limitada à ideia capitalista de propriedade, mas faz referência a um pertencer mútuo, que as inscreve ao território, como espaço vital; um território de vida e um território-corpo do mundo, dando ao território um aspecto transcendente.

Seguindo o sentido atribuído por Sofia Zaragocín (2018) ao fazer referência a uma geopolítica do útero como um instrumento de re-existência, procurei refletir sobre como o lembrar-dizer-agir-ser dessas mulheres, em sua condição de agentes políticos, se inscreve em relação ao espaço; para problematizar as incursões políticas, estéticas e simbólicas como elementos de experimentação para significar o sentido da existência que se inscreve na relação de pertencimento do corpo ao território. Esta perspectiva de corpo-território, mais do que um instrumento teórico está posta aqui em sua perspectiva política, que tem sido debatida e reivindicada pelas indígenas mulheres em movimento por toda Abya Ayala.

Não por acaso, em agosto de 2019, por ocasião da I Marcha de Mulheres Indígenas, que reuniu em Brasília, cerca de duas mil indígenas mulheres, foi lançado o Manifesto “Território: nosso corpo, nosso espírito” que, ao reivindicar o direito à saúde e educação diferenciadas, aponta para a indissociabilidade da luta pela re-existência como agenda política em relação ao corpo-território.

Reafirmamos o nosso compromisso de continuar a luta em defesa dos nossos territórios, de nossos conhecimentos e saberes tradicionais, das políticas específicas e diferenciadas, especialmente nas áreas da saúde e da educação. Reafirmamos, ainda, o pacto entre nós mulheres indígenas de todo o Brasil que não vamos nos calar, não vamos recuar e não vamos desistir de lutar pela vida e o nosso futuro. Seguimos em MARCHA... Território: nosso corpo, nosso espírito! (APIB, 2019).

Os elementos postos no manifesto: território, conhecimentos e saberes tradicionais, saúde e educação, me servem também de parâmetro de escrutínio das histórias de vida dessas mulheres, para pensar como elas articulam isso dentro de suas comunidades, em função dos papéis que exercem de maneira a entender a dimensão do corpo-território, capilarizada em todas as frentes em que atuam, sendo, portanto, este um conceito que tangenciará todo o trabalho.

Não basta apenas teorizar e poetizar o território como espaço de transcendência da vida dessas mulheres, para que a pesquisa se desenvolvesse obviamente foi preciso ir aos territórios onde vivem minhas companheiras de jornada. O que já é algo comumente desafiador, assumiu tons de dramaticidade no contexto da pandemia da COVID-19 quando, a partir de março de 2020 foi decretado estado de emergência sanitária, motivado pelo crescente número de pessoas infectadas e mortas, ante uma doença até então desconhecida, para a qual não se tinha profilaxia, remédios, vacina, nem tratamento eficaz. Por todo o mundo, as pessoas precisaram evitar contatos entre si, o que levou governos a tomar medidas para disciplinar e minimizar o convívio social. Por alguns dias o mundo parou e, apesar do negacionismo de algumas pessoas, dentre as quais está o então presidente do Brasil, as pessoas temeram diante da ameaça da morte eminente.

Nesse contexto, as populações indígenas por todo o país foram classificadas em maior grau de vulnerabilidade e, por isso, precisaram ter ainda mais atenção quanto ao controle da circulação de pessoas nos territórios. Uma tarefa nada fácil, especialmente em se tratando de comunidades próximas aos centros urbanos, onde o fluxo de circulação de pessoas é muito grande, como é o caso das comunidades dos Mendonça do Amarelão e dos Jenipapo-Kanindé. Muitos desafios se apresentaram e precisaram ser vencidos pelas comunidades, diante dos quais, a impossibilidade que se me apresentou em fazer pesquisa de campo naquele momento perde proporção. Quanto a isto, pude contar com alguma ajuda da tecnologia, que possibilitou que pudesse realizar conversas de forma remota com Tayse, via internet.

Meu contato com essas comunidades não se iniciou a partir da pesquisa de doutoramento; desde 2014, quando conheci Tayse Campos, então minha aluna no curso de Licenciatura em História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, passei a frequentar a comunidade do Amarelão e em 2017 fui a primeira vez à comunidade dos Jenipapo-Kanindé com intuito de conhecer e entrevistar a Cacique Pequena. Ter certa familiaridade com os territórios e suas comunidades me ajudou tanto na construção do roteiro de entrevista, quanto no acesso a outras fontes as quais tive oportunidade de explorar, a exemplo das atas de reunião da Associação comunitária do Amarelão – ACA e o acervo do Museu Jenipapo-Kanindé. Fontes específicas das comunidades que procurei

entrecruzar com documentos e registros históricos do movimento de Mulheres Indígenas nacionalmente, entremeados com a produção intelectual dos escritos e das escrevivências das indígenas mulheres nesse contexto. É o caso do uso que fiz do Jornal Grumin, um informativo editado e publicado por indígenas mulheres, sob a chefia editorial de Eliane Potiguara, entre os anos de 1989 e 1995.

Em 2021, depois que a vacina contra a COVID-19 se tornou uma realidade para as comunidades indígenas e para mim mesma pude, finalmente, voltar às comunidades e realizar as entrevistas que aconteceram em momentos distintos, ocasiões nas quais pude acompanhar mais de perto o cotidiano de minhas companheiras de pesquisa e presenciar episódios que demonstraram como elas estão em seu cotidiano envolvidas com as demandas das comunidades. Situações que passam por sanar demandas imediatas de insegurança alimentar de famílias inteiras até cuidados pós-morte, que envolvem questões cartoriais e aquisição de caixão. Quando as demandas não eram diretamente de suas comunidades eram referentes ao trabalho que realizavam naquele contexto junto ao movimento indígena: Tayse como coordenadora da APOINME – Articulação dos povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo e Juliana, Cacika Irê como coordenadora da AMICE – Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará além de, por ocasião das entrevistas em 2021, ambas estarem ocupando o cargo de gestoras das escolas indígenas em seus territórios.

Os passos da pesquisa que resultaram no texto que apresento aqui foram dados muitas vezes sobre caminhos com os quais já estava familiarizada, como os da comunidade dos Mendonça do Amarelão para quem não sou uma completa estranha, outros se deram em trilhas que foram sendo abertas ao longo do processo, como os trilhados pelas terras da Lagoa da Encantada. Ainda que não fosse minha primeira vez por lá e tenha sido sempre muito bem acolhida tanto pela Caique Pequena, quanto por sua filha, Cacika Irê, entre os Jenipapo-Kanindé ainda sou quase completamente uma estranha. E foi a partir de movimentos de identificação e estranhamentos que a caminhada de pesquisa se deu contando sempre com a parceria de minhas interlocutoras que contribuíram não apenas doando seu tempo e memórias, mas possibilitando que eu tivesse acesso a documentos produzidos pelas comunidades, como já aponte aqui,

juntamente com o acervo do Museu Jenipapo-Kanindé – MJK, além de generosamente compartilharem comigo fontes de suas próprias pesquisas. Tayse, por exemplo, me permitiu acesso às entrevistas realizadas por ela com as mulheres do território do Amarelão, as quais fizeram parte do seu acervo de fontes por ocasião de sua pesquisa de mestrado. Apesar de não as usar aqui de modo direto, não posso dizer que não estão presentes nas minhas próprias análises,

Por falar nos estranhamentos, é digno de nota que um dos mais marcantes vivenciado ao logo deste processo já pode ser localizado a partir dos primeiros passos dados, quando tudo era uma proposta que eu esperava ser aceita no PPGH da UDESC. Me refiro às minhas questões de partida do projeto que, coerentes com meu lugar social de feminista-acadêmica-branca, eram direcionadas por um olhar que hoje entendo como colonizador, segundo a qual eu me propunha identificar a influência que o feminismo<sup>8</sup>, o qual eu conhecia e praticava, teria na vida das indígenas mulheres que exerciam cargos de liderança nas comunidades para tentar dimensionar o que elas haviam aprendido com este e qual sua contribuição na luta que travam cotidianamente. Contudo, esse olhar logo se dissipou e busquei e busco na interlocução com essas mulheres não mais mensurar quais lições o feminismo lhes ofertou, mas me importa – como mulher-branca-lésbica-classe média- acadêmica-feminista – estar aberta a aprender com elas e com suas comunidades e, a partir desse aprendizado, transformar minhas próprias práticas como professora, como feminista e como ser humano. Buscando assim, ser também semente de um outro mundo, desvencilhado do peso das violências coloniais, manifesta no patriarcado, no racismo, na exclusão social, nas desigualdades de classe e em toda sorte de preconceitos.

Assim como os estranhamentos compõem o processo de pesquisa, as aproximações também atravessam a forma de olhar e sentir as questões reconfiguradas, as quais procurei trazer ao nível da inteligibilidade através da

---

<sup>8</sup> Apesar de ter a compreensão de que não objetificar as indígenas mulheres pensando-as como parceiras e interlocutoras da pesquisa, as questões de partida desta interlocução tinham um objetivo específico que estava amalgamado na forma como eu via tal questão: demonstrar que apesar de não se darem conta, elas são sim herdeiras do feminismo civilizatório, para usar o feliz conceito de Françoise Vergés em seu livro **Um feminismo decolonial** (2020).

escrita. E certamente que um elemento de identificação que me aproxima dessas mulheres, para além da dimensão óbvia das dimensões de gênero, é a nossa ligação a uma identidade que é muito mais afetiva do que propriamente cultural, dada sua abrangência e seu sentido caleidoscópico. Me refiro à identidade nordestina. A ideia “naturalizada” que plasma esta identidade a um recorte geográfico é muito mais ficcional do que coerente, se colocada sob o reflexo caleidoscópico da “unidade regional” que procura contornar. Sua diversidade é tanto cultural quanto em relação aos seus biomas. Por isso me refiro à ideia de uma unidade afetiva, a qual vai sendo construída como performance, como laço de pertencimento e que atualmente buscamos reforçar e valorizar em reação aos discursos preconceituosos que tendem a desqualificá-la.

Isso tem implicações as mais diversas, as quais passam pela construção de narrativas e contra-narrativas que estão colocadas no seio de disputas históricas disseminadas a partir de elementos de colonialidade que marcam a formação do Estado-nação brasileiro.

Partindo dessa dimensão afetiva que sedimenta uma identidade nordestina que toca tanto a mim, quanto as minhas companheiras de pesquisa, procurei traçar uma perspectiva de inteligibilidade desse lugar social a partir do diálogo com o processo sócio-histórico que levou à “invenção do Nordeste”. O termo “invenção” aqui não está colocado como algo que é contrário à “verdade” ou à “realidade”, mas no sentido de fabricação, de criação, como algo inscrito na dimensão das relações humanas, dos discursos, das relações políticas e econômicas existe como construção e não de forma natural. Esta é uma perspectiva tomada de empréstimo do professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior que em seu livro “A invenção do Nordeste e outras artes” (2009), publicado pela primeira vez em 1999, historiciza o processo sócio-histórico que delineou as fronteiras identitárias de Nordeste dando origem a uma região geográfica, cultural e politicamente distinta nacionalmente. A tese do autor é de que o Nordeste é uma abstração, uma *invenção* surgida a partir dos anos de 1920. Ele busca demonstrar como a região foi sendo engendrada como uma construção mental, uma abstração forjada em função de abrigar uma generalização intelectual que negligencia o fato de as relações espaciais – que consistem nas formas de experimentação dos sujeitos em relação aos biomas que compõem o território e promove o estabelecimento de fronteiras – são

relações históricas e políticas, além de afetivas. E em função delas, se erguem discursos ocupados em nomear e classificar os espaços. Desta forma, demonstra que a limitação das análises espaciais à noção de natureza é restritiva e ignora inúmeros dispositivos de poder acionados para classificar, delimitar e identificar a região Nordeste, especificamente, atentando para como as delimitações do espaço são parte de uma arquitetura discursiva que se incorpora à produção de saberes como estratégias de poder, capazes de criar identidades e estabelecer lugares sociais hierarquicamente definidos, segundo interesses específicos, para nomear espaços e identificar sujeitos.

Na busca por problematizar e historicizar nossa “nordestinidade” o **primeiro capítulo** desta tese, que intitulei de “*Nordeste: uma abstração, muitos afetos*” se ocupa desse debate, de certo modo, como uma tentativa de conciliação historiográfica como uma forma, talvez pretenciosa demais, de orientar as chaves de leitura deste trabalho, buscando aproximar as/os leitoras/es da minha tentativa de demonstrar que a referência ao Nordeste, mesmo quando tratando de um recorte histórico anterior a 1920, se dá no sentido de aproximação e contraposição a uma dada tradição historiográfica que se ocupou em narrar a extinção dos povos originários no território que veio a ser conhecido como Nordeste. No sentido de me aproximar do processo histórico de emergência étnica que marca muitas comunidades indígenas na região e que ajudam a entender os contextos em que vivem as comunidades dos Mendonça do Amarelão e do Jenipapo-Kanindé, com as quais trabalhei mais de perto na pesquisa. A pretensão aqui foi de apresentar um panorama histórico e historiográfico que ajuda a explicar o “*Nordeste terra indígena, terra cabocla*”, demonstrando como a construção dessa identidade cabocla é parte de um projeto de eliminação das populações indígenas na região, imerso numa perspectiva de assimilação, baseada no fomento da aniquilação da distinção étnica. O que em si, é uma característica histórica do indigenismo brasileiro: ser anti-indígena.

Um importante caminho tomado nesse sentido foi a inviabilização dos povos indígenas como partícipes da construção de um povo. No caso específico dos povos que viviam mais ao leste do Norte, no território que viria a ser nossa região Nordeste, conta-se com a força da retórica de uma dada cultura histórica que foi sedimentando o senso comum de que os povos indígenas aqui foram

extintos no século XVIII. Isto como parte do projeto de branqueamento da população associado à usurpação das terras ocupadas pelas comunidades indígenas e o esvaziamento de sentido de Legislações que desde o período pombalino, de alguma maneira, deveriam resguardar direitos diferenciados para os povos indígenas.

Quanto a esse debate, alerto que quando me refiro a períodos anteriores a 1920, é possível que tenha feito alguma referência ao termo ou à ideia de Nordeste dentro do contexto acima como um recurso de aproximação, que alguém poderá condenar como o pecado histórico da anacronia, mas corri este risco como uma forma de olhar “*pelas frestas do Nordeste indígena*” para apresentar uma visão ampliada, que não deixa de ser em si, um recorte do conjunto na tentativa de dialogar com esse processo histórico tocado pelo genocídio e pelo epistemicídio das populações indígenas que seguem sendo “*povo-semente, corpo-território, corpo-resistência*” mesmo depois de cinco séculos de luta.

Prosseguindo com a perspectiva dos recortes geográficos me importa dar a ler processos históricos e contextos socioculturais que servem de pano de fundo para o enredo trazido ao centro desta tese. Assim, no **segundo capítulo** intitulado “***nas trilhas dos Mendonça do Amarelão***” procuro ajustar o foco para vislumbrar com maior proximidade as histórias do povo Mendonça do Amarelão, a partir de seus processos migratórios e da constituição da centralidade da figura do feminino na comunidade. O que fomentou à centralidade das mulheres na dinâmica social e política interna, algo orquestrado sob a “*organização coletiva das mulheres Mendonça*” que fomenta uma formação política entre as mulheres e para as mulheres. Um contexto em que Tayse Potiguara se destaca como liderança política entre as comunidades indígenas no estado do Rio Grande do Norte, ao mesmo tempo em que sua participação na coordenação da APOINME, significa a projeção do movimento indígena do Estado junto à articulação dos povos indígenas em nível nacional, em um contexto em que a organização política das populações indígenas no Rio Grande do Norte ainda pode ser considerada recente do ponto de vista da unidade entre seus povos. Já que os povos indígenas do Rio Grande do Norte ainda buscam o amadurecimento do processo de emergência étnica em algumas comunidades, em uma dimensão simbólica cheia de peculiaridades, que oferecem muitas perspectivas de análise



e por conta dos limites deste trabalho, acabaram ficando pelo caminho a espera de novas incursões epistemológicas.

Seguindo caminho, o **terceiro capítulo** rumo a “***Pelas bandas da Lagoa da Encantada com os Jenipapo-Kanindé e o encanto de suas Cacikas***” na busca por apresentar o panorama histórico e social da comunidade Jenipapo-Kanindé vislumbrando a centralidade do território e a luta pela terra como protagonistas dessa trama histórica, personificada na importância da Lagoa da Encantada e da Cacique Pequena, cuja memória se apresenta como um ícone para as indígenas mulheres, notadamente às mulheres das comunidades da região Nordeste. Ao ser identificada como a primeira mulher elevada ao posto de cacique em uma comunidade indígena no Brasil e ao desenvolver um importante trabalho de militância e luta política junto ao seu povo e em prol dele, Cacique Pequena se tornou também fomentadora de uma cultura política que se estrutura a partir da centralidade das mulheres. Constituindo um cenário social em que sua extensa família – só de descendência imediata são oito filhas mulheres e oito filhos homens – está colocada no centro da gestão social e em uma posição de organizadora e incentivadora da luta política. A centralidade política que as mulheres assumem na comunidade pelo trabalho e simbolismo da Cacique Pequena está fincada na “organização coletiva das mulheres Jenipapo-Kanindé” onde o protagonismo da Cacique Pequena é compartilhado com suas filhas, no exercício de uma sucessão que se dá sob a supervisão de Pequena, com destacada atuação de sua filha mais nova, cujo nome indígena é Cacika Irê – com cá (K) e é assim que é nomeada aqui em respeito à autorreferência –, cuja militância vem sendo construída desde a adolescência, o que a levou a constituir um importante destaque junto ao movimento de mulheres indígenas no Nordeste, como coordenadora da Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará - AMICE, da qual sua mãe é cofundadora bem como, construir lutas em nível nacional, sendo também cofundadora da ANMIGA. Os caminhos seguidos sob a orientação da luz materna já tem brilho próprio e a levaram a tornar-se pioneira ao ser nomeada titular da recém-criada Secretaria dos Povos Indígenas no Ceará em 2023. Uma trajetória sobre a qual procuro refletir e que inscrevo na perspectiva de uma tradição de agenciamento político entre mulheres indígenas, que embora só muito recentemente esteja sendo

notada, já é consolidada e se confunde com a história de resistência dos povos indígenas nos territórios colonizados. O que aliás, é a tese central deste trabalho.

Os processos históricos marcados pela violência colonial incidiram não apenas nos territórios, mas se estabeleceram nos corpos das indígenas mulheres que historicamente agenciam lutas e firmam no e a partir de seus corpos-território histórias de vida, transformando o trauma da colonialidade em pulsão de vida que agencia a resistência e a vida comunitária, onde protagonizam importantes ações políticas que seguem tecendo vida apesar das próprias dores. Este é o fio condutor do **quarto capítulo “Luta e não luto: resistências femininas e dinâmicas da identidade em política das indígenas mulheres”** no qual a partir de um diálogo com eventos que se deram enquanto esta tese estava sendo escrita, trazidos como exemplo de como a colonialidade segue afetando de forma direta e imediata os povos indígenas – mas não somente a eles, posto que seus efeitos transcendem os limites das aldeias e das particularidades culturais destes povos e afetam e comprometem o destino de toda humanidade, notadamente a partir da manutenção das desigualdades e segregações próprias do capitalismo – para demonstrar como as indígenas mulheres contribuem decisivamente para a agência coletiva, de maneira ampla, sem reduzir sua luta à pauta identitária, entendendo que representam um eu-coletivo, que transcendem uma identidade particularizada e marcada pela dimensão de gênero que comporia uma identidade de indígena e mulher. Ao constituírem esse eu-coletivo a partir de seus corpos-território agenciam formas de organização coletiva baseada em uma identidade em política que é, segundo os termos propostos pela reflexão de Walter D. Mignolo (2008, p. 290), descolonial. Sob esta perspectiva, o capítulo se ocupa em apresentar e historicizar diversas iniciativas das indígenas mulheres brasileiras, voltadas à construção da organicidade política não como um fim em si, mas como parte da tessitura da agência coletiva de seus povos, em função da qual acionam elementos que levam à reflexão de como a colonialidade se inscreve também sobre as relações de gênero afetando seu modo de vida e suas comunidades.

Considerando a centralidade do conceito de colonialidade de gênero e das contribuições no campo da teoria social elaboradas pela filósofa Maria Lugones (2008, 2014) que traz o gênero, ou melhor dizendo, a colonialidade de gênero para o centro do debate sobre a modernidade/colonialidade,

demonstrando que ele está na base da estrutura do projeto colonial e do capitalismo, procuro dialogar com pesquisas que se ocupam desse debate para historicizar a construção da luta política das indígenas mulheres que, ao contrário do que possa parecer, está inscrita em uma tradição que faz parte do alicerce da agência histórica dos povos colonizados e se estabelece numa dimensão ancestral, na medida em que está posta como um ensinamento e uma tradição, responsável por forjar maneira próprias de resistência e organização política, as quais então inseridas em um projeto amplo de descolonização que se dissemina por várias dimensões da vida e da sociedade, passando pela compreensão de que é preciso ocupar espaços dentro da própria estrutura da colonialidade para provocar fissuras em suas estruturas. O que as levou a agregar elementos epistemológicos, políticos e simbólicos a partir de suas organizações coletivas e as tem permitido aos poucos concretizar seu projeto de “aldear a política”. O tópico *Indígenas mulheres: resistindo e aldeando a política* reflete sobre a história do tempo presente sob os termos apresentados por esse projeto das indígenas mulheres de ocuparem os espaços institucionais como forma de se colocarem como agentes de conhecimento, de construção de políticas públicas e de leis que afetam suas vidas e as vidas de seus povos, sem deixar para trás pautas de enfrentamento do capitalismo, as quais dizem respeito ao enfrentamento às desigualdades sociais de maneira ampla. Contudo, para elas, nem de longe, o enfrentamento das desigualdades passa pela ascensão social pela via do consumo, ao contrário, a fratura da colonialidade/capitalismo que propõem está ligada à promoção do Bem viver como princípio orientador do direito à diversidade e da felicidade que não passa pela aquisição de bens de consumo. Não pretendo com isto, construir nenhuma referência romantizada das indígenas mulheres e de seus povos, mas dizer que apesar de estarem, de diferentes formas e em níveis diversos, imersas na estrutura colonial/capitalista, resguardam projetos sociais que fazem frente à esta estrutura a partir de projetos sociais diversificados, mas que buscam construir uma unidade política dentro de sua organicidade, reunidas em torno de pautas como: território, demarcação das terras, segurança alimentar, educação diferenciada, saúde e violência, por exemplo. Ainda que esteja partindo de referências no campo de uma história que parece quase que imediata, importa aqui demonstrar como esta representa um tecido cuja tear possui fibras muito antigas e tradicionais entre as mulheres.

Nesse contexto, procurei a partir do tópico sobre *a organização coletiva das indígenas mulheres em movimento*, trazer ao nível da representação histórica essa tecitura por meio da organização de coletivos de indígenas mulheres, que emergem como reflexo de uma tradição política que lhes é anterior. E ao fazê-lo, procurei lançar mão dos exemplos que me foram dados a partir da trajetória política e das memórias compartilhadas comigo por Tayse Potiguara, Cacique Pequena e Cacika Irê, na condição de liderança de suas comunidades e, portanto, protagonistas a nesta trama social.

Elas são peças importantes em uma engrenagem política que hoje dá às mulheres certo protagonismo institucional quando a própria Irê é convidada a ocupar o cargo de secretária dos povos indígenas do Ceará, na medida em que o governo do Estado segue o exemplo do Governo Federal que criou o Ministério dos Povos Indígenas, para o qual nomeou uma mulher, Sônia Guajajara, para responder pela pasta. Uma engrenagem que passa pelo número recorde de candidaturas de indígenas mulheres no pleito de 2022, a partir do qual, a representação indígena no Congresso Nacional foi de uma (Joenia Wapichana – REDE – RO) para duas deputadas eleitas: Sônia Guajajara (PSOL- SP) e Célia Xakriabá (PSOL-MG), formando o que tem sido chamado de bancada do cocar, cuja performance de mobilização política no contexto do parlamento e junto ao Governo Federal se fortalece ao chamar à centralidade o eu-coletivo dos povos indígenas, o que tem sido fundamental no papel de enfrentamento que têm capitaneado ante aos projetos neoliberais, notadamente àqueles ligados à bancada que representa os interesses do agronegócio<sup>9</sup>.

***“Indígenas mulheres: resistindo e semeando futuros”*** é o título do **quinto capítulo** deste trabalho, a partir do qual sigo caminho pela história do agenciamento dos povos indígenas a partir do protagonismo de suas mulheres. Partindo da pergunta: “o que querem as indígenas mulheres?”, retomo à centralidade do debate sobre colonialidade de gênero para refletir acerca de como a construção de uma tradição política em que as mulheres são protagonistas, as coloca diante da necessidade de administrar demandas que

---

<sup>9</sup> Enquanto esta introdução era escrita, na terça-feira, dia 21 de setembro de 2023 o Supremo Tribunal Federal derrubou a tese jurídica do marco temporal por um placar de 7 votos a 2, contra a tese. Difícil para uma historiadora falar do se, mas penso que sem a mobilização feita pelos povos indígenas junto à sociedade de modo mais amplo, ocupando as redes sociais, as mídias e a tribuna dos parlamentos dificilmente essa vitória do princípio constitucional teria ocorrido.

surgem a partir dos efeitos da colonialidade de gênero sem deslocar a centralidade de um eu-coletivo, que não é simplesmente um *nós*, mas um *todos-nós*, que se constitui a partir de elementos objetivos, intersubjetivos e simbólicos, que se inscrevem no corpo-território dessas mulheres, como referência à forma como exercitam a política em espaços institucionais ou não-institucionais. Elas são responsáveis por articular a partir de suas performances sociais, tradição e inovação, pela forma como operam o entrelaçamento de uma dada identidade étnica e de gênero, ao mobilizar o feminino com as demandas que se apresentam na articulação entre o público e o privado, entre o espaço aldeia e o mundo da colonialidade, entre o fascínio do novo e o desejo de resguardar aspectos tradicionais, os quais fomentam a distinção étnica de seus povos.

Considerando o contexto em que a produção do conhecimento se apresenta como um instrumento central na estruturação da agência política dos povos indígenas, notadamente a partir da educação, o capítulo traz o subtópico *forjar resistências e gestar o futuro: produção de conhecimento como prática política das indígenas mulheres*, que procura demonstrar como a estruturação dessa tradição política de protagonismo das mulheres tem na educação um elemento primordial: ela é um importante instrumento de reprodução social a partir do qual é possível constituir a valorização da identidade étnica, a manutenção de tradições coletivas e a capacidade de metabolizar as inovações sem se perder o sentido de unidade coletiva que lhes mantem ligados/as por laços socioculturais, o que passa também pela compreensão de que as ferramentas epistemológicas fornecidas pela educação formal possibilitam aos povos indígenas fraturar a colonialidade do saber, ao assumirem o lugar de sujeitos/as cognoscentes, de gestores/as e operadores/as de sua própria educação. Como o fazem Tayse, Pequena e Irê que estão colocadas como operadoras nesse campo político da produção, operação e gestão do conhecimento como produtoras de conhecimento sobre seus povos, assim como mulheres-sementes que germinam seus territórios de maneira a criar condições para que as gerações seguintes se estabeleçam também como produtora de conhecimento e a partir disso sigam fraturando a colonialidade do ser, do saber, do poder e do gênero.

O último tópico do capítulo intitulado “*indígenas mulheres e os feminismos: a quem interessa essa relação*” em alguma medida pode até

parecer deslocado da tecitura de um conjunto textual por está colocado ao final, como se oferecendo uma reflexão de fechamento, quase como se antecipasse de maneira precoce o lugar de uma suposta conclusão para aquelas leitoras e leitores que seguirão os caminhos desses tear, mas prefiro pensar que se trata sim de um fechamento, não sei se necessariamente das reflexões acerca da tradição política construída pelas indígenas mulheres ao longo de uma longa história de agenciamentos, mas certamente de minha própria gestalt de pesquisa. Partindo do compartilhamento de minhas reflexões iniciais para construção do projeto de pesquisa, que estavam fundamentadas num fantasioso protagonismo epistêmico e político dos feminismos hegemônicos para pensar o exercício da política por parte das indígenas mulheres, procurei traçar um diálogo com os chamados feminismos decoloniais de maneira que pudesse, na condição de feminista e acadêmica, fazer um exercício de autocrítica que passa pela análise das práticas políticas das indígenas mulheres como pedagogias sociais com as quais temos muito o que aprender. Trazendo consigo a questão: o que nós feministas não-indígenas temos a aprender com as indígenas mulheres?

Reitero, contudo, que isso não implica em desqualificar de nenhuma maneira o importante papel social que os feminismos têm na história do enfrentamento ao patriarcado. Algo com que têm contribuído através da organização política, da produção de conhecimento e da mobilização das mulheres em todo o mundo. Suas contribuições têm nos ajudado a avançar coletivamente. Significa outrossim, olhar para os limites estabelecidos a partir da forma como esta luta foi estabelecida de modo a avançar na construção de uma dinâmica que possa ser mais inclusiva, justa e cada vez mais contundente e que faça sentido para a vida das mulheres de forma amplamente coletiva.

Não há como construir a justiça social, a justiça climática, a equidade de gênero, a libertação das sexualidades e o fim do patriarcado em um mundo verdadeiramente descolonizado e anticolonialista, desconsiderando a importância dos povos indígenas e de suas mulheres, a potência de sua força e a sabedoria de seus ensinamentos e práticas. É sob este entendimento que o presente trabalho propõe-se a caminhar por paisagens do tempo presente, da vida que pulsa e acontece em um momento de nossa história que carrega as marcas do Golpe de 2016, que destituiu a primeira mulher eleita democraticamente para o cargo de presidente do Brasil, ao qual se seguiu uma miríade de retrocessos

sociais e políticos que afetaram de forma dramática a vida dos povos indígenas em nosso país, que resistem ao peso da colonialidade há mais de quinhentos anos e sempre tiveram que lutar demasiadamente por cada direito conquistado. Para esses povos existir sempre foi sinônimo de resistir.

## 1 NORDESTE: UMA ABSTRAÇÃO, MUITOS AFETOS...

O Nordeste que aprendi a amar e exaltar na condição de “mulher nordestina” que resguarda consigo a alegria de estar arraigada a este espaço, tão diverso e tão caleidoscópico, marcado pelas múltiplas faces das culturas que lhe forjam é, sobretudo um espaço de desafios, inclusive epistêmicos, que oferecem formas de ver e sentir diversificadas, mesmo que para historicizar e instrumentalizar as identidades socioculturais que nos forjam como povo. Na tentativa

Reconheço, de antemão, o risco a que me exponho, ao discorrer sobre o Nordeste, tomando-o como uma abstração naturalizada pela afetividade, na qual se misturam aspectos identitários dessa “nordestinidade”, que me forja como sujeita, e tantos outros elementos subjetivos que me (trans)formam de forma dinâmica e fluida, os quais constituem o lócus de enunciação a partir do qual vou tecendo as narrativas deste texto, com um olhar multifacetado de quem re(a)presenta o espaço para os/as de “fora”, exacerbando um pertencimento como um ato político, imerso em contextos históricos específicos, frente ao fortalecimento de discursos xenofóbicos, oriundos de uma onda de fascistização nacional observada desde a região Sul do Brasil, que parece ter sido notada de modo mais enfático após as eleições de 2022 e cujos efeitos parecem se espalhar por todo o país.

Embora deseje seguir atenta para resguardar o caráter acadêmico deste texto, não posso desconsiderar as marcas das subjetividades que nele se inscrevem, oriundas das letras de uma mulher nascida nestas terras, a partir de onde escrevo este texto, sob o irradiar de um sol que contrasta com um azul de um céu que não se intimida ante a imponência de sua luminosidade e se impõe em seu contraste para compor o tom alegre das cores deste dia, que se faz iluminado e rebelde às barreiras de concreto, adentra às portas do apartamento, trazendo consigo a brisa de um mar tão “nordestino” e tão nosso.

Um cenário que ao ser descrito aqui ajuda a dar um sentido visceral ao que o professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior quer demonstrar quando diz, em sua obra *A invenção do Nordeste e outras artes* (2009), que a região é uma construção mental, uma abstração que se engendra em função de aglutinar



uma generalização intelectual, tecida a partir de uma variedade de fios de experiências afetivas.

À medida que vai sendo historicamente institucionalizada, a região, assim como a nação, ganha um aspecto de veracidade que se cristaliza na realidade, ao passo que vamos atribuindo sentido às imagens construídas pelas narrativas, as quais dão forma a uma dada identidade regional. Segundo Durval Muniz:

Nossos territórios existenciais são imagéticos. Eles nos chegam e são subjetivados por meio da educação, dos contatos sociais, dos hábitos, ou seja, da cultura, que nos faz pensar o real como totalizações abstratas. Por isso, a história se assemelha ao teatro, onde os atores, agentes da história, só podem criar à condição de se identificarem com figuras do passado, de representarem papéis, de vestirem máscaras, elaboradas permanentemente (2009, p. 27).

Se os territórios regionais e suas fronteiras, são máscaras a serem (re)elaboradas constantemente, estamos assim, diante de uma performance espacial que aponta para diversos aspectos da dinâmica de organização do espaço – econômico, jurídico, cultural, racial, social, de gênero e de classe – e ao se enfatizar qualquer destes, ou sua relação, se processam escolhas políticas. O que faz perceber como as relações espaciais estão marcadas pela dinamicidade das relações políticas, na medida em que os discursos que se ocupam em nomear e classificar os espaços possuem tal natureza, indicando uma política dos espaços, que atesta o caráter histórico de uma dimensão, que comumente nos é apresentada como natural, a exemplo das fronteiras e da própria região. Dando conta que a cartografia é em si mesma um discurso político.

Pensando nisso, teria muito a discorrer sobre a experiência de performar essa identidade regionalizada em terras que lhes são hostis, como as do Sul do país, mas penso que neste momento importa mais ater-me à construção de contextos narrativos que atravessam o foco desta pesquisa, que são as indígenas mulheres em contexto nordestino.

Assim, para além de todas as imagens críticas, poéticas e apaixonadas que posso aqui revisitar do Nordeste, a operação historiográfica reivindica que faça esse exercício arqueológico de historicizar a “invenção do Nordeste” enquanto região e pensar como ela está atrelada a um enredo histórico, de

relações de poder e de interesses múltiplos, dentro de um projeto de nação. Neste sentido, cabe lançar mão da perspectiva proposta por Michel Foucault, que chama atenção para o fato de que as delimitações do espaço compõem uma arquitetura discursiva que, camufladas sob a forma de saberes, representam estratégias de poder capazes de criar identidades e estabelecer lugares sociais hierarquicamente definidos, segundo interesses específicos, para nomear espaços e identificar sujeitos. Segundo Foucault:

Desde o momento em que se pode analisar o saber em termos de região, de domínio, de implantação, de deslocamento, de transferência, pode-se apreender o processo pelo qual o saber funciona como um poder e reproduz os seus efeitos. Existe uma administração do saber, uma política do saber, relações de poder que passam pelo saber e que naturalmente, quando se quer descrevê-las, remetem àquelas formas de dominação a que se referem noções como campo, posição, região, território (2004, p.158).

O conceito de região, para além do domínio epistêmico e semântico da Geografia, nos remete a um domínio político da noção administrativa, militar (*regere*, comandar) e fiscal. Ao contrário do que somos ensinados/os a naturalizar, não se refere unicamente a uma morfologia natural do espaço, nem muito menos a uma dinâmica do espaço econômico. Trata-se de uma fabricação conceitual: semelhantemente ao que ocorre com o conceito de “nação”, construído em função da estruturação do Estado moderno com o sentido de agregar, forjado a partir do domínio das elites econômicas e políticas com fins de manutenção de domínios (Foucault, 2002; Hobsbawm, 1990), a “região” é concebida na tecitura da espacialização das relações de poder, segundo critérios que visam o disciplinamento da dinâmica do espaço.

Sobre isso, o professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior aponta que:

ela (região) remete a uma visão estratégica do espaço, ao seu esquadrinhamento, ao seu recorte e à sua análise, que produz saber. Ela é uma noção que nos envia a um espaço sob domínio, comandado. Ela remete, em última instância, a regio (rei). Ela nos põe diante de uma política de saber, de um recorte espacial das relações de poder. Pode-se dizer que ela é um ponto de concentração de relações que procuram traçar uma linha divisória entre elas e o vasto campo do diagrama de forças operantes num dado espaço. Historicamente, as regiões podem ser pensadas como a emergência de diferenças internas à nação, no tocante ao exercício do poder, como recortes espaciais que surgem dos enfrentamentos que se dão entre os diferentes grupos sociais, no interior da nação. A regionalização das relações de poder pode vir acompanhada de outros processos de regionalização, como o de produção, o das relações de trabalho e o

das práticas culturais, mas estas não determinam sua emergência. A região é produto de uma batalha, é uma segmentação surgida no espaço dos litigantes. As regiões são aproveitamentos estratégicos diferenciados do espaço. Na luta pela posse do espaço ele se fraciona, se divide em quinhões diferentes para os diversos vencedores e vencidos; assim, a região é o botim de uma guerra (2009, p. 25-26).

Partindo da perspectiva de desnaturalização da ideia de região, como uma realidade pré-existente e imutável e assumindo-a como uma construção histórica e social, ele promove uma genealogia da construção do Nordeste enquanto região, colocando em cheque perspectivas reducionistas, que o concebem como uma unidade homogênea, as quais ignoram suas diversidades internas e complexidades, postas a serviço de uma dinâmica histórica, permeada pelos interesses das elites econômicas e políticas que se servem da monocromia dessa representação.

Assim, Durval Muniz demonstra como “a invenção do Nordeste” está inscrita em um processo histórico marcado pelo projeto colonial de apropriação do espaço que respondem ao fato de que por ocasião da intrusão colonial portuguesa o território – ou pelo menos boa parte do que se entende hoje por Nordeste – era habitado por diversos povos no qual a diversidade étnica era marcante.

Com o avanço da dominação colonial, marcada pelo crescimento da monocultura da cana de açúcar e o desenvolvimento da empresa açucareira, o território passou a ocupar um destacado papel na dinâmica econômica da colonização, atraindo assim, a atenção metropolitana. É neste contexto que emergem as primeiras narrativas ocupadas em dar inteligibilidade ao espaço, tão desafiador e diverso, mas cuja diversidade foi sendo suplantada justamente pela necessidade de que esta inteligibilidade, constituída a partir de padrões coloniais reificadores, servisse à divisão do espaço, nomeado segundo critérios cartográficos endógenos e geralmente estranhos aos povos que tradicionalmente habitavam os territórios.

Assim, emergem narrativas responsáveis por criar estereótipos, oriundos de uma visão exótica e tropicalizada, que demarcavam não apenas as belezas naturais e os desafios dessa natureza, mas adjetivavam as pessoas que nele viviam, dando conta de um comportamento identificado como preguiçoso e rústico, atribuído primeiro aos povos originários e posteriormente aos seus

descendentes. Mas, naquele contexto, a divisão territorial trazia consigo outras formas de se dizer e o território que posteriormente veio a ser identificado como Nordeste, era nomeado de Norte.

As reflexões empreendidas pelo trabalho de Durval Muniz nos permitem pensar como a construção do regionalismo traçou um perfil homogeneizador e culturalmente limitante, como parte de um processo social e político que ignora a diversidade e a complexidade da região, marcada pela miscigenação violenta e pela mistura, pouco harmoniosa, da herança cultural dos povos originários, dos povos da diáspora africana e dos europeus, responsável por metabolizar os diversos processos de ocupação espacial, de formação populacional e por desagregar práticas culturais e tradições as mais diversas.

A tese de Durval Muniz lança mão de uma análise que problematiza e historiciza diferentes perspectivas e discursos responsáveis por inventar o Nordeste e o faz a partir de marcos temporais específicos, demonstrando como a partir da década de 1920, o papel exercido por intelectuais, escritores, cientistas sociais, artistas e imprensa, conferiu alicerce à arquitetura do discurso regionalista, posto a serviço de interesses políticos e econômicos, que deu forma à construção e inventividade do Nordeste como uma região homogênea internamente, ao mesmo tempo em que, externamente, se inscrevia sua distinção em relação ao restante do país.

Segundo ele:

Assistimos, na década de vinte, à emergência de um novo regionalismo (...) Com as mudanças substanciais no campo econômico e técnico, como a industrialização e a urbanização, a imigração em massa, o fim da escravidão, o Centro-sul, notadamente São Paulo, vai se tornando uma área bastante diferenciada do restante do país. No antigo Norte, vive-se um período de crise acentuada, com mudanças também substanciais que advêm do processo de aprofundamento de sua dependência econômica, de sua submissão política em relação às outras áreas do país(...) O discurso da seca, traçando 'quadros de horrores', vai ser um dos responsáveis pela progressiva unificação dos interesses regionais e um detonador de práticas políticas e econômicas que envolve todos 'os Estados sujeitos a esse fenômeno climático'(...) O cangaço e o messianismo, lidos pejorativamente tanto por 'nortistas' como por 'sulistas', surgem, no discurso da seca, ligados a esse fenômeno, tornando-se mais um argumento a favor dos 'investimentos e da modernização do Norte'(...) O Nordeste nasce da construção de uma totalidade político-cultural como reação à sensação de perda de espaços econômicos e políticos por parte dos produtores tradicionais de açúcar e algodão, dos comerciantes e intelectuais a eles ligados. Lança-se mão de topos, de símbolos, de tipos, de fatos para construir um todo que reagisse à ameaça de dissolução, numa totalidade maior,

agora não dominada por eles: a nação(...) A necessidade de reterritorialização leva a um exaustivo levantamento da natureza, bem como da história econômica e social da área, ao lado de todo um esforço de elaboração de uma memória social, cultural e artística que pudesse servir de base para sua instituição como região(...) Não é à toa que as pretensas tradições nordestinas são sempre buscadas em fragmentos de um passado rural e pré-capitalista; são buscadas nos padrões de sociabilidade e sensibilidade patriarcais, quando não escravistas. Uma verdadeira idealização do popular, da experiência folclórica, da produção artesanal, tidas sempre como mais próximas da verdade da terra.” (Albuquerque Jr., 2009, p. 40-77)

Assim, explora a maneira como o Nordeste foi construído como o “Outro” em relação ao sul do país, enfatizando o que chama de “nordestinização” da região, transformada em amálgama de estereótipos e características associadas ao seu povo e ao seu espaço, a partir de inúmeros mecanismos discursivos que contribuíram para a construção de uma comunidade imaginada, estabelecendo sentidos e representações acerca do Nordeste. Essas linguagens, por meio de manifestações artísticas como poesia, cinema, pintura, música, entre outras, não apenas retrataram a realidade nordestina, mas também a inventaram, conferindo-lhe uma identidade própria.

Ele examina as diversificadas formas, através das quais características do modo de vida das pessoas na região vão gestando o povo “nordestino” como um tipo humano específico, enfatizando a multiplicidade de sentidos produzidos pelos diversos agentes culturais. Dentro do percurso proposto na *Invenção do Nordeste* é possível acessar o panorama histórico desta construção da região apartada do resto do país por suas peculiaridades. A exemplo da narrativa forjada pela literatura romântica do século XIX, a partir de obras como a de José de Alencar, que cria uma imagem idealizada e romantizada dos tipos humanos, cujo vaqueiro é destaque, habitando o cenário da seca e vivendo amores trágicos, o que levou à perpetuação de estereótipos e consolidação de uma identidade regional construída segundo um olhar também endógeno.

Dentre as muitas interlocuções que se estabelecem na formação e a consolidação de um “sentimento” regionalista, que se alicerça alinhando os fios da história do espaço com a tecitura de uma saudade, a que se destaca a de Gilberto Freyre, que tem no passado colonial um espaço de evasão ante o presente de um mundo que, nos anos de 1930, caminhava para uma “modernização”, permeado pelos estranhamentos de novos contextos socioeconômicos, nos quais não parecia haver muito espaço para as elites rurais

da região, das quais ele se fazia porta-voz, ao retratar o Nordeste por meio da poética e eloquente narrativa do mito da democracia racial, tão belo quanto danoso socialmente! Para o autor pernambucano, ele próprio oriundo das elites açucareiras, o Nordeste é um espaço marcado pela harmonia racial e pela convivência pacífica entre diferentes grupos étnicos.

A eloquência literária, com que Freyre narra seu mito da democracia racial, é fruto de reflexões elucubradas a partir do alpendre da casa grande, eivada pelas saudades que as elites canavieiras cultivavam de um velho mundo, onde resguardavam uma destacada influência política, econômica e cultural, que se esvaía no tempo (Freyre, 2006). É neste sentido que, mesmo reconhecendo a importância da obra de Gilberto Freyre na construção de uma narrativa sobre a nação, Durval Muniz, questiona sua perspectiva, demonstrando como ela possibilita um escamoteamento das desigualdades sociais, econômicas e raciais na região.

De um modo geral, pode-se dizer que o cerne do debate desenvolvido para problematizar “a invenção do nordeste” aponta para uma cartografia cultural empenhada em delimitar a região Nordeste como um espaço de negação, o grande “Outro” do Sul que se construía como referência de desenvolvimento e em alteridade. Assim, nos termos atuais, o Nordeste seria concebido como um “sul do sul”, cada vez mais deslocado e distanciado em relação ao Sul, como se o passar do tempo tivesse promovido um afastamento ainda mais profundo e constante entre as regiões Nordeste e Sul, forjado por diversificadas interpretações, sentidos e olhares.

Ao observar esses elementos, não se pode, contudo, ignorar que eles se firmam sobre a esteira de questões socioeconômicas importantes. Sim, o Nordeste é uma região onde se enfrenta desafios históricos relacionados à seca – sobretudo nas regiões que avançam do litoral –, à pobreza e à desigualdade social, que jamais podem ser ignorados. Mas é preciso entender como historicamente esses problemas vão se perpetuando em função de interesses socioeconômicos das elites capitalistas, muito bem representadas pelas elites políticas que juntas lucram com o caos. É preciso dizer ainda que, a despeito destes problemas, eles não definem de modo exclusivo a região.

Ao longo desse período os discursos, vozes e imagens construíram o Nordeste e os nordestinos como um problema, estereotipizando e perpetuando

representações simplificadas e homogeneizadoras. Essas representações foram alimentadas ao longo do tempo e se tornaram monumentos culturais que contribuíram para a manutenção das imagens associadas ao Nordeste e à identidade nordestina.

Descontruir esse Nordeste inventado é tanto reconhecer a face caleidoscópica de nossa cultura, em sua beleza, potência e preciosidade, quanto reafirmar que essa invenção e seus estereótipos tocam o “nosso Nordeste”, mas não lhe encerra, pois ele transborda em possibilidades múltiplas e afetos. Afetos em relação à própria vida e às inúmeras possibilidades de existir neste território, no qual estabelecemos – eu como pesquisadora que enuncia seu lugar de fala e minhas interlocutoras que vivenciam a relação com esta terra na qual inscrevem suas existências – uma cartografia de afetos que resistem aos estereótipos e preconceitos, que nos faz tremular ostensivamente a bandeira de nossa nordestinidade, mesmo que para isso, às vezes, nossa performance não escape a tais estereótipos, notadamente quando eles constroem imagens da “mulher nordestina”, inspirada na figura da cangaceira que rompe padrões sociais, uma imagem que particularmente me agrada, pela riqueza de possibilidades de análise que ela fornece, mas que, mais uma vez, precisarei deixar de lado para seguir caminho na empreitada de aprender com a vida de outras mulheres, nordestinas, outras Marias, também bonitas, mas que experimentam a vida a partir de tramas outras, ainda que também semeadas no solo dos nordestes que se multiplicam em cada uma de nós.

Em relação aos termos em que se processam esta operação historiográfica, me cabe ainda chamar atenção de quem me lê para o fato de que, as digressões feitas acima acerca da fabricação de uma identidade e de uma região chamada Nordeste que teve como marco os anos de 1920 dizem respeito a uma tentativa de antecipar uma *mea culpa* com relação a possíveis desvios conceituais que possam se dar ao utilizar o termo Nordeste para me referir ao território ao longo deste texto, notadamente quando estiver tratando de uma período anterior a 1920.

O que pode ser dar, não por não reconhecer a relevância da tese do professor Durval Muniz, mas pela ausência de um conceito que permita pensar o território que virá a ser plasmado como Nordeste como unidade, num recorte temporal anterior a este momento, que possa dar conta da realidade social que

desejo tratar, a saber: povos indígenas que habitam territórios do atual Nordeste. A questão é que o uso do termo Norte, que no período anterior a 1920, era usado para identificar também os territórios do que hoje seria o Norte/Nordeste, traz consigo uma aderência para pensar a realidade dos povos indígenas que ali habitam que é bastante distinta das que serão tratadas ao longo deste texto e cuja distinção é justamente um elemento suleador das questões a serem exploradas. Trata-se de uma tentativa de se descolar de uma cultura histórica que tende a fazer pensar que no Nordeste não haveria mais povos indígenas e que estes estariam restritos ao Norte e Centro-Oeste do país.

Sigo no esforço de não utilizar o termo Nordeste de modo anacrônico, considerando a perspectiva historiográfica desenvolvida pela tese da *invenção do Nordeste*, mas sei que há grandes chances de escorregar quanto a isto. Possivelmente minha justificativa não seja aceita e minha escolha não seja palatável à crítica historiográfica, notadamente àquela que se ocupa do período colonial, o que faz com que minha escolha seja um risco, sem dúvida, além de uma desobediência epistêmica.

Apesar de não ignorar que o Nordeste, como um signo de regionalidade é fruto de um projeto de colonialidade de uma elite açucareira em decadência econômica e política, preciso admitir também que a escolha por usar o termo, mesmo quando parece inadequado, é uma escolha afetiva de quem se vê plasmada nesse sentido às identidades que a colonialidade lhe atribuiu.

### **1.1 Nordeste terra indígena, terra cabocla**

A cultura histórica sobre os povos originários no Brasil é atravessada por um imaginário que tende a localizá-los dentro de um perímetro geográfico amazônico, na região Norte do país e, com menos expressão, na região Centro-Oeste, mas dificilmente associa esses povos à região Nordeste. Isso têm alguns motivos, os quais passam, necessariamente, por um projeto político que contou com o empenho de uma tradição historiográfica, responsável por noticiar a extinção dessas populações e declará-las “integradas” ao conjunto da população brasileira, segundo narrativas que atestavam e celebravam a mestiçagem populacional personificada na figura do caboclo.



O poder da narrativa de integração e mistura das populações indígenas obteve grande eficácia, mas não bastava à consolidação do projeto de apagamento da presença indígena no contexto da sociedade brasileira, notadamente no Nordeste. Por isso, outros instrumentos do aparato estatal foram acionados para sofisticar esses discursos e orientar a construção de mecanismos jurídicos que garantissem sua operacionalidade, especialmente a partir do século XIX.

O levantamento censitário da população, por exemplo, era um importante instrumento para este fim, à medida que fornecia um perfil populacional e possibilitava o planejamento da gestão do Estado sobre a população. Apesar de governos contemporâneos desprezarem a importância da análise censitária como instrumento de planejamento, o censo é uma prática historicamente tradicional no Brasil, desde o século XIX.

O censo de 1872 foi o primeiro realizado pelo Estado brasileiro e tinha o objetivo de desenhar o perfil da população da jovem nação oferecendo parâmetros à consolidação do projeto de seu branqueamento, num contexto em que, depois de três séculos, a oposição à escravização de pessoas indígenas e negras passava a encontrar forte ressonância entre atores políticos importantes, tanto local como internacionalmente. Sob o argumento de que a escravidão era oposta ao desenvolvimento de um capitalismo moderno. Em função disso, o Estado brasileiro passa a estimular a imigração de famílias de trabalhadores e trabalhadoras livres advindas da Europa, como forma de dar um outro tom à miscigenação populacional.

Contrariando aquilo que afirmavam os governantes locais, que já davam por certo o sentido pretérito da presença indígena nas províncias que se tornariam os Estados da região Nordeste, ao asseverarem seu desaparecimento, a contagem censitária reafirma a presença indígena, apesar da diminuição do quantitativo geral de sua população. Contudo, cabe notar que os dados censitários podem em certos contextos, significar muito mais um reflexo da metodologia utilizada do que propriamente da realidade pesquisada. No caso específico das populações indígenas, João Pachêco de Oliveira (2011, p. 662), chama a atenção para o fato de que, no levantamento feito pelo Censo de 1872, apenas as pessoas indígenas catequizadas, que já mantinham uma

interação normatizada e normalizada com os “brasileiros” é que foram incluídas na contagem e nela passaram a receber em definitivo a classificação de caboclos

O caboclo representa uma categoria étnico-racial que ganha força no discurso oficial dentro de um contexto em que se buscava mudar os termos raciais para reforçar o novo perfil populacional pretendido para a jovem nação brasileira.

Para aqueles que não eram enquadrados como brancos ou negros, (isto é, ex-escravos e seus descendentes), apresentavam-se, portanto, duas opções: figurar como pardo (o que, em termos de significados sociais difusos, conotava sua proximidade com a condição escrava) ou como caboclo (pela qual se destacava a proximidade em relação aos indígenas (Oliveira, 2011, p. 664).

Não era suficiente ao Estado asseverar a inexistência dos povos originários oficialmente, isto precisava assumir uma eficácia retórica quanto ao conjunto da sociedade, para ser apreendido pelo inconsciente coletivo, demandando que os/as próprios/as indígenas e seus/suas descendentes passassem a desacreditar de seu pertencimento étnico, o que se daria envolto a uma atmosfera de vergonha e silenciamento.

Consideramos que a categoria "caboclo", identificada etnicamente como o mestiço de origem indígena, é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX, como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado (Porto Alegre, 1994, p. 21).

Assim, o caboclo é uma categoria humana criada em função da cobiça sobre a posse das terras onde viviam as comunidades indígenas, como forma de justificar seu esbulho, uma identidade que começa a ser gestada com mais força no contexto do século XIX advinda do “índio misturado”.

Esses mecanismos de construção de identidades sociais, fazem do território que hoje é conhecido como Nordeste uma terra de caboclos/as, que servirão ao estereótipo do sertanejo/a pobre e brutalizado/a, herdeiro/a daquilo que a lida com a caatinga fez com sua personalidade. Um tipo que durante o século XIX e boa parte do século XX, serviu aos interesses das elites econômicas e políticas que se utilizam das imagens da aridez do solo, de sua infertilidade, da fome e da miséria para construir uma região sob a insígnia da pobreza e fazer disso um lucrativo negócio que arrecadaria vultuosos financiamentos estatais e ajudaria a sedimentar uma cultura política marcada

pelo mandonismo local, sustentado pela promoção da pobreza e da exploração da força de trabalho precarizada e má remunerada da população, especialmente nas regiões onde a economia é movimentada pelo poder do agronegócio (Albuquerque Jr., 2009).

Mas os povos indígenas existem e resistem no Nordeste, em detrimento das inúmeras tentativas de apagamento que historicamente têm sofrido. E é em função disso, que os povos originários que vivem neste solo, marcado como “caboclo”, ousaram semear a velha/nova semente da identidade étnica para fazer brotar sua “indianidade”, que fora declarada extinta às vésperas da República (1880), quando uma nova reclassificação jurídica determina que passem a ser identificados como caboclos. Isso representou o estabelecimento de um dispositivo jurídico que trazia consigo o fim da tutela missionária e do direito de dispor das terras de uso comum nos aldeamentos, que ao longo do século XVIII eram mais de 60, ocupados por 27 nações (Arruti, 1995).

Uma breve análise acerca da dimensão semântica em torno das identidades coletivas, permite uma reflexão em torno do uso político feito, especialmente pelo Estado, dos termos identitários “índio” e “caboclo”, que acabaram ganhando sentidos político importantes no Nordeste.

A mudança da categoria de “índio” para “caboclo” apesar das consequências diretas sobre as organizações da vida comunal das famílias, não trouxe consigo uma mudança de *status* social que significasse algum tipo de inclusão para essas pessoas. Se por um lado a pessoa indígena figurava como representação do “silvícola” (termo presente na legislação), como seres que habitavam as matas, distantes das cidades e com modos de vida distintos da civilidade, o “caboclo” nordestino, por sua vez, identifica os descendentes de “índios” que foram “amansados”, deixaram de ser “brabos”, mas que não estão integrados à população embranquecida. O “caboclo” é o “ex-índio”, ocupando um não-lugar no conjunto da população brasileira. É uma situação anômala a de um “ex- presidiário” que sofreu a pena, teve sua vida devastada por ela, mas não tem a oportunidade de ser de fato integrado ao conjunto dos/as cidadãos/ãs de bem e de bens deste país.

Em função desses processos históricos, que seguem o fio de inúmeras estratégias de apagamento da presença indígena no Nordeste, as quais resguardam consequências importantes sobre a história dessas comunidades

no presente, me importa conhecer e refletir sobre os processos históricos que tocam a existência dos povos indígenas no Rio Grande do Norte e no Ceará, a partir do diálogo com duas comunidades específicas: Mendonça do Amarelão, povo da etnia potiguara que vive em um território localizado no município de João Câmara, no Rio Grande do Norte e os Jenipapo-Kanindé, descendentes dos Payaku que habitam a região conhecida como Lagoa da Encantada, no município de Aquiraz no Ceará.

Partindo de interlocuções com Tayse Potiguara (Mendonça do Amarelão - RN), Cacique Pequena (Jenipapo-Kanindé - CE) e sua filha, Cacika Irê (Jenipapo-Kanindé - CE), seguindo elementos das teias discursivas engendradas especialmente nas entrevistas realizadas, segundo metodologias da história oral, busco refletir sobre a forma como elas articulam a relação público-privado nas redes de sociabilidade e de solidariedade e na relação com as instituições, ao assumirem o protagonismo político dentro de suas comunidades.

Os povos Mendonça do Amarelão e Jenipapo-Kanindé têm em comum a influência política de suas mulheres que, através de suas associações comunitárias se apresentam como protagonistas no que se refere às lutas e demandas das comunidades, assim como orientam a organização interna.

Nesse contexto, a história das comunidades indígenas dos Mendonça do Amarelão - RN e dos Jenipapo-Kanindé - CE, assim como outras comunidades no Nordeste, seguem um enredo muito parecido no que se refere à luta pelo reconhecimento de sua identidade étnica, que é o ponto inicial para seguir na luta pelo reconhecimento do direito coletivo aos territórios tradicionalmente ocupados.

O processo histórico que abrigou a narrativa de sua inexistência, faz com que os povos originários no Brasil e no Nordeste, especificamente, tenham no autorreconhecimento e no processo de etnogêneses das comunidades, instrumentos basilares na construção da agência e da luta pela sobrevivência, que se estabelecem, sobretudo, a partir dos usos da memória e das tradições, que fomentam a construção de um sentido de solidariedade e compromisso entre as gerações.

Os processos históricos de re-existências dessas comunidades, em geral, contam com enfrentamentos que vão desde a agência ante à violência que

atenta contra seus corpos e sua existência material, passando por inúmeros mecanismos de violência simbólica que tentam deslegitimar seu modo de vida ou tentam inscrever sua inexistência no seio de nossa sociedade.

Dentro dessa dimensão da construção de agências de enfrentamento à violência simbólica e epistêmica situo a oposição às narrativas que, no passado, davam conta de que no Nordeste, especialmente no Rio Grande do Norte, já não havia mais comunidades indígenas e por isso iniciei o texto chamando a atenção para a dimensão da cultura histórica, com o intuito de me referir, neste contexto, às formas como as relações com a temporalidade e a historicidade fomentam os usos políticos do passado e formatam memórias sociais que são utilizadas como elementos de construção de identidades. Por isso, me ocupo dela como um fenômeno social, que se refere às diversas possibilidades de apropriação da experiência histórica, sob a influência de regimes de historicidade que são atravessados pela dinamicidade das relações políticas e de exercício de poder, os quais determinam o prestígio de dadas narrativas em função do desprestígio de outras e que, no caso dos povos originários do Brasil, representam um aspecto contundente de colonialidade do poder e do saber (Andrade, 2008, p.15; Quijano, 2000, 2007).

Isso suscita em mim, como professora, a preocupação de discutir o modo como a produção historiográfica que versa sobre a chamada História Indígena, se constitui como um elemento tanto relacionado à elaboração de uma cultura política, quanto de uma cultura histórica, as quais se apresentam no cotidiano da minha sala de aula, na forma como lido e construo conhecimento com minhas alunas e alunos, indígenas e não indígenas e no cotidiano delas/es, na forma como se apropriarão dos saberes produzidos na academia e daqueles que são produzidos nas suas próprias salas de aula, através do ensino de História, para fazer circular uma cultura histórica deslocada de sua dimensão de violência simbólica, que atesta a inexistência de determinados grupos sociais e/ou deslegitima os seus modos de vida e sua historicidade.

Isso possui implicações objetivas na vida das pessoas, notadamente das pessoas indígenas. O caso do Rio Grande do Norte é emblemático quanto a isto: há uma narrativa que dá conta da extinção das populações indígenas no Estado a partir do século XIX, que se estabeleceu de modo muito eficaz e instalou no imaginário coletivo da população a ideia de que não existem “índios” no Estado.

Nesse sentido, faço referência a incidência de uma cultura histórica, veiculada por historiadores e antropólogos no Rio Grande do Norte, dentre os quais Câmara Cascudo (1995) é um dos principais expoentes, responsável por construir narrativas a partir dos estudos de História Colonial, que davam conta da extinção dos povos originários no Estado, formatando um fenômeno que traz consigo consequências sociais severas. No contexto do Nordeste, por exemplo, Rio Grande do Norte e Piauí, foram durante muito tempo os únicos estados do território nacional nos quais não havia registros oficiais da existência de comunidades indígenas.

O que, por sua vez, está diretamente relacionado ao processo de ocupação territorial no século XIX e ao projeto, anteriormente mencionado, de branqueamento da população, os quais contaram com ações institucionais responsáveis, por exemplo, por retirar da contagem da população no século XIX a figura do indígena, que não era uma “categoria” presente nos Censos Oficiais, cedendo espaço para categorias como “pardo” e “caboclo” (Medeiros, 1973), como forma de “atestar” o desaparecimento étnico e sua irrelevância no presente (Oliveira, 1999b, p.130).

A historiografia demonstra como os dados oficiais dos censos que foram realizados nos séculos XIX e XX corroboram com a ideia do gradativo “desaparecimento”, ao passo que as narrativas oficiais foram instituindo o “pardo” como categoria censitária em substituição do indígena, que assim teria deixado de existir (Medeiros, 1973; Guerra, 2007). Ora, não há demanda de políticas públicas nem de ocupação de terras para sujeitos invisíveis.

A sub-representatividade oriunda disso gerou consequências notáveis por ter corroborado durante muito tempo com um projeto social que não incluía a vida das populações indígenas no conjunto do tecido social. Por isso, esta é uma questão que não diz respeito a uma história que passou, mas a um problema que persiste no tempo, daí a importância de ouvir o que a história do tempo presente tem a nos dizer a este respeito.

Há nesse sentido implicações que afetam o cotidiano das comunidades e a vida das pessoas que são invisibilizadas e alijadas do acesso aos serviços estatais que lhes são devidos por direito constitucional. No contexto da pandemia da COVID – 19, por exemplo, a comunidade do Amarelão precisou lidar, no momento da vacinação, a partir de março de 2021, com problemas que estão

diretamente relacionados com essa invisibilidade. O programa de imunização do Governo Federal colocou as populações indígenas como grupo prioritário, em um momento que não havia vacinas suficientes para toda a população e quando a vacinação chegou à comunidade, Tayse Potiguara conta que as lideranças locais precisaram intervir junto aos organismos de Estado para garantir o acesso das pessoas à vacina.

Então,

Você tem que provar que você é aquilo que você tá dizendo. Em todos os instantes. E se você não tem documentações estaduais você não é ninguém. Aqui no Amarelão a gente tem indígenas que não tem documento, e que não queriam dar a vacina de COVID porque não tinha documento. Só que quando a gente identificou que o indígena não tinha documento, já estava sendo aplicada a vacina, e os órgãos que emitem documentos estavam fechados por causa do COVID. E aí foi que comprou a briga, teve que fazer documentação respaldando a equipe que tava aplicando aquela vacina pra gente não deixar a equipe sair sem dar a vacina naquele indígena. Porque pra gente é um indígena que a gente conhece desde que nasceu, pro Estado ele não existe. Pro Estado ele não existe. Então nós temos indígenas aqui que as mães perderam o prazo de fazer documentos. O parto foi em casa, não sei que diabo foi que nunca foram registrados. Porque precisava fazer o exame de DNA pra comprovar a idade. Enfim, é todo um processo que faz pra atrapalhar nossa vida. E no caso de indígenas, ainda tem mais a questão da negativa né. Eu sou indígena Mendonça, aí a FUNAI reconhece o Amarelão como comunidade indígena, aí chega numa secretaria pra fazer um cartão do SUS, a secretaria diz que não sabia que tinha indígenas no Estado, então não pode botar que eu sou indígena no cartão do SUS. Precisa de um documento da FUNAI, a FUNAI não pode reconhecer indígena. Isso é um grande equívoco na sociedade brasileira, é achar que a FUNAI reconhece quem é índio. A FUNAI não reconhece indígenas, a FUNAI é o único órgão que tem no Brasil indigenista. O único órgão do governo que é um órgão pra trabalhar política indígena. Então a FUNAI tem a obrigação de demarcar terra e tal, mas quem reconhece o povo é o próprio povo. Isso está bastante claro na convenção mais nova da OIT, na Constituição Federal de 88 no art.232 que fala sobre autodeterminação, autoafirmação dos povos indígenas. Mas pras secretarias, pro Estado, a gente ainda precisa de várias provas de que é indígena. E ainda são vítimas de pessoas ignorantes que trabalham no Estado e que usam a sua ignorância pra serem preconceituosos, racistas (Campos, 2021).

Esse relato é muito representativo dos dilemas e das injustiças que as comunidades indígenas no Rio Grande do Norte enfrentam, posto que na luta histórica pela demarcação de seus territórios, as comunidades no Estado partem muitos passos atrás, porque precisam começar por provar aos organismos de Estado sua existência, que são mesmo quem dizem ser, para garantir minimamente o acesso aos direitos constitucionalmente garantidos, mas não efetivados. Em função disso, precisam despender muita energia de luta para

dizer ao povo e ao Estado do Rio Grande do Norte que há ali pessoas e comunidades indígenas que são sujeitos de direito, para que, a partir disso, possam seguir com outras reivindicações que versam sobre a luta pela demarcação de suas terras, atenção diferenciada à saúde e educação, além de criar condições para que as pessoas consigam garantir o sustento de suas famílias em um contexto de vulnerabilidade social arquitetado pelos males que a colonialidade e o capitalismo ainda infringem às sociedades indígenas de um modo geral e de forma muito enfática.

Esta situação específica vivenciada pela comunidade do Amarelão é representativa dos desafios que as comunidades indígenas no Nordeste enfrentam, fruto de uma herança histórica legada por um processo que se desenrola no interior de um projeto de colonialidade que é em si, um projeto de morte.

A tradição historiográfica que se empenhou em narrar o desaparecimento dos povos originários no território que haveria de ser o Nordeste, é marcada por aquilo que costumo chamar de negação do direito à historicidade, pois suas produções, boa parte delas oriundas de trabalhos no campo da Antropologia, já no início do século XX pareciam não considerar o elemento de historicidade que toca a dinâmica da vida humana, a qual produz transformações, tanto na cultura material como no modo de vida das pessoas. Neste sentido, as narrativas seguiram na busca pela manutenção do que entendiam ser uma pureza étnica desses povos, quando a colonialidade já lhes havia atravessado a existência. O que colaborou sistematicamente para a constituição de uma memória pública acerca da história nacional que arquitetou os contornos de uma cultura histórica na qual não havia espaço para os povos originários para além dos limites do chamado “período colonial”.

A obra de Darcy Ribeiro, merece destaque quanto à difusão dessa dada cultura histórica, erguida em torno do imaginário do desaparecimento dos “índios”, especialmente no Nordeste. Sua narrativa segue no sentido de demonstrar as rupturas com o que entendia ser uma cultura originária, o que se daria em função de um maior ou menor contato e convivência entre os povos originários e as populações não indígenas, e da manutenção de uma língua nativa, seguida pela prática de rituais originários. Ele usou destes critérios para classificá-los e atestar seu desaparecimento.



Ao tratar especificamente do Nordeste, Darcy Ribeiro desenhou o perfil de seu desaparecimento, que se deu em consequência da expropriação de seus territórios, levando os povos à dispersão e fazendo com que, segundo ele, vivessem no início do século XX, “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida” e de maneira jocosa até, falava que “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (Ribeiro, 1982, p. 56).

Uma narrativa que, tanto fornece indícios para compreender o processo de empobrecimento das populações indígenas no Brasil, quanto contribui para o estabelecimento de uma cultura historiográfica que não resguarda espaço para que se possa no presente interagir com esses povos e vislumbrá-los sob a ótica do direito à historicidade. Um exemplo disso é que durante longo período a historiografia brasileira os deixou de lado e, não por acaso, a etno-história esteve durante muito tempo sob a gestão da Antropologia que, por sua vez, também esteve vacilante quanto a assumir a importância devida a este debate.

O desprestígio que isso implicou não significa, necessariamente, que a historiografia não lhes fizesse referência, mas este não chegava a ser um tema privilegiado entre nós. Disso resulta que os debates sobre cultura, identidades étnicas e relações culturais, inscritas no cotidiano de pessoas comuns e povos não ocidentais foram sendo deixados a cargo da Antropologia, marcada por uma episteme dedicada à colonialidade do saber. Como efeito, o conceito de “povos primitivos” se popularizou e passou a ser elencado em pesquisas que buscavam compreender a Cultura deles em sua originalidade e autenticidade (Almeida, 2010, p.15). Uma Cultura como substantivo próprio, homogeneizada, plasmada a partir de matrizes epistêmica próprias de um saber científico, amalgamado no projeto da modernidade e da colonialidade do saber e do poder.

Somamos a isto o fato de que o desenvolvimento das Ciências Humanas e Sociais no Brasil está fortemente marcado pela colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero, na medida em que acabaram por reproduzir, durante muito tempo, perspectivas e pressupostos teórico-metodológicos oriundos do norte global, de modo irrefletido quanto à natureza da produção do conhecimento. Isso fez com que a historiografia e a produção antropológica fossem responsáveis por propagar e, por que não dizer, por legitimar, aspectos

da colonialidade que transcendem a dimensão propriamente epistemológica e que têm consequências políticas na vida das comunidades.

Quanto à historiografia, isso significou manter as pessoas indígenas ausentes de suas pesquisas. Quando a ausência não era total, o perfil delineado era de sujeitos passivamente vitimizados pela colonização, cujo desaparecimento era uma consequência quase inevitável, ao passo que avançava a colonialidade em suas múltiplas formas: do ser, do poder e do saber (Maldonado-Torres, 2018).

Só muito recentemente, no final da década de 1980, por ocasião da reabertura política, depois de duas décadas de um regime de exceção sob a ditadura civil-militar no Brasil, é que a História Indígena e do Indigenismo, começaram a receber destaque em trabalhos na área de Antropologia e Arqueologia. O que, por sua vez, pode também ser lido como reflexo do próprio movimento da história, promovido pelos povos originários por todo o país, que intensificaram suas mobilizações, a partir da agência desenvolvida no contexto da Assembleia Nacional Constituinte, reivindicando especificamente, sua inclusão no texto constitucional, o qual veio a ser promulgado em 1988. Isso implicou a construção de uma visibilidade social importante que reverberou na academia.

Apenas em 1988, quase 500 anos depois da invasão colonial e 164 anos depois da primeira Constituição (1824), é que os povos originários aparecem no texto constitucional brasileiro. Agora sob a égide do reconhecimento de direitos sociais e com a responsabilização do Estado, quanto à demarcação de suas terras e à proteção das comunidades, com a garantia do direito à diversidade. Isso faz com que a mobilização desses povos entre em uma fase de organicidade mais institucionalizada, com vistas a reivindicar aquilo que teoricamente estaria garantido pela Constituição (Baniwa, 2012).

Esse movimento dos povos originários reverbera também na produção de conhecimento acerca de suas populações. Em 1989, ao organizar o primeiro dossiê sobre História Indígena da Revista de Antropologia da USP, Manuela Carneiro da Cunha em sua apresentação, reflete acerca de algumas peculiaridades do campo epistemológico:

A história dos povos indígenas no Brasil está mudando de figura. Até aos anos 70, os índios, supunha-se, não tinham futuro como tampouco

tinham passado. Vaticinava-se o fim dos últimos grupos indígenas, deplorava-se sua assimilação irreversível e sua extinção tida por inelutável diante do capital que se expandia nas fronteiras do país. A ausência do passado, por sua vez, era corroborada por uma dupla reticência, de historiadores e de antropólogos. A reticência dos historiadores era metodológica, a dos antropólogos, teórica. Os historiadores, afeitos a fontes escritas – e escritas por seus atores – hesitavam ainda em pisar nas movediças areias da tradição oral ou de uma documentação sistematicamente produzida por terceiros: missionários, inquisidores, administradores, viajantes, colonos, intermediários culturais, em suma, com interesses próprios e geralmente antagônicos aos das populações descritas. Em tais condições, essas fontes vinham viciadas por distorções, por incompreensões inevitáveis que filtravam e refratavam as informações. Com uma arqueologia ainda por fazer, com ausência de quaisquer monumentos que atestassem grandes impérios, não era tangível a existência de uma história antes de 1500. A abstenção dos antropólogos, por sua vez, provinha de várias e diferentes fontes teóricas. Havia, já um tanto anacrônica, a velha doutrina evolucionista, para quem os índios não tinham passado por serem, de certa forma, o próprio passado, ponto zero da sociedade. Essa teoria, vigorosa no fim do século passado, havia substituído, vale a pena lembrar, outra vigente no começo do século XIX e associada aos nomes de Buffon e de Cornelius de Pauw, que tinha a peculiaridade de explicitamente ligar a ausência de futuro à ausência de passado para os índios: eles seriam como que a decadência prematura da humanidade, frágeis habitantes de um continente onde nada podia prosperar, onde a infância se ligava diretamente à velhice, sem passar pela maturidade. Assim como não havia grandes mamíferos na América, assim também seus habitantes eram fracos sem vitalidade e sem porvir (Cunha, 1989, p. 1-2).

A historiografia brasileira, caminha a passos muito lentos quanto à superação de uma visão herdada de uma antropologia assimilacionista, segundo a qual, os povos originários integrados à ordem colonial, imergiam em um processo de aculturação, ao qual se seguia à assimilação e à perda de uma identidade étnica, esta pensada numa dimensão essencializada o que, por sua vez, subtende a busca pela preservação de uma natureza primitiva (Ribeiro, 1986). Seria assim, ainda uma história sem o direito à historicidade. Ou seja, ainda estava por se construir uma narrativa histórica que fosse capaz de se ocupar da dinâmica do atravessamento das temporalidades no modo de vida das pessoas, sem pressupor seu desaparecimento em função da mudança.

Essa visão, durante muito tempo compartilhada pelos/as historiadores/as, traz uma perspectiva tanto de essencialismo cultural, quanto de passividade dos povos originários, segunda a qual eles não teriam reagido e lutado o suficiente para preservar sua cultura em sua condição primitiva (Almeida, 2010).

Nesse sentido, entendo que os silêncios da História têm muito a nos dizer, por isso me importa, problematizar a relação que uma dada epistemologia histórica estabelece com seu tempo e como ela está comprometida com um projeto de sociedade específico. Apontando para o fato de que o presente, na dimensão de uma tal estratificação do tempo, demanda questões que levam a interrogar o passado, a partir de reflexões que se apresentam na contemporaneidade. Ao nível da operação historiográfica, isso possibilita pensar como é dado a ler o campo da experiência e como esta se relaciona com o horizonte de expectativas, numa relação dialógica e de circularidade dinâmica, que permite, ao mesmo tempo que desafia, à uma análise de outro postulado: o da narrativa histórica como um instrumento de construção não apenas de identidade política, mas da identidade em política (Koselleck, 2006).

As narrativas históricas sobre as populações indígenas no Nordeste desaguam na questão da sub-representatividade e do silenciamento a nível de apagamento, dessas populações como referência direta a um projeto de colonialidade que visa reforçar o processo de branqueamento da população, ao mesmo tempo em que sempre esteve atrelado à posse da terra.

Isso implica no fato de que, mesmo o Nordeste possuindo a segunda maior população indígena no país, a re-existência de povos como os Mendonça do Amarelão e os Jenipapo-Kanindé, que negam a narrativa de sua morte e reivindicam o reconhecimento de suas identidades étnicas e de seus direitos constitucionais, seja uma resposta à marginalização sociocultural e econômica a que foram relegados e que, dentro do processo de colonialidade, ainda segrega essas populações e ameaça sua existência.

É em contexto de muitos conflitos que vai se delineando o processo recente de emergência étnica das populações indígenas no Nordeste, em reação ao tradicional projeto de colonialidade levado a cabo pelo Estado burguês moderno de extinguir os povos indígenas como estratégia de expropriação de terras. Em territórios em que sua presença havia sido dada apenas como matéria de memória, foi preciso enfiar a mão pelas brechas e forçar as dobradiças da história, para mover as portas pelas quais passariam o conjunto dos povos originários que habitam o território dito caboclo, mobilizando-se em contextos de correlações de força que são historicamente desproporcionais (Machioro, 2018). Mover tais dobradiças foi uma forma de reagir à morte declarada, tanto àquela

que se estabelece no campo simbólico, quanto àquela que fez/faz tombar os corpos à terra. As frestas foram sendo forçadas por meio de múltiplos movimentos originados a partir do entendimento das comunidades de que as disputas políticas passam necessariamente pelas narrativas e que estas estão também em disputa.

Assim, a constituição da etnicidade das comunidades se inscreve como um elemento político fundante que orienta as práticas sociais e as mobilizações coletivas a partir de demandas de diversas ordens, mas que estão prioritariamente fundamentadas na luta pelos territórios que, como já foi dito anteriormente, é tanto geográfica, quanto cultural e subjetiva. Um processo que abriga dinâmicas complexas de produção de identidades sociais, atravessadas por múltiplos regimes de historicidade, na qual alteridade e mesmidade estão colocadas em uma relação dialógica de conflito e negociação constantes, que abriga o “*nós versus eles*”, o “*eu versus o outro*”. O que leva ao engendramento de práticas culturais que passam a ser organizadas em função da formatação de identidades sob disputas, postas a serviço da demanda do reconhecimento da distinção étnica dos grupos.

Dentro dessa dinâmica, se processam inúmeros desafios que os povos indígenas no Nordeste precisam equacionar com relação tanto à manutenção das particularidades de cada comunidade, no empenho de resguardar sua história, suas memórias e tradições quanto ao enquadramento identitário demandado pelas políticas indigenistas estatais, que abrigam um processo de reconhecimento étnico marcado por um dado engessamento de modelos culturais que, de certo modo, servem para disciplinar e homogeneizar as múltiplas identidades dos 57 povos<sup>10</sup> que habitam a região, criando padrões para definição da condição de “índio”, os quais são primordiais para que se dê início a qualquer pleito junto ao Estado, o único que legalmente tem o poder de determinar a indianidade das comunidades – um termo que por si só já aponta seu caráter artificial e heterotópico –, em relação à vivência coletiva, mas que está posta como exigência para que os direitos sociais e o acesso a políticas públicas possam ser garantidos às populações (Munduruku, 2012).

---

<sup>10</sup> Segundo dados levantados pelo Censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

No caso do Nordeste, especialmente, os processos de emergência étnica trazem consigo a necessidade de se empreender uma apropriação política de elementos e termos endógenos às comunidades; tais como “índio” e “indígena”, os quais são usados como elementos de identificação e distinção, postos a serviço do reconhecimento da ancestralidade das tradições culturais praticadas pelas comunidades, as quais atravessam a história e a historicidade das mesmas, mesmo que, em algumas condições, passe por processos de atualização próprios do atravessamento histórico.

A este respeito cabe, inclusive, lançar mão de uma questão que é basilar acerca da semântica do termo “índio” e dos inúmeros condicionantes que este termo identitário carrega consigo, ao passo que se trata de uma nomenclatura estranha aos povos originários e que esteve sempre a serviço de uma classificação ante o desconhecido e o diverso, forjada pelos colonizadores para criar em torno da diversidade de povos que encontraram em Abya Yala uma atmosfera discursiva que permitia a constituição de verdades sobre o desconhecido e que possibilitariam tecer teias classificativas que estiveram a serviço de uma homogeneização que é em si mesmo um princípio fundante do projeto de eliminação desses povos.

É nesse sentido que se pode contextualizar as palavras de Tayse Potiguara, da comunidade dos Mendonça do Amarelão:

Nunca existiu índio no Brasil e vai continuar não existindo índio no Brasil. Ele (o termo), foi trazido pelo colonizador, pelos portugueses que passaram a chamar todo mundo aqui de índio. Essas pessoas até hoje não se auto afirmam como índios, a não ser usam a categoria que foi criada pelo colonizador. E que foi usada por esses povos para garantir direitos. Então nós somos índios, temos direitos, vamos garantir os nossos direitos a partir dessa categoria. Mas continua no Brasil existindo os Mendonças do Amarelão, os Potiguara do Catu, os Potiguara do Sagi, os Potiguara da Baía da Traição, os Fulni-ô de Pernambuco, os Pankararu de Pernambuco, os Xavante, os Tuxá da Bahia, os Caiapó lá na região Norte... os Guarani-Kaiowá que perderam suas terras, estão espalhados em vários Estados. Esses povos continuaram preservando sua etnia, seu povo. Porque todos nós éramos povos de etnias diferentes, de culturas diferentes. A grande maioria não se conhecia, porque pra nós a gente não conhecia quem morava no norte, lá em 1500, a gente não tinha esse contato (Campos, 2021).

O entrelaçamento do passado, presente e futuro que é apresentado nas palavras de Tayse Potiguara, vai se dando por meio do investimento coletivo em torno da identificação étnica, que possa marcar seus corpos como o “corpo-

índio”. Índio aqui é uma adjetivação que se torna o estandarte de uma luta em torno da sobrevivência. O termo foi criado pelos colonizadores para homogeneizar e desagregar o diverso e o coletivo, visando sua eliminação, mas no Brasil acabou sendo apropriado pelo conjunto dos povos indígenas, especialmente a partir da década de 1970, como um termo capaz de agregar o conjunto desses povos quanto à necessidade de constituição de uma unidade para a luta política e desde então tem servido ao propósito de organização política e autoidentificação étnica das comunidades por todo o país.

Os termos “índio” e “indígena” trazem consigo uma construção identitária que se capilarizou no imaginário coletivo e tem servido à submissão do conjunto dos povos originários e seus descendentes, cujos corpos foram amalgamados e significados nos termos da colonialidade e cuja existência coletiva é condicionada em termos de disciplinamento de práticas culturais, de modo a responder ao imaginário daqueles que historicamente lhes têm usurpado a terra e o modo de vida. Em consequência disso, mais de quinhentos e vinte anos depois dos primeiros contatos entre os invasores coloniais e os povos originários, ainda resguardamos em relação a estes o estereótipo de um não-ser-humano, um não-ser-animal, um não-ser, de quem esperamos modos de existência semelhantes aos que julgávamos que tinham no século XVI e com isso, prosseguimos roubando-lhes a humanidade que está presente na historicidade e no direito de ser diverso.

Mesmo diante da pluralidade contida nos diversos processos históricos vivenciados pelas comunidades, alguns elementos amalgamados no imaginário colonial acabaram sendo introduzidos nas práticas culturais das comunidades e passaram a ser partilhados entre elas e tornaram-se parte de suas tradições através do compartilhamento de práticas culturais e tradições que passaram a se dar entre as diferentes comunidades, ao mesmo tempo em que passaram a ser vistas pelo Estado como elementos que comunicam a distinção étnica de maneira “universal”, ou seja, sem que haja questionamento por se tratar de “coisa de índio”.

Isso fez com que certos elementos considerados “próprios dos índios” fossem acolhidos por quase todas as comunidades indígenas na região. Um

exemplo claro disso é o toré<sup>11</sup>, que passou a ser compartilhado entre as comunidades como uma forma de intercâmbio cultural, o que acabou fazendo dele uma referência para se vislumbrar a identidade étnica de “indígena”. Respondendo assim, à uma inteligibilidade em relação às práticas culturais dos povos indígenas que ainda está amalgamada a uma dada cultura histórica que associa tradição e ancestralidade à resistência aos atravessamentos da historicidade.

Um exemplo disso é a associação do Toré, feita pelos agentes do Serviço de Proteção ao Índio – SPI na década de 1930, como algo que atestaria a autenticidade da indianidade das comunidades, o que fez com que o ritual, na condição de tradição originária, se reafirmasse tanto como prática já estabelecida, quanto como retórica mnemônica, cujos efeitos procuram se distender ao inconsciente coletivo, porque não basta à comunidade compreender o valor que é dado à prática do rito, as pessoas precisam estabelecer uma relação de sentido e se associarem a ele. Neste caso, o rito é eleito como selo de autenticidade que além de seu sentido cultural assume um papel estratégico como representante das práticas culturais coletivas à serviço de uma inteligibilidade para os de “fora” das comunidades, o que tem em si, um sentido político importante no contexto do reconhecimento da distinção étnica para definir quem é e quem não é “índio”.

---

<sup>11</sup> O Toré é uma dança ritualística que foi disseminada entre quase todas as comunidades indígenas no Nordeste. Ele possui algumas variações e em algumas comunidades, está associada ao culto da Jurema. A partir de um grande círculo as pessoas desenvolvem um compasso de marcha circular no ritmo dos cânticos ancestrais que são acompanhados por instrumentos musicais, como maracás e tambores e consomem uma bebida fermentada feita à base da casca da Jurema. O ritual em geral é liderado pela pessoa que representa a liderança espiritual da comunidade. Em alguns casos o círculo é organizado a partir de uma hierarquia interna para a disposição das pessoas na fila, e não é permitida a participação de pessoas externas ao povo. Mas como mencionei, há muitas variações da dinâmica do rito e há algumas comunidades que permitem a participação de pessoas externas e o toré tem também um sentido de promotor da cultura indígena junto aos não-indígenas, neste caso, ele tem mais um sentido de entretenimento do que de rito religioso. Há muitas pesquisas no campo da Antropologia que tratam do tema, sobre o qual, penso que não cabe nos limites deste texto, análises mais extensivas. Sobre a temática do Toré ver: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.) **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**, Recife: Massagana, 2005.



## 1.2 Pelas frestas da história do nordeste indígena

Poderia dizer que a história dos povos indígenas no território que hoje é chamado de Nordeste é a mais antiga e a mais negligenciada pela historiografia nacional. Mas dizer isto seria, mais uma vez, tomar o marco temporal da invasão portuguesa como um ponto de origem para pensar as temporalidades. Algo que pesar de recente, vem sendo repensado, em grande medida, pela forma como as próprias populações indígenas no Nordeste vêm demandando atenção em contextos sociais mais amplos. Por isso, a academia e a historiografia não lhes podem mais ignorar, pois se estas silenciam, as próprias comunidades estão aptas a cumprir este papel de usar a narrativa historiográfica como instrumento de construção de identidade coletiva e de luta política.

O direito à memória e à história é um instrumento político importante que os povos indígenas há muito aprenderam a utilizar. Eles não precisam da academia para construir tal narrativa, não precisam do meu trabalho para contar suas histórias, pois podem fazê-lo sem nós. Sou eu, como mulher, historiadora, professora, educadora e militante das causas sociais quem necessito dos conhecimentos que estão presentes necessito conhecer suas histórias para entender o entrelaçamento de nossos caminhos. Somos nós, na academia e fora dela, que precisamos conhecer-lhes para entendermos um pouco mais quem somos como sociedade e dos caminhos que precisamos seguir para construirmos uma sociedade mais justa e democrática, de fato.

A referência à antiguidade desta história se dá em função de ter sido no território que posteriormente veio a ser engendrado como a região Nordeste, onde se deram os primeiros contatos e as primeiras violências entre os povos originários da terra e os invasores europeus. A negligência quanto à ela está no fato de, por muito tempo, as narrativas históricas sobre as populações originárias ficarem circunscritas ao debate do período Colonial, que tendiam a perder fôlego à medida que nos aproximamos do tempo presente.

É uma consequência direta da eficácia de uma retórica que dava conta do apagamento e da extinção dos povos originários como parte de um projeto mais amplo de sociedade, o qual fazia parecer que no Nordeste, estes povos de fato haviam sido extintos, afetados definitivamente pelo processo de assimilação e cabloquização. Importante salientar que as narrativas historiográficas e mesmo

os trabalhos no campo da Antropologia, não se estabelecem deslocadas de seu próprio tempo, elas são produto de um contexto histórico e social específicos. E neste caso, estavam associadas, durante muito tempo, especialmente a partir do início do século XIX, com um projeto de construção do Estado-nação brasileiro que, após a independência em 1822, investiu sistematicamente numa narrativa acerca da jovem nação que a associava ao progresso, à civilização e à modernidade, para tanto, havia um empenho sistemático em distanciar-lhe das raízes históricas que a associavam à herança indígena e negra.

Nesse sentido, é fundamental olhar para enredo histórico que interliga o processo de apresamento dos povos originários nos aldeamentos e a construção da narrativa de sua pretensa extinção, notadamente a partir do século XIX (Amoroso, 2014; Monteiro, 2022). Muito importante compreender como os aldeamentos promoveram uma contundente mudança no modo de vida dos povos originários e como aqueles que viviam nos territórios que vieram a ser cartografados como a região Nordeste, foram sendo levadas à marginalização e invisibilidade, até que em alguns estados, como Rio Grande do Norte, por exemplo, foi decretada sua total extinção, em função de interesses econômicos, que seguem relacionados à luta histórica dos povos indígenas pelo seu direito aos territórios nos quais semeiam suas vidas. Compreendendo também que qualquer história que se escreva sobre os povos indígenas no Brasil será sempre uma narrativa direta ou indireta sobre o agenciamento de estratégias destes em função da preservação da existência de seus modos de vida.

Porque se no ano de 2023 ainda estamos falando de povos indígenas neste país é tão somente porque estes povos seguiram resistindo e agenciando formas de preservação de suas vidas, seus territórios, sua diversidade, sua historicidade e suas memórias, nos últimos 523 anos.

Parece obvio dizer que quando os colonizadores chegaram em Abya Yala não havia índios. Havia potiguaras, tabajaras, guaranis, paiakús, kariris, tapebas, tremebés, tapuyas, anacés, apinayés, guajajaras, atikums, baniwas, mundurukus, carnijós, jeripancós, kalabaças, kanindés, pankararus, kapinawas, karapotós, kariris, karuazus, kiriris, pankaiukás, pankarás, pankararés, pankarurus, pankarus, pataxós, arawás, pitaguarys, trukás, tumbalalás, tupinambás, xokós, xukurús, dentre outras nações, só para citar alguns dos que

se encontravam no território que a cartografia da colonialidade viria a identificar como Nordeste do Brasil.

Por isso, o exercício de narrar as histórias dos povos indígenas no Nordeste, passa pelo desafio de tecer uma compreensão dos processos históricos que foram entrelaçados a partir do projeto da colonialidade que, obviamente, postula a eliminação destes povos desde os primórdios da invasão colonial, que visa, principalmente, a usurpação de seus territórios, transformando as terras tradicionais em bens mercantilizáveis o que, no caso da história do Brasil, passou a representar uma das mais, se não, a mais importante fonte de riqueza e poder.

Transformados em caboclos, os povos indígenas por todo o Nordeste experimentaram um violento processo de expropriação de suas terras e exploração de sua mão de obra. Ora, o caboclo é uma figura que está relacionada, historicamente, a um processo de proletarianização da mão de obra campesina, herdeira da lógica de exploração colonialista, que jamais valorizou o trabalho realizado pelas pessoas indígenas que – a despeito das narrativas sobre sua preguiça – foi fundamental para o desenvolvimento das forças produtivas no contexto da colonização, tendo explorado até o limite da lei e de sua transgressão (Porto Alegre, 1994).

O uso da força de trabalho indígena sem a remuneração devida por parte dos proprietários de terras; grandes, médios e pequenos, era alvo de queixas e querelas que comumente aparecem na documentação histórica das províncias que faziam parte do território que hoje é o Nordeste, dando dimensão de o quanto isto está associado ao processo de empobrecimento das famílias indígenas que viram seu modo de vida comunal ser desarticulado, passando a ter que, de modo atomizado, sobreviver numa sociedade capitalista que não estava disposta a remunerar - lhes pelo trabalho realizado. Isso faz com que a pauperização se torne uma marca na vida daqueles/as que buscaram fugir dela, se integrando à população colonial (Porto Alegre, 1994).

A questão do trabalho é uma pauta historicamente importante para os povos indígenas, pois é em função dela que se deu a dispersão de muitas comunidades. A saída das pessoas da comunidade para ir em busca de trabalho com suas famílias ou mesmo sozinhas, levando a casamentos com não-

indígenas, é uma questão que norteia, ainda hoje, os projetos de coletividade dessas comunidades.

A cacique Pequena, do povo Jenipapo-Kanindé faz pensar sobre a demanda do trabalho como um elemento que tanto pode ser agregador quanto dispersivo da comunidade. Ao fazer um balanço das conquistas que obteve através de sua ação de mobilização coletiva ela garante que:

Fiz tudo isso e ainda quero mais, eu ainda quero mais. Meu sonho antes de eu morrer é eu deixar uma mini fábrica aqui dentro da Encantada, pro pessoal trabalhar, porque tem uma boa parte que tá empregada, mas tem outros que não tão. A maioria dos homens ainda precisa trabalhar, ter emprego, pra ter seu ganha pão de todo dia. Muitos vão trabalhar lá fora, porque aqui dentro não têm emprego pra eles (Pequena, 2017).

A pauta do trabalho é indissociável da busca pela sobrevivência das comunidades que se coadunam em torno da organização do trabalho coletivo. De maneira análoga, na comunidade dos Mendonça do Amarelão, uma das tarefas nodais da organização coletiva é a busca por criar condições objetivas para oferecer ações que fomentem a capacitação para trabalhos específicos que possam ser desenvolvidos internamente, de modo que se possa ter, dentro da própria comunidade uma cadeia produtiva que, semelhante aos Jenipapo-Kanindé, dê condições para que as pessoas sigam vivendo e trabalhando dentro do próprio território. Esta é uma tarefa protagonizada pela associação comunitária, constituída como um espaço que é tanto material quanto simbólico, a partir do qual a comunidade dialoga com o poder público e com parcerias institucionais externas. Este protagonismo está explicitado nas palavras de Tayse:

E a associação do Amarelão, ela ficou conhecida na região e em algumas instituições a partir dos projetos que executou. Como o projeto da música, criou uma orquestra. Trabalhou com cooperativa de castanha. Criou um grupo de mulheres indígenas. Uma cozinha comunitária, toda equipada. Também através de editais, conseguiram telecentro com internet gratuita pra toda a comunidade, que a gente tem desde 2010, onze anos agora que a gente tem internet gratuita no Amarelão. Então, esses projetos foram fazendo da associação do Amarelão uma referência. Aqui na região, não só uma referência pro povo indígena, mas uma referência pra outras comunidades rurais, pro assentamento, que sempre procuram a gente pra buscar informações e pra tentar se organizar politicamente, juridicamente em associações, essas coisas (Campos, 2021).

O trabalho e a necessidade de organizar as forças produtivas dentro das comunidades, de modo que as pessoas tenham condição de seguirem vivendo dentro dos territórios, é um importante elemento de agência ante à desarticulação das comunidades patrocinadas e promovidas, historicamente, pelo Estado moderno/capitalista, bem como de fortalecimento comunitário e das identidades étnicas.

Esse processo de desarticulação sempre investiu na prerrogativa do poder de fixar os termos em que haveria de se estabelecer a identidade étnica dos povos originários, genericamente chamados de “índios”. Um termo que carrega consigo o peso e as contradições que a colonialidade do poder plasmou em si e que homogeneizou os diferentes povos originários dentro da lógica colonizadora do Estado burguês, fazendo-se presente nas diferentes legislações desde o período colonial e mesmo depois já no século XIX, quando atesta a inexistência de “índios” nas províncias que viriam a compor os Estados do Nordeste, em 1870, resguardando para si o direito à desassistência das populações indígenas, cujas formas de vida foram radicalmente afetadas pela ação da colonialidade.

Então, a invenção do “caboclo” é a consolidação da desresponsabilização do Estado para com os efeitos da ferida colonial. O caboclo já nasce empobrecido, no litoral vira caçara e no sertão o vaqueiro, migrante, pobre e marginalizado. E assim se fará também nordestino. É assim que, ao narrar cenas de sua infância, Cacique Pequena vai delineando essa identidade que lhe marca as origens familiares e a história do seu povo:

Não sei o que foi infância na minha vida. Eu não tive infância na minha vida. Mas mesmo assim eu era filha de dois caboclos que gostavam muito de trabalhar, meu pai e minha mãe eram pessoas do rio. Catavam. Siri, Caranguejo, camarão. Eles gostavam muito de pescar no rio. E eu criança, com idade de sete anos comecei a sair com a minha mãe pro rio também. Eu não ficava em casa só (Pequena, 2017).

A questão identitária em torno das comunidades sempre foi central, posto que está diretamente entrelaçada com questões políticas importantíssimas. Isso se dá primeiro, a partir da utilização do conceito “índio” que serviu ao esvaziamento da diversidade e da importância particular dos diferentes povos, passando a identificá-los genericamente como “índios” ou “indígenas”. A identidade de potiguara, tabajara, jenipapo, kanindé, guarani,

tupinambá, dentre tantas outras, foram diluídas na figura do “índio”. O que, em si, representou um importante instrumento de desagregação, cujas consequências se arrastam até os dias de hoje. Posto que o primeiro desafio das comunidades, em reação a desagregação do seu modo de vida, segue sendo reforçar, ratificar e provar sua indianidade, em contexto social que jamais lhe foi favorável e que nos últimos anos, desde o Golpe de 2016, tornou-se ainda mais cruel e, ao que indica a experiência, jamais será simples enquanto a colonialidade e o capitalismo existirem.

O que repercute no cenário em que o Estado brasileiro e seus poderes, além de não cumprirem seu papel de garantir os direitos constitucionais dos povos indígenas, têm a tendência histórica, a se aliar e alinhar àqueles que desrespeitam a lei, se apropriam dos territórios e atentam contra a vida das pessoas e a existência das comunidades. Práticas que alimentam a dinâmica da sociedade capitalista e reforçam o racismo estrutural brasileiro na figura da pessoa indígena. Cujas sedimentação se firmara antes mesmo do século XIX, no qual os processos históricos levaram à extinção das Diretorias de Índios e a promulgação de um texto constitucional em 1891, que além de não fazer referência às pessoas indígenas, transferia aos estados federados as terras consideradas devolutas que haviam sido ou ainda eram tradicionalmente ocupadas pelas comunidades indígenas, pelo menos por aquelas que conseguiram resistir (Porto Alegre, 1993). Terras estas que, a partir de então, passaram a poder ser negociadas segundo os termos dos Estados. Ainda que não tenha havida uma ruptura total quanto ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, acessá-los tornara-se algo cada vez mais difícil (Dantas, Sampaio, Carvalho, 1998, p. 452).

O governo republicano dá uma nova direção à política indigenista, abandonando, teoricamente, o paradigma exterminacionista adotado nos períodos anteriores, para adotar um paradigma integracionista, que segue baseado numa legislação tutelar, que levou à criação em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, significando um importante marco institucional na política indigenista nacional que, a partir de então, recebe então um status de política governamental, cuja a institucionalização tinha força de lei e abrangência em todo território nacional.

Segundo Daniel Munduruku (2012, p. 33),

“dentre as diretrizes que norteavam a atuação do SPI, destacam-se o respeito aos povos indígenas, aos seus direitos de identidade cultural. Com relação a esta última, acreditava-se que poderiam, com o passar do tempo, ser mudadas para inseri-los numa comunhão nacional”.

Particularmente, considero ser esta uma visão generosa do autor, visto que a perspectiva de superação da diferenciação étnica e cultural dos povos indígenas, os quais “progrediriam” até à condição de brasileiros/as – pessoas não-indígenas –, não deixa de representar uma violenta eliminação da diversidade de seus modos de vida, um etnocídio escamoteado naquilo que parecia ser uma perspectiva humanista.

Mesmo assim, não se pode deixar de considerar a importância do fato, de que a República traz consigo uma nova fase na política indigenista do Estado, passando a ter um órgão específico: o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que ficaria conhecido apenas como Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Como o próprio nome denuncia, estava inscrito em um contexto em que o republicanismo, através de seu viés positivista, procurava constituir aparelhos estatais sofisticados, voltados para o desenvolvimento de um capitalismo moderno dedicado à expansão das fronteiras agrícolas e arregimentação de mão de obra, cujo papel enfatizando a necessidade e as práticas de disciplinamento e ordenação territorial por parte do Estado.

Nesse contexto, era preciso garantir que os grupos indígenas não representariam mais problemas à expansão da produção agrícola, o que também significava superar e exterminar as barreiras naturais que se apresentavam no caminho da produtividade capitalista, significando não apenas o desbravamento das matas dos territórios indígenas para produção agrícola e pecuária, mas também, a realização de obras de infraestrutura para o desenvolvimento do capitalismo nacional, atravessado pelo estabelecimento de uma burocracia administrativa, característica indelével da primeira república. Isso se deu em um contexto de transição da dinâmica de reprodução da força de trabalho capitalista, passando de uma economia baseada na força de trabalho de pessoas escravizadas para um capitalismo organizado a partir de novas formas de trabalho juridicamente livres (Arruti, 1995, p.60).

O SPILTN (doravante SPI) foi criado a 20 de junho de 1910 pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios, dos nômades aos aldeados. O projeto do Serviço procurava afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo o preceito republicano de separação Igreja-Estado. Sua base era a ideia de que a condição de índio seria sempre transitória e que assim a política indigenista teria por finalidade transformar o índio num trabalhador nacional. Para isso, seriam adotados métodos e técnicas educacionais que controlariam o processo, estabelecendo mecanismos de homogenização e nacionalização dos povos indígenas. Os regulamentos e regimentos do SPI (1910, 1911, 1936, 1942, 1943, 1945 e outros) estavam assim voltados para o controle dos processos econômicos dirigidos aos índios, estabelecendo uma tipologia que permitisse disciplinar as atividades a serem desenvolvidas nas áreas. Tal classificação definia o modo de proceder e as intervenções a serem adotadas, disciplinando a expansão da cidadania (Oliveira & Freire, 2006, p. 113-114 – grifo meu)

A partir de então, o Estado brasileiro passou a desenvolver no Nordeste, uma política neocolonizadora muito enfática, com ações voltadas não ao cuidado com a vida das pessoas, mas ao disciplinamento da ocupação das terras e das forças produtivas, que se davam muito em função da criação de frentes de trabalho indígenas voltadas às obras de infraestrutura local, coordenadas pelo Estado, ao mesmo tempo em que este gerenciava o processo de integração daqueles/as considerados remanescente indígenas – caboclos – à população nacional. O que por seu turno, não conseguiu modificar sistematicamente as condições de vulnerabilidade social nas quais estão enredadas as comunidades indígenas.

A ação do SPI no Nordeste é motivada pela mobilização dos Fulni-ô, de Pernambuco, que são a única comunidade na região, que conseguiu resguardar e manter ativa o uso de um idioma próprio, o Ia-tê (Yaathe), o qual, juntamente com o ritual do Ouricuri<sup>12</sup>, resguarda aspecto da ancestralidade desse povo, cuja

---

<sup>12</sup> Ouricuri é um ritual ancestral dos Fulni-ô, sobre o qual a comunidade não tem autorização de falar, sob pena, segundo a fé local, de sofrer punições divinas. Apesar do caráter ancestral do rito ele é tocado ao longo dos anos por elementos que remetem a um sincretismo religioso em relação ao catolicismo. É considerado um momento de conexão total com o sagrado. Na abertura é celebrada uma missa e a partir do meio dia só é permitida a permanência dos Fulni-ô no local. Sabe-se que há uma divisão em que homens e mulheres são mantidas em separado, de modo que haja uma concentração ritualística e que ambos se purifiquem espiritualmente, de modo que desenvolvam as responsabilidades estabelecidas pelo ritual a partir do qual se exige a abstinência sexual dentro do Ouricuri. Liderados pelo cacique e o pajé, os Fulni-ô têm o Ouricuri como fator fundamental para a resistência e os costumes ancestrais, como a língua Yaathe que é a base para a prática do rito. Ao que parece, o segredo resguardado em torno do ritual está associado à sua proteção. Pois consideram que se os conterrâneos brasileiros o conhecessem, teriam algo mais para destruir. Ao que parece, é a partir da inspiração do Ouricuri que se dará a propagação do Toré entre as comunidades indígenas no Nordeste, como elemento de distinção étnica assimilado pelas comunidades por ter sido tomado pelas autoridades estatais como elemento fundante da indianidade. A este respeito vide: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/60068#:~:text=O%20Ouricuri%20%C3%A9%20um%20momento,restricta%20somente%20aos%20Fulni%2D%C3%B4.> Acessado em: 02/07/2022



origem remete aos Kiriri, povo originário que povoava o território do que hoje é o Nordeste.

Em 1920, os Fulni-ô, por intermédio de articulações externas do historiador e jornalista recifense Mário Melo e do Padre Alfredo Pinto Dâmaso, de Águas Belas, que vão até a capital federal em nome da comunidade, para provocar o poder público, reivindicando junto ao SPI, ações que garantam a posse do território situado no município de Águas Belas, que historicamente pertencia à comunidade indígena (Schröder, 2011). Isto inaugura a relação do SPI com o Nordeste, que até então não havia sido alvo da atenção do órgão indigenista, o qual concentrara suas ações nas Regiões Centro-Oeste e Norte do país, tendo em vista seu objetivo de realizar um trabalho neocolonizador no território, com o argumento de nacionalizar espaços que não haviam sido alcançados e resguardar as fronteiras mais longínquas, o que serviu também à ampliação das fronteiras agrícolas e à prática de inúmeras violências contra os povos indígenas.

A implantação do primeiro Posto Indígena do Nordeste, só se dará em 1924 fruto da mobilização da comunidade dos Fulni-ô. O que, no contexto, tem destacada importância, pois, segundo Peter Schröder:

A criação do posto representou uma nova configuração de forças que passou a orientar a distribuição de recursos fundiários em Águas Belas. O SPI conseguiu impor-se como porta-voz legal dos Fulni-ô e colocar sob sua jurisdição os “intrusos” da terra indígena por transformá-los em arrendatários do órgão indigenista. Desse modo, os invasores deixaram de pagar foro às respectivas coletorias estaduais e o SPI, através de seus representantes locais e regionais, passou a intervir na dinâmica de valorização de terras (2011, p. 54).

Um processo, cuja história denuncia a fragilidade dos Fulni-ô na correlação de forças quanto à luta pelo reconhecimento da posse de seu território, já que o órgão indigenista estabeleceu ações que não pareciam partir de tal reconhecimento e que estavam voltadas ao disciplinamento da ocupação fundiária, que ao invés de garantir a expulsão dos não-indígenas da terra em disputa projetava a cobrança de taxas a serem pagas ao SPI, modificando a condição dos não-indígenas de “intrusos” para “arrendatários”, garantindo recursos financeiros ao órgão.

Além da função conciliadora em conflitos agrários, o arrendamento de terras indígenas, tanto desempenhou uma função econômica

fundamental para os postos indígenas por representar uma fonte financeira para seu sustento, quanto fazia parte de estratégias assimilacionistas com relação aos povos indígenas, com base na ideia de transformá-los gradualmente em populações rurais pelo contato cotidiano com agricultores (Idem, p. 55)

Essa ação do SPI, contudo, não foi suficiente para dar conta do contexto de conflitos fundiários instalado na região em torno dos territórios ocupados e reivindicados pelos povos indígenas, que historicamente conviviam com a ausência de uma política fundiária que fosse de encontro aos anseios das populações indígenas, de modo a garantir seu direito histórico de ocupação dos territórios (Silva, 2008, p.20). Somado a isso, há problemas que são historicamente causados e alimentados pelo modelo de apropriação de terras baseados no latifúndio – marca indelével do capitalismo brasileiro, desde os primeiros anos da colonização, que serve de base ao desenvolvimento do capitalismo – e das relações de trabalho baseadas na expropriação de terras, produzindo muita desigualdade social e alimentando, até os dias de hoje, inúmeros conflitos em torno da posse, propriedade e uso da terra. O que segue sendo combustível para uma cultura de violência que já ceifou muitas vidas, não apenas no Nordeste, onde a luta dos povos indígenas por seu território se confunde com o drama vivido pelas populações camponesas, cujas origens se bifurcam com o processo de expropriação de terras dos povos originários e seus descendentes, transformados em caboclos na dinâmica de “assimilação” vivida por esses povos<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Em termos de memória histórica cabe aqui nomear alguns poucos nomes de pessoas que morreram em função da luta pela terra: Margarida Maria Alves – PB (1933 – 1983), João Pedro Teixeira – PB (1918 – 1962), Xicão Xucuru – PE (1950 – 1998), Raimundo Lima Ferreira “Gringo” – PA (1937-1990), Chico Mendes – AC (1944 – 1988), Dorothy Stang – PA (1937 – 2005), Zé Maria do Tomé – CE (1968 – 2010). A violência em função dos conflitos agrários segue sendo sub-notificada e as memórias das vítimas negligenciada.

“Indígenas são as principais vítimas de assassinatos por conflito no campo” – Disponível em: <https://infoamazonia.org/2023/04/19/indigenas-sao-as-principais-vitimas-de-assassinatos-por-conflitos-no-campo/> Acesso em: 23.05.2022

“Assassinatos no campo subiram 75%, denuncia pastoral da terra” – Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/877088-assassinatos-no-campo-subiram-75-em-2021-denuncia-pastoral-da-terra/> Acessado em: 23.05.2022

“Relatório retrata alta violência contra povos indígenas no Brasil, mesmo em ano marcado pela pandemia da Covid-19” – Disponível em: <https://www.plataformadh.org.br/2021/10/29/relatorio-aponta-alta-de-violencia-contra-povos-indigenas-no-brasil/> Acessado em: 23.05.2022

“Violência contra indígenas: 2021 teve maior número de casos em 9 anos, diz CIMI” – Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2022/08/17/violencia-contra-indigenas-2021-teve-maior-numero-de-casos-em-9-anos-diz-cimi.ghtml> Acesso em: 27.12.2022

### **1.3 Povo-semente, corpo-território, corpo-re-existência**

No Brasil, a posse e propriedade da terra representam o fundamento sobre o qual se ergue o poder econômico e político que historicamente, organizou, e segue gerenciando a formação do Estado-nação. É em função disso que os povos originários, mesmo anteriormente, no contexto do projeto colonial, sempre foram alvo de atenção como empecilhos aos interesses do Estado, cujas ações estiveram historicamente voltadas a fazer com que sua presença, ou melhor dizendo, sua re-existência fosse gradativamente deixando de ser um obstáculo ao projeto capitalista de posse sobre os territórios. Como forma de garantir a manutenção do sistema de latifúndio que é, sem dúvida, uma das piores heranças que a ferida colonial legou às estruturas sociais e econômicas deste país.

A relação com a terra é um marco primordial para pensar a história indígena. Pois, sem a terra, não só não há história indígena, como não há vida sem a conexão dessas pessoas com o território onde vivem. Seus corpos, a partir dos quais vivenciam sua existência, sua presença no mundo são corpos-território que se inscrevem na vida e na terra e fora dela, não há sentido para a existência. A vida pode até continuar a existir em seu sentido fisiológico, mas se considerarmos que a existência humana é muito mais que nossa fisiologia, começamos a compreender a conexão que agrega essas pessoas aos seus territórios.

A vivência da territorialidade é tanto social quanto afetiva e representa um elemento central na organização social das comunidades e constituição das subjetividades das pessoas pois atravessa a construção das identidades que se entrelaçam no tecido social. Assim, o território é um espaço de sentidos múltiplos, onde os saberes ancestrais se conectam com dinamicidade das práticas culturais que tramam os sentidos do passado e alicerçam o horizonte de sentidos para o futuro. Nesse entrelaçar do corpo e do território as pessoas experimentam as nuances da temporalidade e lhes atribuem sentidos, como forma de arrochar os nós coletivos que dão organicidade à comunidade e sentido de pertencimento a esta.

Minha perspectiva não se coloca, é importante dizer, no sentido de construir um olhar idealizado, que queira reforçar a inscrição das pessoas

indígenas em um estado de natureza selvagem e a-histórico, mas no sentido de perceber que corpo e território, neste caso, então imbricados e são mutuamente afetados. A violação do território é a violação dos corpos que também lhes compõem.

Nesse sentido, diria que a história das populações indígenas no Brasil é tangenciada e muitas vezes se confunde com a história de seus territórios, nos termos da história agrária, não apenas no sentido da inscrição das pessoas num território geograficamente localizado. Mas vai além e aponta para uma relação de transcendência entre a terra e a construção das subjetividades, que marca a forma de experimentar a existência e mover-se pela vida; na metabolização constante das condições materiais de existência, das práticas culturais, das vivências comunitárias, das identidades que se inscrevem em cada pessoa e daquelas que escolhem como suas, dentro de um processo histórico rizomático, atravessado por continuidades e descontinuidades.

A posse, uso e gerenciamento das terras, sobretudo aquelas consideradas férteis e produtivas, sempre estiveram na ordem do dia, determinando os termos das políticas estatais em relação aos povos originários, as quais visavam tutelar, invisibilizar e extinguir suas populações no Brasil.

Desde o período colonial existia uma tradição política que atribuía à *questão indígena* certa centralidade associada à ideia de *integração nacional*, que esteve presente no período pombalino (1750-1777); quando se incentivava os casamentos inter-raciais. Mas é com o advento do Estado-nação que se dá a intensificação dessas políticas de tutela que têm na criação do Regulamento das Missões no século XIX (Decreto 428, de 27/7/1845) um importante marco legal, responsável por regulamentar a gestão sobre os povos indígenas e seu patrimônio, dando maiores possibilidades aos proprietários rurais, em geral, grandes senhores de terras, de assumirem o controle das aldeias, ampliando as ações no sentido de levar ao fim dos aldeamentos, justificado pela alegação de que a *integração* gerara os “índios misturados”, como passaram a ser chamados os povos aldeados. A esta identidade, agregaram-se inúmeros atributos negativos, como forma de desqualificar e de lhes opor a um tipo-ideal de “índio puro”, que passa a ser uma figura mítica que habita um passado igualmente mítico, permeado por uma memória idealizada e a-histórica. As consequências disso se distendem pelo tempo e acabam, naquele contexto, sendo mais uma

forma de desqualificar a presença das populações contemporâneas, como forma de atestar o fim dos povos originários. (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992, p. 451).

A partir disso, é fácil compreender por que a política indigenista no Brasil jamais teve um caráter humanitário, estando outrossim, atrelada à gestão fundiária. Assim, é a terra, enquanto bem mercantilizável, que protagoniza as ações do Estado em relação à vida das populações indígenas (Verdum, 2018, p. 62-85).

A violência colonial tem no esbulho dos territórios indígenas uma de suas faces mais cruéis e é em função dele que se estabelece o requintado projeto de extinção das populações; que foi desde a “guerra justa” contra aqueles/as que eram considerados/as bárbaros/as infiéis, transformados/as em escravos/as, passando pela barganha com lideranças indígenas tornadas “nobres”, buscando a consolidação de estratégias de evangelização e tutela dos povos originários. Tudo sempre estruturado a partir de uma elaboração discursiva empenhada em erguer uma identidade extremamente negativa em torno das comunidades originárias que se valeu, por exemplo, do discurso político-religioso acerca da humanidade dessas pessoas, com o questionamento se teriam ou não alma, ou seja, se seriam ou não parte da mesma criação que os colonizadores. Uma perspectiva que passa a ser central, se tornando o eixo em torno do qual inúmeros outras narrativas se erguem em função de reforçar a disfuncionalidade do que era ser “índio” (Oliveira, 2011).

O debate no campo religioso caminhou no sentido de “aceitar” a existência da “alma indígena”, o que lhes aproximava, no contexto da colonização, da condição de criaturas de Deus. A partir de então, foi seu intelecto e sua espiritualidade que seguiram sendo desqualificados, como justificativa para a violência que tomava de assalto suas terras e a autoimagem das comunidades e das pessoas.

A cristianização era justificativa para a exploração do trabalho escravo, que apesar de ter sido proibido formalmente em diferentes momentos e em definitivo por um decreto de 1758 – motivado por inúmeras revoltas dos povos originários – seguiu sendo uma realidade durante todo o período colonial e, mesmo aqueles que diziam defender os indígenas da escravidão, como os jesuítas, lucraram muito com a exploração de seu trabalho.

Isso teve implicações que se distende por um contexto cultural amplo e que pode, por exemplo, ser encontrado em tradições importantes que se inscrevem na identidade regionalista que foi sendo forjada em torno de ideia de Nordeste. Me refiro, especificamente ao artesanato como um elemento de cultura material e identidade regional, o qual sobrevive ao longo do tempo: uma tradição que foi sendo gestada a partir da exploração da força de trabalho dos povos originários, estando historicamente associada à organização do trabalho indígena nos aldeamentos por parte dos jesuítas. Os religiosos exploravam sua força de trabalho, valendo-se de tradicionais práticas artesãs dos povos originários, tanto na região do litoral, quanto no sertão adentro. Isso faz pensar acerca dos mecanismos utilizados por eles para adestrar psicológica e espiritualmente as pessoas e, sob sua tutela, disciplinar seus corpos transformados em força de trabalho, utilizada para a fiação e tecelagem de panos de algodão e redes de dormir, por exemplo (Monteiro, 2022; Alencastro, 2000).

Esse disciplinamento, ordenado a partir da retórica espiritual possibilitava, por um lado manter as pessoas indígenas nos aldeamentos comandados pelos religiosos, impedindo a dispersão das comunidades pelo território, satisfazendo, assim, o ordenamento dos organismos estatais e agradando às elites econômicas locais, ao mesmo tempo em que criava condições para que o uso compulsório da mão de obra indígena atendesse às necessidades da Igreja, gerando dividendos importantes, advindos da comercialização da produção, oriunda do sangue e do suor de indígenas de todas as idades: adultos/as e crianças, jovens e velhos/as.

Nem mesmo as meninas eram poupadas, a elas lhes foi ensinado a arte da renda e do bordado, que posteriormente foi difundida entre a população pobre feminina e se tornou uma tradição cultural importante do Ceará até hoje. Não é coincidência que o museu histórico dos Jenipapo-Kanindé, cujo acervo é composto em grande parte por fotografias, que buscam representar a história e a cultura da comunidade, dê destaque à imagem de uma almofada de renda, por esta representar uma arte que protagonizou, durante muito tempo, a cultura e a produção econômica das comunidades.

A Cacique Pequena, a partir de seu próprio exemplo, nos ajuda a perceber a distensão desse processo histórico e como a vida das famílias empobrecidas no campo estão conectadas a esta trama histórica.

É renda de bilro. Que tem lá no museu. Eu trabalhei numa oficina disso aqui pra criar meus filhos. Enquanto eu trabalhava no pesado com meu ,velho fazendo carvão, apanhando castanha... Como eu também trabalho de almofada, ele ia pescar de noite na maré e eu ficava, e era na lamparina, não era na energia não, que energia chegou agora em 2001, era na lamparina. Enchia a lamparina de gás, (...) a lamparina ficava ali acesa e eu ficava trabalhando até a hora dele chegar da maré, fazia as vezes meia dúzia de trabalho. Trabalhava até a hora que ele chegava da maré de madrugada, quando ele chegava eu guardava a almofada, ia tratar o peixe, os camarão, o siri, comer e nós ia dormir. Quando era de manhã ele ia trabalhar e eu ia trabalhar na almofada. E era assim, nosso trabalho era esse. Nunca tive vida fácil, minha vida toda vida foi dura (Pequena, 2017).

Não por acaso, esta população feminina empobrecida vem das famílias “caboclas”, indígenas que foram se misturando ao conjunto da população e foram sendo estimulados/as a abandonar seu modo de vida, suas cosmogonias, sua fé e suas formas de experimentar o mundo. E que, sobretudo, foram expulsas/as de suas terras, de maneira que foram vendo a vida que conheciam e sabiam viver gradativamente se esvaír de sentido (Porto Alegre, 1994).



*Figura 1: Almofada para fazer renda de bilro. Acervo MIJK.  
Foto: Andreza Oliveira - 2021*

A retórica cristã hegemônica, que investia na imagem de degenerescência dos povos originários, empenhava-se em justificar a colonização, com o argumento de que, a integração das pessoas nativas ao trabalho colonial era necessária para que se pudesse processar a transformação

dos modos de vida, experimentados tanto individual quanto coletivamente. A exploração de diferentes formas de trabalho compulsório de indígenas, no contexto dos aldeamentos, criados para apresar os diversos povos sob o olhar disciplinador do Estado e da Igreja, se dava a partir do equacionamento dos conflitos entre os próprios colonizadores, pois missionários e colonos possuíam projetos distintos e conflitantes, o que alimentava a constante tensão entre eles, os quais resguardavam concepções diversas sobre as populações indígenas, no que se refere especialmente à posse e controle de sua força produtiva (Alencastro, 2000).

Era o investimento no imaginário sobre a difundida condição “bárbara”, associada a práticas de canibalismo e poligamia, por exemplo, que sustentava a legislação responsável por reger os princípios da “guerra justa” que, além do esbulho do território, servia à demanda de escravização indígena para provisão de mão de obra na Colônia. Recorrentemente esse imaginário era acionado tem função dos interesses econômicos dos colonos (Oliveira & Freire, 2006).

Já os missionários estavam em confronto constante com as lideranças espirituais dos povos originários, cujas práticas dedicadas à simbiose entre humano, natureza e ancestralidade, eram demonizadas a partir do imaginário medieval do constante conflito cristão contra o poder das bruxas e feiticeiros.

Daí encontrarmos uma iconografia recorrente de mulheres canibais nos textos dos cronistas muito distante da realidade. Há gravuras em que o canibalismo é associado às práticas demoníacas, tudo indicando a necessidade de uma intervenção salvadora, disciplinadora e exterior. Foi com base nessas representações, associadas a argumentações de distintas ordens, que se construiu a crença (que se naturalizou como certeza) do caráter filantrópico e humanitário da intervenção colonizadora (Oliveira & Freire, 2006, p.30).

Após expulsão dos jesuítas em 1760, a dinâmica dos aldeamentos foi afetada, ao passo que sua administração deixa de estar sob gestão de religiosos e passa a cargo de agentes estatais, não que os religiosos não fossem zelosos dos interesses do Estado, mas isso fez com que se intensificassem as ações voltadas para promover uma suposta integração das pessoas indígenas que neles viviam, junto à camada de trabalhadores e trabalhadoras rurais empobrecidos/as, como forma de arregimentar força de trabalho na lavoura e na pecuária, visando o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, criando



também condições objetivas que sustentariam os argumentos em torno do fim das comunidades indígenas (Monteiro, 2022).

Isso significou, a partir do século XIX, a liberação de terras antes ocupadas pelos povos originários, que viriam a ser divididas entre os grandes latifundiários do agronegócio e os imigrantes europeus que já começavam a chegar nas colônias do Sul e do Sudeste do país durante o Segundo Reinado. Essa tal integração servia aos interesses de desarticulação da vida comunal dos povos originários, em função dos quais importava fazer com que as comunidades gradativamente fossem perdendo os elementos culturais e intersubjetivos que lhes diferenciavam do conjunto da população. O que, ainda que muito precariamente, fornecia às comunidades certos direitos resguardados pela legislação, seja na tentativa de barrar a escravidão indígena, seja pela demarcação das terras dos aldeamentos que eram destinadas prioritariamente aos povos originários (Amoroso, 2014).

O projeto de extinguir os povos originários no Brasil é complexo e requintado e no caso do território que identificado atualmente como Nordeste, em especial, foi muito eficaz. Ele tem na Lei de Terras de 1850 um marco legal fundamental, a partir do qual passa a ser disciplinada a ocupação fundiária no território nacional, reconhecendo a posse legal da terra apenas a partir da sua comercialização. Ou seja, ao disciplinar a ocupação e a posse dos territórios, determinava que apenas a compra, que é uma negociação mercantil, garantiria a aquisição e a propriedade, excluindo totalmente a modalidade de posse comunitária dos territórios. Isso afetou diretamente a vida das comunidades indígenas que ocupavam as terras e delas se utilizavam de uma forma totalmente diversa, posto que para essas pessoas a terra tinha/tem valor de uso, não de mercado, em função do qual estabelecem com ela uma relação de pertencimento diferenciada. Não é a comunidade que possui a terra, mas é a terra que dá sentido à existência da comunidade.

Por isso, mesmo quando contendiam entre si por conta dos territórios, os povos originários não tinham em vista a apropriação para fins de comercialização. Os conflitos eram pela ocupação de territórios que estavam associados às necessidades de sobrevivência coletiva e de moradias estratégicas.

Assim, a história da construção da nação brasileira se confunde com a história da desagregação do mundo dos povos originários. Isto se processou a partir de muitas frentes, dentre as quais a que se destaca a tutela que a Igreja estabeleceu junto às comunidades, demonizando sua espiritualidade e operacionalizando, por meio da catequese e da educação, práticas doutrinárias extremamente desagregadoras socialmente, fazendo com que muitas pessoas acreditassem que suas formas de experimentar a existência eram erradas, que o mundo que conheciam precisaria ser modificado, que a forma como se relacionavam em comunidade precisaria ser mudada e que quem eles e elas eram, precisaria deixar de existir, para dar lugar a um “novo nascimento” como princípio de conversão cristã. Até que o mundo que conheceram desaparecesse por inteiro e que eles/as mesmos/as passassem a se envergonhar e a negar quem são. Diante da impossibilidade de capturar os corpos indígenas, a colonialidade segue, por meio do cristianismo, a busca por aprisionar as consciências.

Era preciso promover a eliminação de características étnicas, ou seja, fazer com que deixassem de ser “índio”, o que representaria o fim do direito ao uso da terra e o fim da convivência comunitária. Isso tornaria essas populações ainda mais vulneráveis às ações dos colonizadores, ávidos por se apropriarem das terras e da mão de obra indígena.

E esse aprisionamento das consciências resguarda, ainda no presente, força, trazendo consequências danosas para as comunidades, por meio da intervenção de missionários/as, notadamente evangélicos/as, que se empenham na demonização e desagregação das culturas dos povos indígenas por todo o país. Um movimento respaldado por um processo histórico que se estende e segue associando os povos originários ao desvio espiritual, à selvageria, à tradição, à ancestralidade e à inferioridade intelectual que se expressa através de cosmogonias particulares, em meio a uma sociedade nacional fundamentada nos dogmas do cristianismo, alinhados ao discurso modernizador da nação, fomentado a partir da independência em 1822 e intensificado no curso da implantação do republicanismo em 1889, o qual intensificou a oposição entre o mundo dos colonizadores e dos/as colonizados/as. Mundos divergentes, excludentes e inconciliáveis, que se opunham em um enfrentamento longo, desgastante e com correlações de forças muito desiguais. Isso fez com que, o

agenciamento das resistências empreendidas pelos diversos povos indígenas, não conseguisse, na mesma proporção, fazer frente ao poder destrutivo da colonialidade, que ao se capilarizar e interferir na vida e na morte das pessoas, conseguiu desagregar o mundo que eles/elas conheciam.

A narrativa em torno do projeto de nação no Brasil é parte de uma arquitetura social cujas estruturas de poder, tanto econômico, quanto político estavam, em grande medida, fincadas nas relações que se estabeleciam a partir da posse da terra e do agronegócio, que segue representando importante fonte de riqueza da elite econômica nacional. Mesmo quando se “moderniza” e se torna industriária, esta elite jamais abandona a terra como elemento mercantil, mesmo porque é a partir dela que se organiza a industrialização nacional que estabelecerá os contornos das agroindústrias que representam importante parcela do PIB – Produto Interno Bruto – nacional.

Tal narrativa é responsável por criar uma representação sobre a jovem nação que serve aos anseios de progresso econômico, político e social oriundos de uma sociedade moderna, que apesar de declarada autonomia política, faz questão de manter o vínculo histórico com seu passado colonial, o qual representa sua vinculação com o mundo moderno, sua herança civilizatória.

O progresso representado pela modernização seria, assim, a chave para o futuro de desenvolvimento, cuja arquitetura consistia, nos termos do desenvolvimento do capitalismo à brasileira, manter o olhar fitado no futuro, ao mesmo tempo em que se deveria romper com as memórias históricas e práticas culturais que pudessem nos associar ao passado dos povos originários da terra, associados aquilo que era arcaico e a um passado que precisaria ser superado.

Como o passado ainda era presente, neste caso, houve um esforço por criar narrativas que faziam crer que o “passado indígena” era algo que havia ficado para trás, já que a narrativa de construção da nação dava conta de que, em boa parte do território nacional e nos territórios que viriam a ser identificados como Nordeste, em especial, já não havia mais indígenas. A retórica desta narrativa marca a literatura romântica do século XIX, com o bucolismo de um passado indígena que, de tão distante, parecia mítico, representado em tipos-ideais inexistentes e inalcançáveis. Ela marca também os primeiros anos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, criado em 1838 com a função

de institucionalizar esta narrativa e forjar uma versão de Brasil que deveria associar nossa história ao nosso futuro, o qual não se interligaria com os aspectos de um dado passado a ser superado. E, neste caso, o chamado “passado indígena” era a memória que deveria ser deixada definitivamente para trás para se esvair nas brumas do tempo.

Tal narrativa não diz respeito apenas às interpretações prestigiosas do passado português, enquanto o elo entre a jovem nação e a tradição de civilidade e progresso do continente Europeu, como uma ancestralidade a ser evocada, ela também não está apenas na literatura romântica quinhentista, que exalta esta conexão, trazendo o preciosismo de um passado idílico e superado. Ela se inscreve também, de uma forma muito eficaz, nos silêncios que resguarda e cultiva como a grande retórica da exclusão.

Seu poder retórico não está apenas no discurso que veicula através da produção ligada ao IHGB, baseado nas teorias raciais colonialista, populares no universo científico do século XIX, o qual assumiu o papel institucional de grande divulgador da história oficial, o alquimista das memórias de uma nação que se ergue sobre os pilares do racismo, prestigiosamente acomodado nos silêncios cultivados, que invisibilizam pessoas indígenas e negras nos termos do do enredo da história nacional e na formação da nação.

O mundo inventado pela colonialidade ganha espaço não apenas na arquitetura das vilas e cidades que vão sendo erguidas, também toma espaço no inconsciente coletivo dos/as colonizados/as, que passam a se ver como os colonizadores os/as veem, numa condição abjeta de sua própria existência, como corpos que carregam a inscrição da vergonha e da inferioridade, grafadas na cor de sua pele, cuja beleza e valor vai se diluindo nas representações negativas que lhes cercam por toda parte, para justificar e reforçar o seu não-lugar nessa sociedade.

O século XIX marca a consolidação do discurso oficial de extinção dos povos originários no que viria a ser a região Nordeste. O fim dos aldeamentos e a Lei de Terras de 1850, a partir da qual passava-se a considerar devolutas as terras indígenas em lugares onde fossem dadas como extintas suas comunidades, estão atrelados a um processo de dispersão das comunidades que gerou um importante movimento de migração, o qual levou, em alguns casos, a novos arranjos comunitários e, em outros, à dispersão total de alguns

grupos, obrigando as famílias indígenas a abandonar costumes ancestrais e traços culturais que as identificasse a partir de qualquer traço de diferenciação étnica. Pois, a negação da identidade de “índio”, era uma prerrogativa para a integração à sociedade nacional, como forma de amenizar os efeitos do racismo e da exclusão social que traziam inscritos em seus corpos. Nesse contexto, há que se pontuar o esforço dos Presidentes de Província, especialmente no Nordeste, em reafirmar o “desaparecimento” das populações indígena em seus territórios (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992).

Os povos indígenas que vivem no Nordeste foram todos, em alguma medida, afetados por esse processo histórico. Os potiguaras que formaram a comunidade dos Mendonça do Amarelão no Rio Grande do Norte e os antigos Payakus, que hoje se aut nomeiam de Jenipapo-Kanindé e que habitam as terras ao redor da Lagoa da Encantada no Ceará, não divergem quanto ao terem sofridos os efeitos desse processo histórico, que buscou dispersar e diluir as populações originárias no conjunto da população nacional, ao lhes identificarem como caboclos. Sigamos mais de perto as trilhas e os rastros de suas histórias.

## 2 NAS TRILHAS DOS MENDONÇA DO AMARELÃO

Mendonça do Amarelão é o povo de Tayse Campos, aqui nomeada também de Tayse Potiguara como a costume chamar. A história de nosso encontro começa a ser trançada há quase uma década. Era o ano de 2014 e eu professora responsável por ministrar o componente curricular de Metodologia do Ensino de História, em uma turma de terceiro período do curso de Licenciatura em História. Na ocasião de nosso encontro, erámos todas/os estranhas/os, quando na noite daquela terça-feira, iniciávamos um novo ciclo pedagógico, minhas alunas, alunos e eu. Cabe às/aos desconhecidas/os, ritos de apresentação e para cumpri-los, cada uma de nós se dispôs a falar de si. Ela foi a última pessoa a falar porque chegara atrasada, o que seria algo constante. Depois descobri que vinha de longe e nem sempre dispunha de transporte para chegar à aula.

Seguiu sua apresentação: “eu sou Tayse, sou da comunidade indígena do Amarelão, somos potiguaras aqui de João Câmara, sempre chego atrasada por causa do transporte e preciso sair de vez em quando pra fumar”. Como eu lembro disso depois desse tempo todo? Creio que essa memória está atrelada ao impacto que nossa conversa após a aula teve em meu imaginário.



*Figura 2: Tayse Potiguara durante a Festa da Castanha em 2016.  
Foto: Andreza Oliveira - 2016*

Ela era uma presença cujo destaque saltava aos olhos entre seus colegas de turma. E não imaginem que por estar falando de uma mulher potiguara, ela apareceu lá vestida com os adereços do tipo que povoam os

estereótipos sobre as pessoas indígenas. Não! Não havia cocar, nem saia de palha, nem nenhuma nudez à mostra. Ela se destacava pela altivez e capacidade de articulação do discurso. Sua presença forte já era para mim um indício de firmeza dos passos fincados na caminhada de suas lutas.

Depois, em uma breve conversa após a aula, onde seguiu discorrendo sobre seu povo, sua descendência potiguara e sobre sua condição de liderança, fez questão de me informar: “Lá nós vivemos o matriarcado. São as mulheres que decidem”. Isto bastou para suscitar minha curiosidade. Eu que mal tinha conhecimento que no Rio Grande do Norte havia comunidades indígenas, fui tomada por um misto de ceticismo e curiosidade, que dali em diante, passou a estimular minha instinto de historiadora. A aproximação que estabelecemos a partir daquele momento rendeu algumas parcerias em atividades de ensino e extensão através do meu trabalho no Departamento de História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, o que me deu oportunidade de estar na comunidade muitas vezes.

Do meu lugar de mulher não indígena, ao longo desse tempo, tenho aprendido com essas pessoas o significado e a dimensão da agência histórica que mobiliza não apenas resistência como forma de reação à desarticulação de suas formas de vida, mas da articulação criativa de formas de vida no que se refere à organização social das comunidades, às disputas políticas empreendidas interna e externamente e na construção de subjetividades marcadas pela necessidade de criatividade. Porque desde muito cedo aprendem que só é possível existir re-existindo e re-criando mundos.

Esse é um resumido relato de como conheci Tayse Potiguara, que nos documentos oficiais é Tayse Michelly Campos, jovem indígena mulher que, inicialmente por sua condição de alfabetizada e filha de liderança comunitária, foi inserida no Movimento Indígena por seu pai ainda na adolescência.

E eu adolescente ainda, nos catorze, quinze anos, quando tinha uma reunião, ou na comunidade ou em João Câmara, na secretaria, com o prefeito, seja com quem for, ele (o pai) me levava pra anotar as coisas, porque ele não sabia ler nem escrever, e eu achava aquilo muito chato, muito chato. Eu não queria aquilo pra mim, e meu pai queria fazer de mim essa pessoa, essa referência na comunidade (Campos, 2021).

A orientação familiar serviu bem aos anseios paternos de torná-la uma liderança da comunidade dos Mendonça do Amarelão e nosso encontro naquela sala de aula, em 2014, fez dela uma parceira, cujas histórias serão compartilhadas em fragmentos ao longo deste texto.

Nosso encontro desvelou para mim, uma historiadora do tempo presente, nascida e formada na Paraíba, a existência das comunidades indígenas, primeiro no Rio Grande do Norte, depois, motivada pela interlocução com Movimento Indígena, me levou às comunidades na Paraíba e no Ceará. Uma jornada em muito orientada pelos passos da jovem líder potiguara.

Essa boa nova que me chagou com sentidos múltiplos, levou a querer conhecer mais de perto àquelas pessoas e me tocou primeiro por saber que tão próximo a mim havia uma comunidade indígena em um Estado no qual a historiografia fez um sistemático esforço para decretar a total extinção dos povos originários no século XIX, motivada por interesses econômicos que envolviam a posse do território e o projeto de branqueamento da população; segundo como feminista ouvir que se tratava de uma comunidade que a liderança identificava como matriarcal, despertou-me um interesse epistemológico e político peculiar.

Nosso encontro inaugurou uma interlocução perene, que me levou a conhecer a comunidade e a desenvolver parcerias em ações de extensão universitária. Desde então costumo levar minhas alunas e alunos todos os anos à Festa da Castanha, um festejo tradicional do povo Mendonça, sobre isso trataremos adiante.

A tradição oral da comunidade com algumas variações, dá conta de que os Mendonça do Amarelão descendem de um grupo de potiguaras que saíram da Paraíba, da região de Brejo de Bananeiras, para a região do Mato Grande no agreste potiguar, em um processo migratório que começou a partir do final do século XIX e foi até o início do século XX e, ao que indicam as narrativas historiográficas e memoriais, parece ter sido motivado pela expropriação de terra e pelas secas que atingiram a região do Brejo paraibano (Guerra, 2017, p. 36 - 45). A documentação sobre a comunidade é rarefeita, visto que a produção de documentos e de relatos escritos, tão caros à historiografia, era/é privilégio de quem tinha/tem poder de escrita ou o manejo dos instrumentos estatais, a partir dos quais se fazem os registros documentais. No caso dos povos originários, a manutenção das memórias coletivas e o estabelecimento de tradições estão



muito associadas à tradição oral, ao costume das pessoas mais velhas de repassar às mais jovens os relatos, os costumes e as histórias das comunidades, como instrumentos de manutenção da memória coletiva, o que é em si, um mecanismo de autorreferência comunitária, a partir do qual se alinhava as tramas do tecido da vida em coletividade. Por isso é tão importante para essas comunidades a garantia do direito a uma educação diferenciada comprometida com os referenciais culturais e memorialísticos das comunidades, de forma particularizada a partir de currículos e práticas curriculares pluriversais que considerem sua condição de produtoras de conhecimento.

Os Mendonça do Amarelão são um povo caboclo, descendente direto de “índios amansados”, semeados no solo rochoso dos dias vividos sob a labuta extenuante na lavoura de algodão e de agave, nas quais vendiam sua força de trabalho para tentar sobreviver às condições sociais adversas, impostas pela pobreza e pelos limites das condições naturais da vida no semiárido em tempos de seca, nas primeiras décadas do século XX.

Migrantes fugitivos da seca, da fome e da hostilidade, seguiram do Brejo paraibano para o Agreste potiguar, numa zona de transição do semiárido, em busca de terras para cultivar e onde pudessem semear a própria sobrevivência. Os caminhos trilhados sob os auspícios do sol nomearam a terra onde cultivavam suas esperanças. O nome Amarelão, é uma referência ao sol e à conexão dessas pessoas com meio natural, em uma comunidade que se vê como produto da terra que lhe abriga. E terra aqui, não é uma referência apenas ao solo, mas ao clima, aos ventos, à vegetação.

O nome Amarelão vem de um antigo ritual praticado pelos antepassados que cultuavam o Sol: subiam uma serra de madrugada e esperavam o Sol aparecer. Então, desciam-na cantando e tocando as maracas e se referiam ao Sol como “o Amarelão” (Campos, 2021b. p. 31)

Essa relação com o meio marca a história da comunidade, pois as condições de vida são em grande medida, afetadas pelos fenômenos naturais que trazem prolongados períodos de seca, que incentivaram migrações constantes de grupos familiares da comunidade em busca de acesso à água e às condições adequadas de reprodução social e de sobrevivência.

As dificuldades sociais e econômicas vivenciadas pela comunidade são, em grande medida, geradas e potencializadas pelas desigualdades sociais fomentadas no seio da modernidade/colonialidade e do capitalismo, que além de levar as famílias indígenas às condições de extrema pobreza, estão sempre as colocando sob suspeição e ameaçando os direitos das comunidades quanto à permanência nos territórios tradicionalmente por elas habitados. Isso se tornou algo marcante na dinâmica comunitária dos Mendonça do Amarelão. Segundo Tayse relata em sua dissertação de mestrado:

Os processos de deslocamentos do povo Mendonça para a formação dessas comunidades estão diretamente relacionados a duas principais questões (...). A primeira (e anterior ao processo de invasão de suas terras) diz respeito ao acesso à água. Durante os períodos de estiagem, migravam para próximo de rios e retornavam durante o inverno. Os mais velhos do Território Mendonça relatam deslocamentos para Taipú, Ceará-Mirim e Igapó (Natal) durante os longos períodos de estiagem no Território. Esses deslocamentos davam-se para lugares que ficavam próximos de rios onde podiam praticar agricultura de subsistência (milho, feijão, jerimum, batata) e pesca. Quando começavam os períodos chuvosos no Território, eles voltavam. Minha avó paterna, Maria Felipe, contava que, na sua infância, com menos de 10 anos, na década de 1940, durante a estiagem, ela migrava com seus pais e seis irmãos para as margens do Rio Igapó (em Natal). Para a viagem, levavam farinha de mandioca em cestos amarrados em jumentos. Todos iam a pé, caminhando durante vários dias, parando próximo a reservatórios naturais de água (cacimbas, açudes) para descansar, se abastecer com água, se alimentar de caça que capturavam pelo caminho, além de frutos e farinha de mandioca. Chegando às margens do Rio Igapó, construíam pequenos abrigos de cipó, varas e barro, cobertos com palhas – casas de taipa – e ali botavam os roçados. Nesse local, permaneciam por meses ou anos, dependendo de quanto tempo a seca se estendesse. Quando começava a chover “para os lados da Baixa Verde” – onde se localizava o Território – voltavam para casa (Campos, 2021b, p. 31)

Ao migrarem, inicialmente, da Paraíba em direção à região conhecida a época como Mato Grande, as famílias indígenas se concentraram em uma faixa territorial que faz parte do que hoje é o município de João Câmara, no Rio Grande do Norte, em um território que fica a 13 km da sede do município, na zona rural e a cerca de 90 km de Natal, capital do Estado do Rio Grande do Norte. A maior concentração comunitária está no território conhecido como Amarelão, onde se instalaram a princípio. Contudo, a que se destacar o relato acima, que dá conta de que a ocupação territorial ao longo dos últimos 150 anos foi dinâmica.

O grupo originado a partir de duas famílias, Mendonça e Batista, se instalou no território e a partir de um processo de endogamia estabeleceu uma comunidade, o que levou à sua expansão para além do território originalmente

ocupado, seguindo para outras localidades como é o caso do Serrote de São Bento (há 2 km do Amarelão), Cachoeira ou Nova Descoberta (há 15 km do Amarelão) e o Assentamento Santa Teresinha (há 2 km do Amarelão), este último resultado da luta coletiva da comunidade e do Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais sem Terra (MST), que encampou a luta em torno da retomada de um território expropriado no início do século XX pelos grandes fazendeiros locais, dentre os quais o mais famoso era um empresário chamado João Câmara, cujo nome tornou-se o do próprio município, antes denominado de Baixa Verde (Guerra, 2017).

Os processos migratórios constantes vão aos poucos, levando parte da família estendida Mendonça a estabelecer ramificações até Natal, em um bairro que passa a ser conhecido por Amarelão Novo, para onde algumas famílias migraram na década de 1980, motivadas pelo temor ante os abalos sísmicos que se deram na região do Mato Grande. O chamado Sismo de João Câmara<sup>14</sup>, que ocorreu em 1986 e levou à migração de parte da comunidade para a zona norte de Natal

Em sua pesquisa sobre a comunidade do Amarelão, a antropóloga Jussara Guerra, demonstra que essa dispersão territorial não representou uma desagregação comunitária, graças aos fortes laços intersubjetivos que unem a coletividade para além da dimensão do compartilhamento do espaço geográfico.

Os Mendonça, embora ocupem espaços diferentes, ampliaram as redes de parentesco, incluindo novos valores culturais, sem, no entanto, perderem os laços de afinidade junto à família extensa, tornando fortemente consolidado o sentimento de pertença à terra de origem - o Amarelão (2017, p. 36).

Todos esses processos migratórios representam, cada um à sua maneira, a sementeira de um povo. O movimento migratório é sempre um mover-se em função da fertilização de uma nova vida e, de certo modo, nem a aridez

---

<sup>14</sup> O sismo de João Câmara foi o de maior magnitude em uma série de eventos sísmicos que tiveram início no ano de 1986. O primeiro tremor - sentido inclusive em Natal - aconteceu no dia 21 de agosto, e alcançou 4.3 na Escala Richter que vai até 7. No mês seguinte, foram dois eventos sísmicos: 4.3 e 4.4, respectivamente. O terremoto principal ocorreu no dia 30 de novembro de 1986, com magnitude de 5.1, seguido por milhares de réplicas. Este se tornou um evento que marcou profundamente a vida e a história das famílias que viveram o episódio. Motivadas pelo medo muitas famílias abandonaram suas casas e terras, vendendo-as por valores irrisórios, tanto na zona urbana quanto na zona rural, se deu um processo migratório intenso das famílias tentando fugir dos terremotos. Isso redesenhou a economia local do período posterior, pois muitas pessoas enriqueceram em função de terem adquirido imóveis e terras a preços baixíssimos, porque além da tradicional elite econômica local, emergiam os enriquecidos do terremoto

do solo, marcado pela escassez de água e pela dureza da pedra-rocha abundante em sua geologia, obliteraram a fé nos recomeços, sempre tão presente na vida de quem se entrega a viver dos desafios que a terra apresenta.

Trata-se de um território cercado por grandes fazendas que, segundo a tradição oral da comunidade, eram terras que pertenciam aos Mendonça e que foram sendo expropriadas à medida que os grandes latifúndios expandiam suas fronteiras, o que fez com que gradativamente a comunidade ficasse espremida no que hoje é seu território, em torno do qual se empreende a luta pelo seu reconhecimento como Terra Indígena (Guerra, 2017).

A relativa prosperidade econômica vivenciada pelos fazendeiros e comerciantes da região durante um breve período marcado pelo ciclo do algodão do século XX, se traduz na vida da classe trabalhadora como um período de exploração extrema das forças produtivas. Isso afeta diretamente o povo Mendonça, ao reforçar o processo de empobrecimento que historicamente marca a trajetória das populações indígenas no Brasil de uma forma geral. No contexto local, isto significou, dentre outras coisas, o fornecimento de mão de obra barata, garantindo altas margens de lucros financeiros e prosperidade para os empreendimentos dos fazendeiros locais, os quais contavam com verdadeiro exército de homens, mulheres e crianças que recebiam valores muito baixos por seu trabalho, arraigado a uma cadeia produtiva de extrema desigualdade.

Quanto aos trabalhadores, havia dívidas que se acumulavam através dos sistemas de “vales” e muitos deles tinham perdido sua pequena propriedade por não honrarem os débitos contraídos. Assim se caracterizou o momento áureo da cotonicultura e das plantações de agave nas fazendas do Mato Grande, sobretudo nas fazendas de João Câmara, conforme contam os Mendonça do Amarelão (Guerra, 2017, p. 62)

Empobrecidos/as e endividados/as os/as Mendonça eram parte importante da cadeia produtiva da região, fornecendo força de trabalho e as vezes comercializando produtos ofertados aos demais trabalhadores e trabalhadoras que, em geral, eram obrigados/as a comprar os produtos na mercearia de João Câmara. Quando não havia dinheiro suficiente para o pagamento, o “vale” era uma opção ante à fome. Essa dinâmica fomentou um ciclo de empobrecimento da população submetida a condições de trabalho extremamente precarizadas com uma carga de trabalho de seis dias por semana (Guerra, 2017).

Sem a posse da terra, restava-lhes trabalhar nas terras dos fazendeiros, em geral essa era uma tarefa que cabia aos homens, que executavam diversas funções, notadamente preparando a terra para o pasto e o plantio, especialmente no desmatamento dos biomas, cuja madeira era comercializada para servir de lenha, um comércio muito comum na região. As famílias empurradas para longe viviam em localidades que as vezes distavam das fazendas e isso muitas vezes impedia um retorno diário à casa, alguns inclusive iam trabalhar em localidades ainda mais distantes e ficavam “mais de mês” fora.

Essa migração masculina em função das atividades produtivas, levou à uma reorganização social da comunidade a partir da qual foi se inventando a tradição do “matriarcado” a qual Tayse havia feito referência quando de nosso primeiro encontro. Ela própria, na condição de historiadora em formação, quis descortinar as camadas dessa história, que ajuda a entender melhor como a comunidade Mendonça estabeleceu para si dinâmicas sociais que trazem as mulheres para o centro da cultura política. Tayse conta que:

Mas eu fui entender o contexto disso, eu fui tentar entender um pouco depois da minha pesquisa em História. Então, eu comecei a perguntar pra minha avó, minha avó paterna, Dona Maria Felipe, que inclusive foi uma das entrevistadas. Bom, hoje só quem participa das coisa são as mulheres, minha avó inclusive, era uma das mulheres que não perdia uma reunião da associação. Ela com quase 80 anos. Eu disse “como era antes? as mulheres participavam e tal?” Aí minha avó: “aqui as mulheres que manda na comunidade. Aqui sempre foi assim ó, os homens só trabalham no roçado. Sempre que precisava resolver alguma coisa aqui é as mulheres. Antigamente... precisava cavar uma cacimba, pros homem ir precisava as mulheres se juntar, fazer aquele mutirão pra chamar os homem pra ir cavar cacimba, e iam ajudar a cavar a cacimba, pra ter água pra beber”. E também, os homem saia tudo... Aí foi essa fala da minha avó que me fez fechar um pensamento, como se eu tivesse conhecimento total da comunidade. Ela disse, os home saia da comunidade pra ir cortar lenha, porque era desmatamento e fazer pasto na fazenda e era as mulheres que ficavam na comunidade organizando tudo. Era a gente que ia caçar pra trazer comida pra dentro de casa, pra cuidar de menino, o menino adoecia era a gente que ia a pé sozinha pra cidade, e aí formava aquele grupo de mulheres para proteger umas às outras, e elas andavam em grupo, como forma de proteção. Ia lavar roupa, ia tudo no mesmo dia pro açude, pra não ir uma mulher sozinha, isolada e ter algum cabra de fora e chegar e... enfim, pegar a mulher, estuprar, matar, enfim (Campos, 2021).

Suas palavras fazem pensar como as múltiplas formas de desagregação da vida coletiva das comunidades em seus moldes mais tradicionais que, de muitas formas, eram reflexo de um projeto de eliminação coletiva e mortes individuais, fez com que essas comunidades constituíssem agências capazes de

trazer alguma tipo de proteção ante condições de extrema fragilidade. E neste sentido, me parece que não é exagerado dizer que as mulheres são um grupo mais vulnerável entre os vulneráveis e isto as leva a criar redes de sociabilidade e proteção próprias.

Chama atenção o fato de que as violações sofridas pela comunidade se agravam sobremaneira quando se trata das mulheres, porque uma vez violado seus territórios, a colonialidade segue em busca de violar seus corpos, não por acaso, ela enfatiza o medo que toca todas as mulheres: o estupro. Isso é um reflexo direto dos efeitos da colonialidade de gênero sobre a vida de cada uma de nós e que incide de modo ainda mais cruel sobre as indígenas mulheres que, ao longo de toda a história da colonização de Abya Yala – o que não é diferente com as mulheres de África – tiveram a violação de seus corpos ignorada e naturalizada. A rede de proteção das mulheres Mendonça cuidava dos corpos que cuidavam da comunidade, por isso: “la lavar roupa, ia tudo no mesmo dia pro açude, pra não ir uma mulher sozinha, isolada e ter algum cabra de fora e chegar e... enfim, pegar a mulher, estuprar, matar, enfim” (Ibidem).

A colonização buscou redefinir as cartografias dos territórios ao usurpá-los de seus/as moradores/as originários/as e a partir disso impor fronteiras de segregação geográfica, social e econômica aos povos, de um modo geral. De forma semelhante a colonialidade de gênero inscreveu uma cartografia nos corpos das mulheres, delimitando fronteiras de gênero e sexualidade, que impõem limites à forma de se viver como mulher no mundo, de sentir seu próprio corpo, de desejar e viver afetos.

O corpo-território de cada uma delas segue sob ameaça diária sob a colonialidade/capitalismo e para fazer frente a isto, as indígenas mulheres entendem muito cedo que juntas são mais fortes.

Para o povo Mendonça, de um modo geral, se manter junto nem sempre foi possível, visto que a desagregação territorial acabou por impulsionar uma dinâmica distributiva que, nos últimos setenta anos pelo menos, a partir de variações específicas, levou à formação de comunidades menores por parte das famílias, o que não significou, no entanto, uma desagregação dos laços comunitários.

Na década de 50 (...) tinha os Mendonça que foram trabalhar pra um fazendeiro, que ocuparam uma parte do território que é onde hoje está

localizada a comunidade Cachoeira. Que é a última comunidade do território. E teve um Mendonça que ficou trabalhando alguns anos pra esse fazendeiro e quando o fazendeiro percebeu que as terras não eram tão propícias pro plantio como ele achava, que tava numa região semi-árida... Começaram a vender as terras. E como pagamento, deu parte das terras ao Mendonça. E esse Mendonça pegou a família dele todinha que morava aqui no setor Biana, e levou pra lá. Hoje deve ter aproximadamente 200 Mendonça lá nessa comunidade. Detalhe, as terras não pertenciam ao fazendeiro. Pertenciam a linha férrea do Rio Grande do Norte. As casas lá são construídas praticamente em cima da linha férrea. E eles só foram descobrir isso no início dos anos 2000, quando foram procurados por uma empresa que estava comprando, tava tentando comprar essa linha férrea do Estado do Rio Grande do Norte. Então, toda a comunidade Cachoeira, da comunidade Mendonça, está em cima da linha férrea, e foi dado por esse fazendeiro na década de 50, dizendo que era pagamento por esses anos trabalhados pelos Mendonça. Então hoje quem mora lá são os netos dele, os filhos, e essa terra nunca foram deles. E a Açucena, em 2008 se juntou às famílias Mendonça do Serrote, entraram em contato com a Sedraf, que é a secretaria de agricultura do Estado, que tinha um programa de reassentamento. A Sedraf compra a terra, as famílias vão pra essa terra, e pagam parcelas anuais pra Sedraf até terminar de pagar a terra, tipo um empréstimo. E aí se juntaram 14 famílias indígenas do Serrote, e compraram a fazenda da Açucena, que também era uma fazenda do território indígena Mendonça. Que pertencia aos Mendonça, foi ocupada por fazendeiros. E aí eles compraram de volta essa fazenda, e hoje é a comunidade Açucena... (Campos, 2021).

Os relatos de Tayse são uma referência à desagregação territorial da terra tradicionalmente ocupada pelos Mendonça ao longo do século XX, ao passo que, por serem consideradas devolutas, vão sendo vendidas ou doadas pelo Estado a fazendeiros que passam a ocupar a região em um contexto de expansão da cultura do algodão, do agave e da pecuária, que já ocupava grandes extensões de terra e que se expandiu consideravelmente com os empreendimentos econômicos de João Câmara, um importante personagem neste enredo, por ter sido o fomentador da expansão comercial na região, a qual levou ao desenvolvimento das relações econômicas que motivaram a instalação da ferrovia e a atração de contingente populacional formado basicamente por trabalhadores da obra de construção da linha férrea, dentre os quais muitos eram do povo Mendonça (Guerra, 2017).

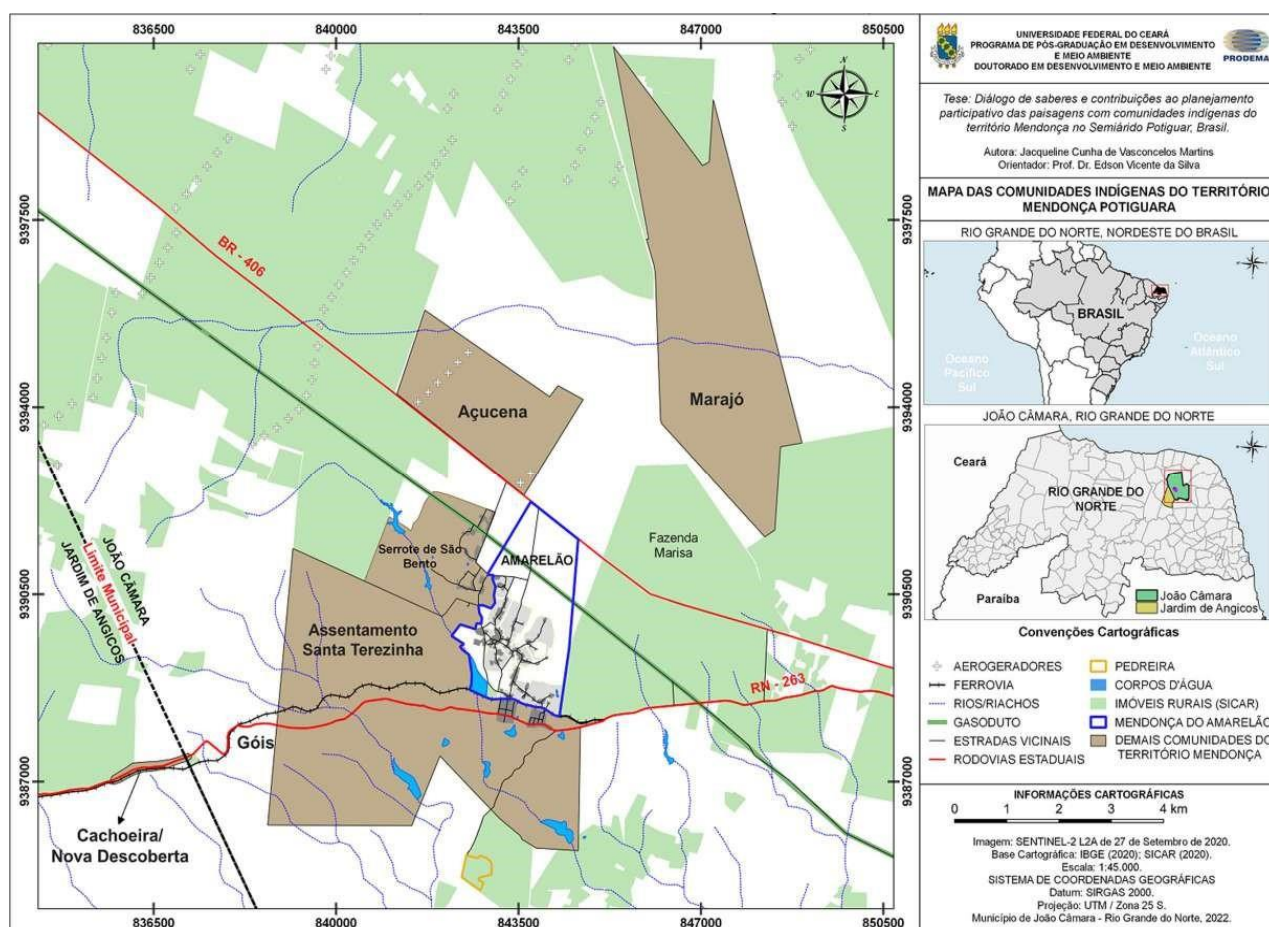
Em grande medida, a perda de território que representava a possibilidade de viver da terra e viver na terra, é um marco importante na trama da história do povo Mendonça e do próprio município da Baixa Verde, que posteriormente foi rebatizado de João Câmara, pois esse processo levou-os a ficarem confinados em uma faixa territorial que basicamente se limita ao território

do Amarelão e a pequenas faixas de terras ocupadas pelas outras comunidades. Constituindo uma cartografia territorial relativamente recente que não condiz com o território original do povo Mendonça.

Hoje onde é o Amarelão, era o local das casas, do nosso povo, dos nossos tataravós... E onde eles precisassem tirar o sustento era o Amarelão. Um açude que fica a 10 quilômetros daqui, eles iam pescar lá. Botavam roçado em não sei aonde, então aquilo tudo era Amarelão. E quando começou a construir o município de João Câmara, o Amarelão ficou só onde têm as casas. Meu tio tem 54 anos, ele disse que o pai dele, meu avô Luis Felipe, ele ia pro roçado, o roçado era distante, passava três dias no roçado, voltava, passava quatro dias em casa. Passava três dias no roçado abrigado em Furnas, de noite se abrigava em Furnas. E uma dessas semanas que se estava construindo a cidade de João Câmara, tinham construído a estação, tavam construindo algumas casas, e tava trazendo a família de João Câmara toda pra lá, e ele foi na semana pro roçado dele e na semana seguinte quando ele foi passar tinha uma cerca, e ele passou os arames da cerca. Quando ele chegou do outro lado, tinha uns capangas armados de espingarda. Mandaram ele voltar ou matava ele. O roçado dele ficou para lá. Foi assim que tomaram as terras do roçado dele. (Campos, 2021)

A violência sofrida pelo povo Mendonça no processo de expropriação de seu território não chega a ser uma memória importante, nem uma questão a ser considerada fora da comunidade, é mais um daqueles silêncios da história que abrigam o processo de violência e silenciamento das comunidades indígenas e do campesinato pobre em nosso país que, neste caso, sustentava a estrutura econômica local, baseada no empobrecimento das pessoas, cuja força de trabalho barata, precarizada e alienada garantiria a prosperidade dos negócios dos fazendeiros e comerciantes.





*Mapa 1: Localização das comunidades indígenas do território Mendonça.*

Fonte: Jacqueline C.V. Martins (2022), adaptado das informações do mapeamento participativo.

Com o encerramento da cadeia produtiva da cotonicultura e do sisal o povo Mendonça precisou buscar novas alternativas para sua sobrevivência, de modo que pudesse impedir novas migrações e a desagregação da comunidade. É neste contexto, que emerge o ciclo produtivo do castanha de caju na comunidade, que se apresenta como uma possibilidade de sobreviver fugindo da mendicância a que algumas pessoas precisavam se submeter ante o empobrecimento comunitário e que se coloca como uma opção frente à marginalização social que desumaniza as pessoas e lhes rouba a dignidade.

A partir da década de 1980 o beneficiamento da castanha de caju se torna a principal atividade econômica da comunidade, em torno da qual agregam-se as famílias do povo Mendonça. Trata-se de um trabalho exaustivo que costuma envolver todos os membros da família e que agrega o trabalho coletivo, em função do qual a comunidade passou a se organizar criando uma

associação comunitária como forma de organização política e econômica para disciplinar a dinâmica produtiva.

Assim, a castanha de caju passa a ser um elemento importantíssimo no ciclo de produção econômica da comunidade, ao mesmo tempo em que, ao motivar o associativismo, representa um importante elemento de agregação social e política, passando a ser também um elemento que se plasma à cultura material da comunidade. Ela passa assim, a ser utilizada também como instrumento de referência de identidade cultural, utilizado para reforçar as fronteiras da diferenciação étnica em relação ao conjunto da população do município de João Câmara. De modo que, a principal celebração da comunidade é a Festa da Castanha que se tornou um evento catalizador na relação entre a comunidade indígena e o conjunto da população do município. Trata-se de uma ocasião em que a comunidade indígena celebra sua identidade étnica e o faz na presença dos/as não indígenas, de forma a demarcar e divulgar suas especificidades, ao mesmo tempo em que aproveita a ocasião para ensinar acerca de sua história aos/às visitantes.

A primeira vez que estive na Festa da Castanha foi em 2015, desde então tive a oportunidade de acompanhar cinco edições do evento. A festa acontece tradicionalmente no mês de agosto e é um momento em que a comunidade se abre para a visita de um público que em geral é composto por alunos e alunas de instituições de ensino superior do Rio Grande do Norte e de escolas de nível médio, notadamente da rede pública de ensino. Os grupos vão à comunidade do Amarelão já pela manhã do sábado e participam de palestras ministradas pelas lideranças indígenas, através das quais costumam contar a história do povo Mendonça, na sede da Associação Comunitária.

Depois da palestra, as pessoas são encaminhadas para uma trilha ecológica pela caatinga até uma pequena serra onde há uma grande pedra com inscrições rupestres, sobre as quais há pouca informação, mas que é tomada pelos/as guias como um atestado da antiguidade do povo Mendonça. A trilha é também um ato de performance mnemônica que faz do território da comunidade um museu a céu aberto. Ao levar as pessoas pelos caminhos trilhados por seus/suas antepassados/as o povo Mendonça amplia essa performance trazendo para o centro a narrativa em torno da ancestralidade, cuja filiação é performada na relação com o espaço e no contato com o outro (Hartmann, 2011,

p. 231). Ao incorporar essa memória, cuja origem se perde em sua própria antiguidade – das inscrições rupestres, por exemplo – acessam e transmitem conhecimentos silenciados pela colonialidade, os quais vão sendo reconfigurados no presente, por meio de uma artesanaria narrativa que cria os moldes para sua duplicação, replicação e proliferação, de modo que haja a transferência de saberes por meio de outros sentidos que não apenas a escuta exercitada na palestra. São saberes que querem entrar pelos poros, transmutados na experiência da estafante caminhada sob o sol, sentido na quentura que toma nosso corpo desde o solo e provado no sabor da poeira da caatinga, que querem nos aproximar dos sentidos dos/as antepassados/as do povo e dos/as próprios Mendonça (Taylor, 2013, p. 27). Performance esta que tem um sentido político difuso, que serve tanto para fins de construção do sentimento de pertença por meio da memória ancestral do corpo-território entre o povo Mendonça, quanto serve ao fim de reforçar a identidade étnica ante os/as visitantes que serão multiplicadores/as destes saberes, legitimando publicamente a memória em torno daquele povo. Uma forma de ratificar tal legitimidade em função das demandas da comunidade, notadamente àquelas em torno da luta pela demarcação de seu território.

Ao final da performance coletiva que vivenciamos no passeio pela trilha, ao voltarmos ao Amarelão há um almoço comunitário, seguido de atividades culturais no período da tarde que contam com gincanas para crianças e adolescentes, ao mesmo tempo em que a comunidade aproveita para comercializar artefatos artesanais e produtos alimentícios como doces variados, bebidas e, claro, castanha de caju e seus derivados.

A festa como um todo é um ato performativo com destaque especial para o Toré das crianças que acontece durante o evento e se apresenta como um instrumento de divulgação da etnicidade diferenciada e tradicionalmente estabelecida, de maneira que o sentido ritualístico do momento é acionado para apresentar o povo Mendonça aos não-indígenas ou como costumam falar: “a quem não é Mendonça”.

O ápice da festividade acontece à noite e se dá com um show musical, cujo público é bem mais amplo e conta com muita gente de João Câmara e de outros municípios da região do Mato Grande.



*Figura 3: Toré das crianças durante a Festa da Castanha - 2017.  
Foto: Andreza Oliveira - 2017*

A Festa da Castanha é um importante momento para comunidade divulgar e reafirmar a “diferença” advinda de sua ancestralidade indígena. Em relação a isto, cabe destacar que a ocasião da festa é propícia para pensar a forma como a comunidade procura se articular com o entre mundo, com a população que está fora, mas que faz parte do Estado. A festa acaba sendo também um mecanismo de comunicação com aquelas pessoas que desconhecem a existência dos povos indígenas no Rio Grande do Norte.

Nesse sentido, não é demais reafirmar como aqui também o termo “indígena”, assume um espectro conceitual amplo, tanto para a comunidade quanto para seu entorno, de uma identidade que está sempre em disputa e negociação, visto que adjetiva e reafirma a distinção étnica daquele povo, no sentido da busca por articular os estratos do tempo, por meio de uma autenticidade identitária, que precisa lidar com o amalgame de um tipo ideal de “índio” que não se inscreve no presente e que, por ser a-histórico, é inalcançável. Este é um tipo com o qual a comunidade tem uma relação ambígua, à medida que o repele, asseverando as formas como os seus modos de vida podem ser atualizados sem que percam aquilo que a distingue etnicamente, ao mesmo tempo em que se deixa seduzir por ele, ostentando aspectos de uma pretensa “autenticidade identitária” pretensamente manifesta, por exemplo, no toré, como um possível atestado de autenticidade étnica, mas que não deixa de ser uma prática atravessada pelos intercâmbios culturais e pela historicidade.

Nesses estratos do tempo a relação entre as gerações também está posta em disputa, pois no imaginário coletivo é como se a geração das/os “índias/os amansadas/os”, “dos bichos brabos”, aquelas/es “pegas/os a laço de cavalo” fosse mais autêntica do que a geração atual. Neste caso, o presente é o grande “outro” da historicidade. Isto está associado ao imaginário coletivo que resguarda às comunidades indígenas modelos de existência estereotipados que, em geral, ainda as associa à vida selvagem, bucólica e distante dos instrumentos culturais, tecnológicos e sociais contemporâneos. E neste caso, o momento da festa é tomado como uma possibilidade de representar a existência desses povos no presente e asseverar sua distinção étnica e seu direito à diversidade.

Os múltiplos elementos identitários que compõem a vida em comunidade são acionados através de instrumentos constitutivos da etnicidade, fazendo das pessoas nascidas na comunidade, “Mendonça”, mesmo que já não possuam o sobrenome “originário”, resguardando nestes termos uma identidade étnica e um pertencimento ao território. São corpos-território, que engendram tradições que se revezam e são acionadas através de instrumentos reafirmadores da etnicidade e da organização coletiva, resguardando seu lugar de pertença dentro da identidade de “Mendonça”, que por vezes se sobrepõe à “indígena” como elemento de autoidentificação.

Aqui no Amarelão, a gente é Mendonça, e sempre sentiu que era Mendonça, pelo fato da gente se diferenciar do resto da sociedade e da sociedade nos diferenciar. Só que os Mendonça falavam e até hoje ainda falam de indígenas também como se fosse uma coisa que ficou no passado(...).

Eles dizem: “não, eu sou Mendonça... porque minha avó era índia do brejo de Bananeiras na Paraíba.. aí tipo assim... minha avó, minha bisavó... era quem morava em barraca de Taipa... minha avó era índia de verdade...”. É como se fosse ser Mendonça já fosse mais civilizado. E há quem dissesse que “não, eu sou prima de Mendonça, mas não sou muito Mendonça não... porque o meu avô por parte de vó era branco”. Sabe? Ainda existe umas histórias assim, mas eu atribuo isso ao tamanho do preconceito né. Se pra gente que tá na linha de frente de discussão já é difícil lidar com o preconceito, imagina pra quem não tá, pra quem sempre só recebe um preconceito. Mas aqui dentro da comunidade todo mundo se referencia a todo mundo como Mendonça, ainda tem os Mendonça do pé rachado (Campos, 2021).

Essa declaração vinda de uma liderança, que tenta fazer uma reflexão em torno das questões identitárias, possibilita pensar como aqui está representada uma dupla distinção: por um lado, a distinção do povo Mendonça em relação ao conjunto da população não-indígena e por outro uma distinção

interna na comunidade que diferencia as gerações a partir de um dado parâmetro “civilizatório”, que tenta mensurar o nível de “evolução” cultural para definir quem é mais “índio” ou menos “índio” e, neste caso, a definição da etnicidade está posta como um mecanismo político, necessário apenas para uso externo, para ser utilizado nas lutas junto ao poder público, como forma de garantir direitos sociais, mas que não escapa do toque de elementos que são claramente coloniais e racistas. Porque internamente as pessoas se veem como “Mendonça” e ser “Mendonça” traz consigo a certeza de distinção étnica em relação ao conjunto da população de João Câmara.

E então, a gente já cresceu entendendo... a gente que eu digo: Mendonça, eu Mendonça, eu indígena. Entendendo que a gente pertence a um setor familiar. Então eu nasci no setor da Linha. Minha avó morava lá, meu pai morava lá, e a gente mudou pra cá quando eu tinha 11 anos, para esse setor Margarida. Então eu cresci minha infância e entendia que eu era do setor da linha e que o Amarelão era tipo a nossa cidade. O amarelão era a nossa cidade. Então tinha no setor que a gente ia colher imbu, tinha o setor que vendia pão, tinha o setor e tal, mas eu pertencia ao setor da linha. E todos nós, da minha infância, do meu povo, tinha esse entendimento. A gente se encontrava na escola e todos tinham entendimento de pertencimento a um setor familiar. “Ah eu sou dos Bianco, ah o povo do setor tal é tal coisa, tal povo..” e o Amarelão é a nossa cidade. E fora do Amarelão era o mundo. Não existia João Câmara...Natal....Era o mundo. Pra gente, fora do Amarelão era o Outro Mundo que não pertencia a gente. Que a gente precisava daquele outro mundo, que a gente ia comprar coisas e tal, mas que não era o nosso mundo. Inclusive, sempre teve muito preconceito com o povo da região, com os Mendonça “que os Mendonça é bicho, ignorante, é não sei o que” (Campos, 2021).

Há aqui um exemplo de como a comunidade cria para si uma cartografia identitária que constitui subdivisões no território a partir de marcadores próprios que criam uma toponímia do lugar inscrita em relações sociais dispersas em núcleos familiares menores. Essa cartografia é tanto geográfica quanto afetiva e ajuda a constituir o Amarelão como um mundo que lhes é próprio e independente do mundo externo, ainda que o entendimento de uma articulação com esse outro mundo seja necessária.

Ao resguardarem, valorizarem e reafirmarem inúmeros elementos de identidade coletiva, os quais se misturam com elementos intersubjetivos, essas pessoas vão constituindo seu lugar de sujeito no mundo. As famílias Mendonça foram assim, forjando para si uma identidade étnica associada a uma herança histórica e cultural bifurcada das etnias potiguara e tapuia, como explica Tayse Potiguara, em sua dissertação de mestrado.

No caso do nosso povo, existem três etnias que aparecem na história oral com os etnônimos Potiguara, Tapuia e Mendonça. Tapuia faz referência aos antepassados mais arredios, “brabos”, que já habitavam essas terras há muitos anos. Potiguara, por sua vez, é termo que quase não aparece nas narrativas, pois assim são chamados “os brejeiros” que se deslocavam do Amarelão para o Brejo de Bananeiras, na Paraíba, e do Brejo para o Amarelão. Mendonça, como todas as famílias do meu povo se autoafirmam, é uma junção desses dois povos que habitavam essas terras. Não sabemos precisar se Francisco Mendonça, que originou a família Mendonça da qual as demais famílias são descendentes, era Tapuia ou Potiguara do Brejo da Paraíba. Quando pessoas de fora da comunidade dizem “você são Mendonça”, estão demarcando a diferenciação social, algumas vezes como forma de identificar que pertencemos a esse grupo. Na maioria das vezes, pelo menos na região onde moramos, as pessoas falam Mendonça de forma pejorativa, atribuindo a esse grupo adjetivos como brabo, ignorante (não tem conhecimento), dizendo que falam rápido e têm um dialeto de difícil compreensão, são de estatura baixa, “arrumam” confusão, entre outras características (...) (Campos, 2021b, p. 25).

Tayse explicita aspectos de distinção étnica associados a estereótipos que constantemente são enfrentados pela comunidade e advém, em parte, da posição de isolamento geográfico tomada pelas primeiras famílias do povo Mendonça, que para proteger-se da hostilidade e dos preconceitos, se instalaram distantes da população não-indígena. Essas famílias foram consideradas por Câmara Cascudo como sendo um grupo “indígena-mestiço” descendente de indígenas fugidas/os dos aldeamentos, cuja dispersão é motivada, em grande medida, pelas políticas indigenistas da segunda metade do século XIX, em especial, pela Lei de terras de 1850, cujo um dos desdobramentos é o fortalecimento da identidade de “caboclo” como instrumento de extinção dos povos originários, como já mencionei anteriormente (Lopes, 2003; Guerra, 2017).

A força da agricultura familiar e das atividades econômicas baseadas no extrativismo talvez seja um dos aspectos mais tradicionais da cultura da comunidade.

Essa produção depende das chuvas e, quando conseguem colher a produção, os indígenas armazenam parte das sementes crioulas para o plantio no ano seguinte. Os indígenas também produzem artesanato (extrativismo) com cabaças, cipó, trabalhando as sementes nativas e não nativas na confecção de colares, pulseiras, brincos, filtros dos sonhos, maracás, entre outros itens. A atividade é desenvolvida com o objetivo de preservar, valorizar e fortalecer a cultura indígena local (Campos, 2021b, p. 28)

Vidas caboclas que, assim como sementes, são fincadas à terra, instadas na aridez do solo, onde a água é escassa e mesmo assim, as pessoas tradicionalmente vivem do cultivo da terra, da criação das galinhas, das cabras e bodes, soltos pelo terreiro e dos porcos, presos no tradicional chiqueiro, todos animais cujo sustento pode advir daquilo que sobra da mesa das famílias ou dos restos das persistentes lavouras de milho, feijão, mandioca, macaxeira, fava e batata, cultivadas em um solo pedregoso, onde abunda a pedra-rocha, e entre os umbuzeiros, as goiabeiras, as mangueiras e os cajueiros, estes últimos, fornecedores da castanha, cujo beneficiamento é a principal atividade econômica da comunidade desde a decadência da produção do algodão e do agave (conhecido também como sisal) no início do século XX.

Em relação à diversificação produtiva, cabe ainda apontar a atividade econômica e cultural baseada na produção de adereços artesanais que são feitos a partir de sementes, cabaças ou mesmo as garrafadas medicinais, produzidas para serem comercializadas pela comunidade. Produtos que resguardam um forte entrelaçamento com a reafirmação e o reconhecimento da distinção étnica do povo, visto que o elemento “indígena” que lhes adjetiva acaba também por agregar valor simbólico traduzido em valor comercial. Ou seja, trata-se do “artesanato indígena” e da “garrafada dos índios”, que têm neste aspecto do “indígena” e do “índio” uma folclorização que dá aos produtos um aspecto fetichizado de apelo ao consumo. Neste caso posso dizer que, em certo sentido, a comunidade objetifica sua etnicidade que serve como uma autenticação, tendo em vista um nicho de mercado feito de pessoas que desejam consumir uma tal indianidade. Ainda que esse consumo possa levar a apropriações culturais distintas por parte das pessoas não-indígenas, os Mendonça, assim como várias outras comunidades indígenas pelo país, lançam mão disto para fomentar sua sobrevivência material, mesmo se tratando, neste caso específico, de uma atividade menor em relação ao beneficiamento da castanha.

O solo caboclo onde o povo semeia sua existência costuma padecer pela escassez de chuvas, o que faz com que a comunidade dependa do fornecimento de água que é feito pelo Estado por meio de carros-pipa e o armazenamento se dá em cisternas construídas nas casas com recurso do Governo Federal como parte de uma política pública de promoção da convivência com o semiárido, implementada entre os anos de 2003 e 2015.



Quando a chuva chega com águas abundantes, como fruto de um bom inverno, como este de 2022, que proporcionou boa colheita, mais do que colorir a caatinga de belos tons de verde, tão marcantes à paisagem, amenizando aos olhos a face hostil desse bioma tão nordestino e tão nosso, ela traz em certa medida, novos tons à vida das pessoas. A terra quase sempre seca, está agora umedecida, anunciando o tempo de ser cuidada e preparada para o plantio, é tempo de semear. Prenunciando seus próprios limites, ela movimenta a dinâmica das temporalidades na comunidade, pois há pressa e não se pode demorar, o tempo de semear é já! É provável que logo a aridez dos dias se imponha à vida mais uma vez.

Por isso cada pessoa e cada família que pactua sua re-existência com esse bioma precisa estar atenta ao tempo e à experiência da semeadura, um momento em que o humano se coloca em comunhão com a semente e ele próprio se faz semente e território, em esperanças depositadas a penetrarem o solo, como que adulando as sementes a germinar, apelando a que sejam fortes e cumpram seu destino em florescer.

Quem já conviveu de perto com alguém que vive da agricultura não demora para perceber como a relação com a terra é simbiótica. Solo, semente e semeadura estão em conexão. Ao preparar o solo para receber a semente, essas pessoas vão adubando seus dias com esperança, numa aposta de fé na vida, a espera do broto que virá, resistente e insistente a despeito da aridez caatingueira. Cientes de que não tardará o tempo em que a seca voltará, depositam ao solo suas esperanças de que o fruto da terra vingue, resistente às condições desfavoráveis e traga consigo alimento, fartura, movimento a economia local e mova a roda da vida em comunidade.

Porque o alimento à mesa é a objetificação do princípio básico da dignidade humana e das condições mais primárias de existência, transformado em um elemento agregador da comunidade, pois se há alguém com fome é preciso que todos/as se mobilizem para alimentar-lhe. A fome é reflexo da desigualdade social e do processo de empobrecimento a que foram submetidos os povos indígenas no contexto da colonialidade/capitalismo e superá-la segue sendo um desafio enfrentado por essas comunidades.

Quem tem fome tem pressa e por isso a experiência da temporalidade é tão marcada pelos caminhos e movimentos feitos em função de superá-la, de

modo a construir uma sobrevivência digna, na qual as pessoas tenham condições de comer todos os dias e alimentadas, possam assim, ter condições de construir os demais aspectos de sua existência. Pois sem comida, não há dignidade, não há possibilidade de existência, não há humanidade, nem democracia, nem cultura, nem vida.

Nessa luta pela vida em comunidade existe dois pilares entre o povo Mendonça, que são: as associações comunitárias e as mulheres, que assumem um protagonismo importantíssimo, não apenas ocupando cargos nas associações comunitárias, mas ao movimentar a dinâmica da luta coletiva que se dá a partir delas, enquanto instrumento institucional de democracia direta e de interlocução com os aparatos burocráticos de Estado. São elas as principais lideranças do povo Mendonça e lhes cabe o papel de organizar coletivamente as famílias em torno das demandas comunitárias.

As associações comunitárias entre o povo Mendonça representam um instrumento institucional que possibilita a estruturação de uma organização política, em especial na comunidade dos Mendonça do Amarelão, que foi a primeira delas a ser organizar neste sentido, a partir do incentivo e apoio dado pelo trabalho da missionária católica Irmã Terezinha Tesselle Gallles, que trabalhava com as comunidades rurais na região e que é um personagem muito importante na história da comunidade, a ponto de parte do território ser batizado com nome em sua homenagem: Assentamento Santa Terezinha.

E aí no final da década de 80, chegou a irmã Terezinha, em João Câmara. Chegou do Rio Grande do Sul, pra trabalhar com famílias carentes e tal, e falaram tão mal do Amarelão que ela resolveu vir pro Amarelão. Ela falava pra gente que teve uma reunião com o Prefeito, na época de Miranda, o Prefeito, que ela pediu pra apresentar as comunidades rurais que tinha aqui e a situação dessas comunidades. E ele falou “olha, tem essa, essa, essa tal, o pessoal aqui é pobre, não sei o que lá” e ele pulou o Amarelão, e ela perguntou “e essa comunidade aqui?” no mapinha que eles tinham, bem simples lá, “e essa aqui?”, “não, esse povo aqui é tudo bicho irmã, esse povo não sabe o que é Jesus. Esse povo não sabe rezar, é tudo brabo, não pode entrar ninguém de fora lá, esse povo tem parte com índio”. A irmã disse: “eu vou pra lá” (Campos, 2021).

Essa decisão da religiosa fez com que ela se tornasse um fio importante na trama da vida do povo Mendonça, ao ajuda-lo a articular-se a um processo que já vinha se dando a nível nacional desde a década de 1970, quando no Brasil, ainda no contexto de uma ditadura civil-militar, começa se desenrolar uma

mobilização por parte das comunidades indígenas em todo o país, dinamizadas pela realização de assembleias indígenas, com a articulação do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, ligado à Igreja Católica e por lideranças indígenas carismáticas que conseguem se projetar nacional e internacionalmente sob a liderança da União das Nações Indígenas – UNI. Esse impulso favorece as condições para que o Movimento Indígena articule a formação de uma frente indígena em defesa dos direitos coletivos, formada por lideranças e organizações comunitárias locais, regionais, nacionais e internacionais, ao passo que também cria condições para que se identifiquem demandas e estratégias das comunidades localmente, como base do movimento e da luta dos povos indígenas.

Há nesse contexto, a mobilização de diferentes setores da sociedade civil em apoio à causa, a exemplo de organizações não governamentais e setores progressistas da Igreja Católica e das Universidades. Setores que buscaram mobilizar debates e ações em torno da Constituinte de 1987, empenhados na conquista de direitos fundamentais para os povos indígenas e de avanços sociais, em especial aqueles que representariam a superação do princípio da capacidade civil relativa das pessoas indígenas, que historicamente foi usada como justificativa da prática de tutela por parte do Estado.

O reconhecimento da capacidade civil dos povos indígenas que veio com a promulgação da Constituição de 1988, foi muito importante para impulsionar o protagonismo das comunidades em todas as frentes, em especial, junto ao Poder Judiciário, na medida em que isto lhes conferiu o direito de autorrepresentação civil em pleitos legais e demandas políticas (Baniwa, 2012).

As organizações indígenas se tornaram, dentro do contexto político da redemocratização e da Constituição de 1988, importantes mecanismos de organização e empoderamento coletivo, frente às demandas junto ao Estado brasileiro, pois apesar dos direitos garantidos a partir da carta constitucional a desassistência estatal segue sendo uma realidade, isso explica em parte o vultoso crescimento dessas organizações que se multiplicam em todo o país, experimentando um crescimento exponencial desde então.

Só a APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, a qual estão associados os povos indígenas no Nordeste, agrega aproximadamente 213 mil pessoas, de 78 povos do Nordeste

e Sudeste. Ela foi criada formalmente em 1995 com o objetivo de articular as diversas lideranças da região quanto à defesa de direitos, sobretudo de direitos territoriais, e com a missão de lutar pela recuperação dos territórios tradicionais e implementação de políticas públicas diferenciadas, relativas à atenção à saúde indígena e à educação diferenciada, bem como o desenvolvimento e a sustentabilidade dos povos, junto ao Estado brasileiro.

Apesar do crescimento do associativismo entre as populações indígenas no Brasil nos últimos cinquenta anos, este ainda é um desafio aos povos e à manutenção da diversidade, já que o agregamento das diferentes comunidades a partir dessas organizações requer que sejam equacionados múltiplos elementos que atravessam política e culturalmente o entre-mundo das aldeias e do espaço colonial do Estado, responsável por disciplinar esse tipo de organização. Segundo Gersem Baniwa:

O modelo associativo, geralmente, entra em conflito com os modos tradicionais de organização social, política e econômica da comunidade ou do povo indígena e lhe é pouco compreensível, impedindo qualquer apropriação consciente e qualificada desse instrumento. No entanto, é o único caminho para o acesso a recursos públicos ou de cooperação internacional. O desafio é como compatibilizar as diferentes lógicas, racionalidades e formas operacionais de tomada de decisão, de distribuição de bens e produtos, de organização das diferentes tarefas e responsabilidades, da noção de autoridade, de poder, de serviço e de representação política. Nesse sentido, a questão é como lidar com o aparato jurídico-administrativo do Estado que não apenas não reconhece os direitos específicos dos povos indígenas, como tem se tornado o principal instrumento de negação de direitos indígenas. (2012, p. 221)

Esse contexto motivou muitas entidades indigenistas, dentre as quais o CIMI se destaca, no sentido de mobilizar e auxiliar as comunidades na construção de suas organizações coletivas. É justamente seguindo esse fluxo, no entendimento da importância da criação deste tipo de instrumento de luta, que figuras como a da Irmã Terezinha, ligadas à ala progressista da Igreja Católica, cientes da importância da luta social e que a ela se dedicavam, mobilizadas na luta pelo acesso à terra, à água e contra o empobrecimento extremo das comunidades, foram parceiras fundamentais nesta que ainda é uma jornada complexa para os povos indígenas. Pois, dificilmente vai deixar de ser uma jornada de ente-mundos e conflitos, mas a história tem demonstrado a imensa potencialidade das comunidades em empreender mais esse tipo de agenciamento histórico e social.

Sob o incentivo e orientação da religiosa, foi criada a primeira associação comunitária entre o povo Mendonça: a Associação Comunitária do Amarelão, criada no dia 21 de maio de 1997. Digno de nota o fato de que, quando da realização da entrevista com Tayse Potiguara, em 21 de maio de 2021 a ACA estava completando 33 anos de fundação em um contexto de enfrentamento à pandemia da COVID – 19 e tendo que lidar com demandas muito específicas geradas neste contexto, seja quanto ao acesso à vacina, seja quanto ao acesso à comida para famílias que, naquele momento ainda tinham que lidar com os prejuízos que a pandemia trouxera ao comércio da castanha de caju beneficiada na comunidade e cuja comercialização é feita parcialmente à beira das estradas da região, em localidades que as vezes distam até Natal, num raio de mais de 80 quilômetros.

O pioneirismo da Associação Comunitária do Amarelão – ACA foi muito importante para incentivar a formação de associações nas outras comunidades do território Mendonça que passaram a ser lideradas pelas mulheres. Segundo Tayse,

[...] o fato de o Amarelão ser uma referência através da associação, não é só pelo fato de ter uma associação. É pela forma como essa associação atua na sociedade. E eu acho, eu acho hoje que esse processo de replicar o que é feito, tentar replicar o que é feito no Amarelão, ele pode tirar a oportunidade das outras comunidades fazerem alguma coisa de forma diferente, que talvez tivesse um potencial maior pra essas comunidades. Como aqui no Amarelão, desde a década de 90, a gente se organiza em torno da associação, então a gente procura fortalecer a associação como organização de referência da nossa comunidade. Então todos os projetos; todos os debates; todas as discussões, elas partem da associação comunitária. E as pessoas se organizam ali, em torno da associação. As outras comunidades do território, elas viram na constituição de associações uma forma delas também atuarem.. é,, de ter esse respaldo da pessoa jurídica como tem aqui no Amarelão. Que tem Tayse que é coordenadora administrativa da associação, mas se Tayse sair e outra pessoa assumir.. é uma associação que, pelo fato de já ter quase 30 anos, já tem um reconhecimento.. já trabalhou com vários projetos e tal. E aí foram fazendo associações nas outras comunidades indígenas, sendo que tem ações que a gente aqui faz que não é tão importante pra eles. Da mesma forma que as comunidades que criaram associações também tem coisas que eles tão pedindo hoje que a gente já tem, que não é mais pauta nossa, que já tem no Amarelão. Então, quando eles pensaram e se organizaram, à exemplo do Amarelão, criando associações indígenas.. o Amarelão deu esse suporte na elaboração documental, de estatuto, de regimento, então ficou tudo muito parecido né. Eu fui uma das pessoas que participei, mas mãe também. E a associação do Amarelão, ela ficou conhecida na região e em algumas instituições a partir dos projetos que executou. Como o projeto da música, criou uma orquestra. Trabalhou com cooperativa de castanha. Criou um grupo de mulheres indígenas (Campos, 2021).

Sem fugir do enredo da história que vinha sendo escrita naquele momento, a criação da Associação Comunitária do Amarelão – ACA seguiu a arquitetura de um instrumento institucional que pudesse ser capaz de captar financiamentos internacionais de entidades patrocinadoras de ações destinadas à geração de renda e erradicação da pobreza extrema na comunidade, os quais, segundo Tayse, estavam prioritariamente destinados a projetos a serem desenvolvidos para qualificação profissional das indígenas mulheres. Por ser a primeira associação criada no território, ela tem um papel preponderante quanto à organização sociopolítica das mulheres, contribuído para seu empoderamento, com a formação de lideranças de jovens mulheres, desde a década de 1990.

A criação da ACA foi fundamental para organização política não apenas da comunidade do Amarelão, como para todo o povo Mendonça, notadamente pelo fato de ter se estabelecido como um espaço a partir do qual as mulheres passaram a se organizar social e politicamente, mobilizando a formação política em geral e de lideranças femininas em particular. Isso fez com que o associativismo se tornasse um elemento central na organização coletiva do povo Mendonça.

O fato de a comunidade do Amarelão ser, segundo Tayse, “a única comunidade do Território onde existem várias mulheres exercendo a função de liderança há muitos anos, também atuando no Movimento Indígena do estado” (Campos, 2021b, p.20), apesar de não ser a única onde as mulheres tem o papel destacado de lideranças, fez e faz com que essas mulheres se envolvam muito de perto com o Movimento Indígena fora da comunidade. Não me resta dúvida de que o protagonismo das mulheres foi um fator importante para direcionar os caminhos trilhados por nossa interlocutora.

Em todas as comunidades passaram a existir associações, cujo intercâmbio passou a possibilitar que as demandas comunitárias sejam discutidas localmente e levadas, pelas lideranças, à esfera de mobilização estadual por meio do Movimento Indígena do Rio Grande do Norte, ao qual as comunidades passaram a integrar no início dos anos 2000. Quando necessário, as demandas são também levadas às instâncias das demais entidades como APOINME, APIB e/ou entidades indigenistas como CIMI e, claro, a própria Funai e à estrutura estatal como um todo.

As lideranças utilizam estrategicamente os espaços das associações para reunir o maior número de famílias possíveis e discutir as necessidades das comunidades, pensando em como resolvê-las. Mas essas lideranças não representam apenas as famílias associadas, posto que aquelas não associadas também se dirigem às lideranças e organizações em busca de ajuda para resolver questões coletivas. Todas essas demandas, de sócios e não sócios, são encaminhadas pelas lideranças (Campos, 2021b, p. 64).

Essa preocupação com a mobilização do maior número possível de famílias aponta para a tentativa de construção de um regime de democracia com participação ampla, coerente com a descentralização do exercício da liderança no Amarelão que é compartilhada, em grande medida, por mulheres, algumas das quais se revezam na diretoria da ACA, dentre as quais há a figura da liderança principal responsável, dentre outras coisas, por representar a comunidade nas instâncias externas, um papel que há alguns anos tem sido exercido por Tayse Potiguara, seja por cargo ou por tradição. Ela que já assumiu diferentes funções nesse contexto, segue desde a juventude tendo um papel destacado junto ao povo Mendonça.

Eu atuava mais na comunidade, na associação da comunidade. E o primeiro evento que eu fui do Movimento Indígena foi a 1ª Assembleia Geral Indígena. E lá me elegeram coordenadora da microrregional da APOINME do Rio Grande do Norte. Era a primeira vez que tava se criando a coordenação da APOINME aqui no Estado, a APOINME já atuava em todos os Estados do Nordeste, exceto Rio Grande do Norte e Piauí. E na reunião de 2009 foi criada a coordenação da APOINME no Estado, eu fui a primeira liderança eleita como coordenadora. E quando me elegeram, eu lembro até hoje das palavras que era: ela fala bem, ela sabe colocar as demandas, ela entende de documento. Então era isso. As lideranças do Estado tinham um perfil do que devia ser um coordenador estadual e eu me encaixava nesse perfil deles. Que era, disponibilidade de tempo segundo eles, é... Assim, não tinha tantas coisas me restringindo a não poder viajar. E falar bem, não ter vergonha de falar em público e saber fazer documento. Então esse foi um dos três critérios que usaram para me eleger a primeira coordenadora da APOINME aqui no Rio Grande do Norte. E eu passei de uma organização Estadual para uma a nível de Nordeste, assim, foi tudo muito rápido. Que em 2009 fui eleita a coordenadora da APOINME e em 2010 eu assumi uma vaga da APOINME no Conselho Nacional de Educação representando o Nordeste. Que era na comissão nacional de educação escolar indígena, onde eu fiquei até 2012. E aí comecei, participei da política de criação do PNGATI que é a Política Nacional de Legislação Territorial e Ambiental em Terras Indígenas. E fui participando de outras coisas que estavam sendo discutidas do Movimento Indígena nacional ali, foi quando comecei a participar a nível nacional também do Movimento Indígena. E meu foco virou isso, virou o Movimento Indígena (Campos, 2021)

As palavras de Tayse dão conta de uma tendência que há entre o povo Mendonça como um todo, de as mulheres assumirem um protagonismo com relação à gestão da organização sociopolítica comunitária, a partir da qual elas vão moldando suas próprias vidas em função de equacionar as demandas coletivas e pessoais, que se entrelaçam e mobilizam-nas em ações que impactam a vida das pessoas.

Nesse contexto o espaço público e o doméstico vão se unindo e se confundindo na urdidura do tecido social. Segundo Tayse, “nas comunidades indígenas do Território Mendonça, esse espaço público nada mais é do que uma extensão do privado, do doméstico. O espaço doméstico também é público” (Campos, 2021b, p. 47).

Essa urdidura entre o público e privado tangencia a constituição de relações sociais que na visão de Tayse, representam uma ampla socialização dos espaços da comunidade.

Eu arriscaria afirmar que no Território Indígena Mendonça não existe um espaço compreendido como privado. Todos eles são públicos, de interesse coletivo, desde as residências onde estão concentradas as famílias domésticas até os espaços da comunidade que são compartilhados pela família Mendonça. Também não há uma cultura da divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres. Geralmente, tanto homens como mulheres desempenham os mesmos trabalhos, seja no ambiente doméstico, na agricultura, na castanha, no futebol ou na religiosidade (Campos, 2021b, p. 47)

Esse é um aspecto que não diz respeito apenas à dimensão da divisão sexual do trabalho nos termos trazido por Tayse, mas atravessa agências históricas que levaram à criação de formas de sociabilidade, nas quais as mulheres assumiram um protagonismo que faz delas o grande referencial de gestão dentro da comunidade, tanto no que se refere à dinâmica familiar quanto às demandas coletivas mais amplas.

Então, isso eu pude perceber que é uma coisa que já vem do tempo da minha avó, que ela disse que já vem do tempo da mãe dela, onde as mulheres de uma forma ou de outra, as mulheres Mendonças, as mais velhas principalmente, é as que tipo, controlam ou pelo menos tentam controlar a convivência na comunidade, os conflitos na comunidade. E as referências dessas mulheres são as mais variadas possíveis. Às vezes é um conflito familiar que a avó, a mais velha da família, não tá conseguindo resolver, que recorria a parteira. A parteira é a chamada de mãe por toda comunidade, então recorria à mãe fulana que era parteira, recorria à mãe que é a rezadeira, que é a curandeira,



que entende das plantas medicinais, que é quem cura todo mundo da comunidade desde criança até adulta (Campos, 2021).

A simbiose entre público e privado, da qual Tayse faz referência é uma importante marca da arquitetura comunitária que fornece indícios para pensar a dinâmica das relações de gênero e como elas se refletem nas relações políticas internas, quanto à participação política dentro da ACA e dos sentidos que podem ser dados ao protagonismo das mulheres, que estão historicamente no centro das decisões coletivas.

Porque me parece também que se criou um hábito, um costume, dos homens se isolar dessa parte do que é problema. A gente não pode dizer também que é só a autonomia da mulher tá na reunião da comunidade, tá na assembleia. Porque os homens naquele momento, eles tão num momento de lazer, a maioria, estão fazendo outra coisa e não querem ir pra reunião e aí é a esposa que vai pra reunião, é mãe que vai pra reunião, ele não quer parar as atividades dele pra ir pra assembleia que tem fora da comunidade, pra uma reunião. Aí é a esposa que vai, e muitas vezes ela vai porque o marido, que tipo, dá um jeito, dizer “não, a gente tem que participar, porque são nossos direitos, mas quem vai é você que é mulher”. Alguns homens da comunidade, mais jovens, com quem eu falei, com quem tentei puxar pra associação, já me relataram que têm vergonha de ir porque são muitas mulheres, “mas é muita mulher, eu tenho vergonha de ir”. Aí muitos tem vergonha de falar, porque são muitas mulheres falando, aí depois eles dizem “não, fiquei calado toda a reunião porque é muita mulher falando e tenho vergonha de falar alguma coisa e ser rechaçado dentro da reunião” (Campos, 2021).

Interessante chamar atenção para um elemento q trazido nas palavras de Tayse e que se refere ao o fato de as mulheres serem maioria nas reuniões comunitárias. Algo que não diz respeito apenas ao que entendo como a subversão das tradicionais hierarquias, próprias da colonialidade de gênero entre o povo Mendonça, mas também implica em uma transferência de responsabilidades quanto aos problemas da comunidade, que parecem ficar a cargo das mulheres, isso faz pensar no elemento da sobrecarga de trabalho, afetiva e psicológica dessas mulheres que são mães, esposas, filhas, estudantes e trabalhadoras, que participam dos debates políticos, assumem a responsabilidade das decisões e dos encaminhamentos que serão tomados, enquanto os homens usam o tempo das reuniões para o lazer e para socialização entre pares, ao mesmo tempo em que se desresponsabilizam quanto às decisões tomadas e às consequências delas advindas.

Curioso notar que o silêncio pode ter sentidos muito distintos para homens e mulheres. Ele pode significar mais privilégio masculino e me parece

que é esse o sentido que assume neste caso específico. Ao ficar em silêncio os homens que alegam intimidação pela presença feminina não terão nenhuma grande consequência a esse respeito, porque sabem que as mulheres se colocam no lugar de cuidadoras da comunidade e com isso assumem também todas as responsabilidades que essa posição traz consigo. Para as mulheres o silêncio tem um sentido proibitivo de invisibilidade social e de deslegitimação das formas de existir, trazendo consigo consequências que muitas vezes afetam a dimensão dos direitos sociais de modo amplo.

Firmado na centralidade dos papéis sociais das mulheres, o povo Mendonça estabelece uma importante articulação junto aos demais povos indígenas no Estado do Rio Grande do Norte de modo que, especialmente a partir da atuação política e de militância de Tayse Potiguara, se tornou peça fundamental na construção das lutas sociais e na articulação das demandas políticas e burocráticas.

Então, eu me afastei das coordenações do movimento indígena em 2019, mas até hoje algumas lideranças me procuram pra falar sobre problemas, conflitos que estão acontecendo dentro das aldeias. Para pedir ajudar em elaboração de documentos. Pra pedir pra fazer contato com algum ministério, com alguma secretaria. E eu me sinto tomando um papel que não é mais meu. E falo isso pros atuais coordenadores, eu falo “olha, eu procuro não..”. Sempre recomendo, passo o contato dos atuais coordenadores pra não continuar assumindo um papel que não é mais meu, sabe. Mas eu acho que a referência é essa mesma, é do tempo que eu fiquei, é muito tempo, foi 10 anos como coordenadora, representante do movimento indígena do Rio Grande do Norte, então é muito tempo, eu virei tipo uma figura de museu. Aí tudo, “aah foi aprovada uma lei agora alterando a questão da vacinação” aí o pessoal me liga “Tayse, e sobre essa lei?”. Mas as pessoas têm essa ideia de que eu sei de tudo, tudo que acontece, tudo que aparece de lei, acham que tô por dentro.. quando na verdade eu já fico sabendo por eles. Quando me perguntam “Tayse, tava sabendo disso?” Eu digo: aconteceu quando? (Campos, 2021).

Esse protagonismo levou-a a retornar aos quadros da militância fora da comunidade e assumir mais uma vez um cargo de coordenação dentro da APOINME, retornando, de certo modo à posição de articuladora junto ao Movimento Indígena no Estado do Rio Grande do Norte, que aliás, parece nunca ter abandonado, apesar da ausência de um cargo institucionalizado, pois é notório que sua liderança já é algo consolidado tanto entre o seu povo quanto entre os povos indígenas no estado.

Considerando que a organização coletiva é historicamente, uma forma fundamental para a sobrevivência das comunidades indígenas frente às

investidas da colonialidade/capitalismo e representa um mecanismo fundamental para sobrevivência física e cultural das comunidades, a centralidade que a liderança de Tayse Potiguara tem junto aos povos indígenas no Rio Grande do Norte testemunha não apenas sobre si mesma, mas diz das mulheres de sua comunidade, sobre as estratégias que fundamentam as agências que elas constroem para si e para seus povos.

## **2.1 Cultura política e os laços de solidariedade entre as mulheres Mendonça**

As mulheres Mendonça estabeleceram formas de sociabilidade comunitária que se capilarizam ao alcance dos papéis sociais que tomaram para si, os quais estão diretamente relacionados à cultura política que reordena as relações de gênero, desmantelando as tradicionais hierarquias próprias da colonialidade de gênero e do patriarcado.

Mas hoje a compreensão que eu tenho é que a comunidade, o povo Mendonça, e aí eu vou entrar nessa questão do território, eles enxergam a mulher como a cuidadora, e é essa cuidadora que tem uma maior sensibilidade para falar sobre os problemas da comunidade, pra resolver os conflitos da comunidade, pra interferir em todas as esferas. E isso é uma coisa que, quando eu falava do matriarcado eu tava falando mais especificamente na interferência das mulheres mais velhas, das anciãs, nos núcleos familiares. Nos seus grupos familiares. Mas hoje, eu tenho essa ideia de que essa atuação feminina entre os Mendonças ela é muito maior, ela é muito mais ampla.

[...] Essa interferência das mulheres mais velhas, na organização familiar, nas relações internas, domésticas, nas relações políticas, é muito presente até hoje! Então, até hoje é muito comum acontecer um conflito familiar, um conflito na comunidade e as mulheres mais velhas estarem interferindo para mediar aquele conflito. E elas são ouvidas, porque ninguém tem coragem de questionar a mulher mais velha. Então, vai desde o tipo, um casal está se separando e ela diz “não vai se separar” e o casal não separa porque a mais velha tá dizendo que não é pra separar. Até as mais velhas dizerem: “não, tem que parar com esse negócio de festas na comunidade, porque está acontecendo uma epidemia e tal e tal e tal”. Nem que tenha uma interferência do Estado, e a comunidade respeitar o saber dos mais velhos. E esses mais velhos são sempre as mulheres (Campos, 2021).

O protagonismo das mulheres ganha corpo institucional através ACA que direciona as ações e onde algumas personagens como Tayse, assumem responsabilidades específicas, quanto aos encaminhamentos das demandas e da militância social, constituindo uma organicidade institucional muito importante

para o coletivo. Apesar de seu protagonismo, as mulheres fazem questão de ratificar o fato de que, “as demandas apontadas por elas, e por elas levadas ao Movimento Indígena, não são específicas para mulheres, mas sim coletivas, pensando as pautas gerais que atendem todo o povo Mendonça” (Campos, 2021b, p. 88).

O trabalho de mobilização e luta protagonizado por elas vai sendo urdido na mesma trama social em que se apresentam suas demandas pessoais como mães, esposas, filhas, trabalhadoras e estudantes. Por isso equacionar as demandas próprias desses lugares sociais é sempre um grande desafio que passa por: conciliar a reprodução social, tangenciada pelo trabalho doméstico e o cuidado com a família nuclear, com as demandas políticas da comunidade, conciliando militância como desafio pessoal e coletivo com a permanência nos espaços educativos, onde buscam se colocar como produtoras de conhecimento e se qualificar profissionalmente. Pois ao assumirem as demandas coletivas, muitas vezes não têm a possibilidade de deixar de assumir responsabilidades domésticas as quais tradicionalmente são delegadas às mulheres. Isso faz com que precisem constantemente recorrer à rede de apoio que criam entre si e que se baseia na solidariedade entre as mulheres reforçando assim a senso de coletividade e a solidariedade feminina.

Ao analisar esse contexto em sua pesquisa de mestrado Tayse aponta essa solidariedade como uma peça-chave para a manutenção da especificidade da cultura política entre o povo Mendonça, pois ela permite que as mulheres sigam ocupando o protagonismo e construindo a luta social fora da comunidade. Esse senso de solidariedade é o sustentáculo da liderança e passa pelo cuidado com a casa e os/as filhos/as uma das outras, oportunizando que aquela que assumiu o cargo institucional ou está estudando, possa se ausentar da comunidade quando necessário.

Essa rede não é exclusiva das lideranças indígenas: as mulheres indígenas do Território Mendonça costumam se ajudar nas tarefas domésticas e familiares. Quando uma mulher está doente ou no pós-parto, outras da comunidade assumem os cuidados com ela, com os filhos e com a casa. Quando uma mulher precisa sair da comunidade para resolver algo na cidade, outras também assumem suas tarefas (Campos, 2021b, p. 43).

É essa rede de solidariedade que está no centro do desenvolvimento de uma cultura política que mobiliza a participação das mulheres. Foi ela que

possibilitou que Tayse abraçasse a luta social de seu povo, a qual se tornou o eixo em função do qual toda sua dinâmica de vida passou a se organizar.

Mas a minha vida familiar, as minhas questões pessoais, elas são encaixadas dentro de uma agenda que é da comunidade do movimento indígena. É tipo assim, eu pego minha agenda e eu tenho um compromisso até julho nos fins de semana. Esses compromissos são reuniões da comunidade, é uma assembleia indígena, é uma reunião de lideranças em Natal. Aí eu sei que em agosto no fim de semana de agosto eu posso pegar meus filhos e sair. E sair e me programo ali dentro, já aconteceu de eu fazer uma programação pessoal e ter que sair da minha programação porque aconteceu alguma coisa na comunidade. Me programar pra estudar e não conseguir, porque têm uma demanda da comunidade que eu tenho que atender. Como é agora o meu mestrado, eu devia ter defendido minha dissertação em fevereiro, só que eu só qualifiquei em dezembro do ano passado.

Casada com um companheiro que também está inserido na militância dentro do movimento indígena e envolvido na condução das demandas da comunidade, Tayse vivencia a maternagem dentro da rede de solidariedade feminina existente na comunidade, mas isso não implica que ao assumir papéis sociais diversificados, que demandam tempo de vida dessas mulheres, isso se dê sem sacrifícios pessoais e sem dramas, os quais não dizem respeito apenas a si, mas atravessam as relações familiares, notadamente o papel social de mãe. Especialmente para alguém como ela que muito jovem esteve experienciando os dois papéis: de mãe desde os vinte anos e de militância desde a adolescência.

Eu entrei cedo, no movimento da comunidade eu entrei aos catorze, quinze anos. No movimento indígena, eu tinha uns 20 e alguma coisa (tá ali a foto, bem no começo do meu ingresso no movimento indígena, ainda com um cabelão). E tentei me aposentar em 2019, pra me dedicar ao mestrado, pra me dedicar um pouco mais ao meu bebê. Eu fui mãe em 2017, e de 2017 eu via que eu fui o mesmo tipo de mãe para o que tem quinze anos. E na época que eu tive meu primeiro filho eu não me importava com isso, que era aquela de o menino dormir no chão comigo em acampamento, de não ter horário pra se alimentar, não ter um tempo comigo e tal. E pro meu segundo filho biológico, porque eu tenho quatro filhos, dois biológicos. E pro meu segundo filho biológico que é o Téó, que vai fazer quatro anos, eu... não sei se porque eu tava ficando mais velha, mas fiquei me cobrando mais “não tenho tempo de brincar com meu filho”. Se acredita que chegou um primo dele aqui, e perguntou: cadê tua mãe? E disse, eu não tenho mãe (risos). Eu fiquei horrorizada! Eu fiquei pra morrer quando eu soube, quando me falaram que ele disse “eu não tenho mãe”. Eu disse meu deus... E eu disse, por que você não fala que não tem pai? Seu pai também viaja, mas você fala que não tem mãe. E quando foi em 2019, eu falei, não... Em uma reunião com lideranças eu falei “vou me afastar do movimento... por questões pessoais, eu quero tá mais perto dos meus filhos, eu quero ter um tempo pra mim, descansar, tô desde a minha adolescência tô dentro do movimento indígena, direto, todo dia

do ano, todos os meses, natal, ano novo, quantas vezes eu já interrompi programas pessoais pra resolver coisas do movimento indígena”. Aí eu falei que quero tirar um tempo pra mim, pra cuidar um pouco mais de mim, da minha família e tal. Isso no final de 2019, início de 2020 começou a pandemia e aí eu entrei de cabeça em tudo, e tô aqui até agora, mas aí querendo me aposentar (Campos, 2021).

Seu protagonismo e liderança traz para si um custo pessoal que tem atravessado tanto sua formação acadêmica quanto suas relações pessoais, as quais evidenciam o fato de que, quando se é mulher tudo na nossa vida é político, até mesmo a vivência dos afetos, especialmente os que atravessam a relação com os/as filhos/as, uma vez que esta é fortemente marcada pela inscrição das mulheres no espaço privado, enquanto aos homens é naturalizado o trânsito no espaço público. Por isso, não se costuma cobrar da mesma forma a presença do pai e da mãe no espaço da casa para cuidar das demandas educativas e emocionais dos/as filhos.

Ainda que Tayse compartilhe com seu companheiro demandas que dizem respeito à comunidade e à família e que ela mesma fale da inexistência da distinção entre o espaço privado e o público na comunidade, a atitude da criança, relatada em seu testemunho, parece refletir elementos próprios da colonialidade de gênero inscritos no imaginário coletivo que acabam sendo propagados simbolicamente.

Em se tratando de pensar as nuances de uma dinâmica política em que as mulheres estão no centro do debate, o ambiente doméstico se torna o catalizador da vida política da comunidade, pois é nele que as mulheres se reúnem para debater e organizar questões políticas, estratégias de luta, divisão sexual do trabalho e discutir as relações de gênero, agenciando os processos de luta pela defesa de seus direitos e as questões internas da comunidade e gerenciando conflitos, a partir da atuação como mediadoras e conciliadoras. Mas, especialmente no fortalecimento da organização feminina, pois embora não conte com uma Associação de Mulheres, como em outras comunidades, a rede de solidariedade entre as mulheres Mendonça está firmemente empenhada no fortalecimento de uma identidade de “mulher indígena”. O que passa pelo estabelecimento de estratégias de fortalecimento da organicidade da ACA, como instrumento institucional para conquista e efetivação de direitos sociais e na interação com as estruturas políticas e burocráticas estatais (Campos, 2021b, p. 49).

Nesse sentido, Tayse aponta em sua pesquisa, que essa agência é uma característica das indígenas mulheres e incide sobre a transformação dos papéis de gênero em suas comunidades, à medida que redefine o ambiente doméstico como um espaço público e político. No entanto, sendo uma força mobilizada pelas mulheres, essa agência tem implicações diretas em suas experiências e possibilidades de atuação no contexto social (Ibidem).

Essa agência atua de modo a mobilizar essas mulheres quanto à formação acadêmica, vista como um instrumento de intervenção sobre a realidade social, na medida em que tal formação fornece mecanismos de inteligibilidade acerca do funcionamento da dinâmica que atravessa sua militância e a estrutura do Estado. Este é um aspecto que será explorado ao longo deste trabalho.

Um dado curioso apresentado pela pesquisa de Tayse Campos (2021) é que as mulheres representam maioria entre as lideranças do movimento indígena no Rio Grande do Norte, mas apesar disso, as demandas específicas voltadas às mulheres quase não estão presentes nos documentos produzidos pelo movimento indígenas, especificamente os documentos produzidos a partir das Assembleias Indígenas do Rio Grande do Norte - AIRN. O que, se apresenta para si como um ponto de inquietude e reflexão.

Tal fato provoca-nos a repensar nossa atuação e nossas pautas no Movimento Indígena enquanto lideranças femininas. As demandas que aparecem nos documentos das Assembleias de Mulheres Indígenas do RN são, por ordem de prioridade, as mesmas apresentadas nas AIRNs. Mas nesses documentos surgem mais demandas específicas, provavelmente pelo fato de terem as mulheres das comunidades participando em maior número, e não só as mulheres que ocupam os cargos de liderança (Campos, 2021b, p. 99).

A análise autorreflexiva que Tayse faz a partir de sua pesquisa de mestrado fornece indícios para pensar como a participação crescente das mulheres nos espaços de militância e de poder corroboram para a mudança de mentalidades e de demandas políticas, que vão sendo orientadas no sentido de empoderamento das mulheres frente aos efeitos da colonialidade de gênero. A participação dessas mulheres nos debates políticos e seu protagonismo em meio à luta de seu povo referendam, cada vez mais, práticas que se contrapõem a uma estrutura social fincada nos princípios do patriarcado.

### **3 PELAS BANDAS DA LAGOA DA ENCANTADA: OS JENIPAPO-KANINDÉ E O ENCANTO DE SUAS CACIKAS**

As interlocuções com os Mendonça do Amarelão inspiraram algumas ações e trouxeram também parcerias. Em 2017, realizamos na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, no campus de Assú, a I Jornada de Educação Patrimonial, em parceria com o Instituto Cobra Azul, uma associação sediada em Fortaleza - CE, que se dedica à proteção, estudo e promoção da Arqueologia e do Patrimônio Cultural. Esse evento reuniu representantes de comunidades indígenas e quilombolas do Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará, durante o qual tive a oportunidade de conhecer lideranças, manter contatos e estreitar laços com pessoas que, de várias formas, estão envolvidas com trabalhos junto às comunidades tradicionais no Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará. Através dessas inteirações, ouvi uma narrativa que me chamou atenção, ao dar conta de que: no Ceará, na comunidade Jenipapo-Kanindé vivia a primeira mulher cacique no Brasil. Seu nome: Cacique Pequena, cujo um dos filhos estava presente em nosso evento para compartilhar a experiência de gestão e desenvolvimento do museu indígena Jenipapo-Kanindé e do trabalho da comunidade com o eco/etno-turismo.

Não demorou muito para que eu fosse até as terras da Lagoa da Encantada onde vive o povo Jenipapo-Kanindé em busca de ouvir algumas de suas histórias de vida e conhecer as memórias da Cacique Pequena, uma senhora com ar sereno, doce e meio tímido, que saudou a desconhecida trazida pelo seu filho ao alpendre de sua casa com um sorriso amistoso e acolhedor. Assim, no ano de 2017, tive meu primeiro contato com a mais impressionante narrativa de vida dentre as interlocutoras convidadas à esta pesquisa: Cacique Pequena, do povo Jenipapo-Kanindé que vive no território da Lagoa Encantada no Ceará, como ela costuma se identificar.

Batizada na igreja católica como Maria de Lourdes Alves, ela é conhecida como Cacique Pequena, nascida em 1945, tinha no momento da minha primeira visita em 2017, 72 anos, contabilizava 16 (dezesesseis) filhos/as, sendo 8 (oito) mulheres e 8 (oito) homens, 52 (cinquenta e dois) netos/as e 29 (vinte e nove) bisnetos. Estes números por si só já são de impressionar, ao imaginar o que deve ter sido a vida de uma mulher que, dos 15 (quinze) aos 40



(quarenta) anos de idade viveu a experiência da maternidade dezesseis vezes. Mas a extraordinariedade de suas memórias não parou por aí.



*Figura 4: Cacique Pequena em sessão solene na Assembleia Legislativa do CE - 2022. Foto de divulgação da Aldeia Jenipapo-knidé (@aldeia\_jk)*

Tendo nascido cega, narra a história de como ficou curada ao ser tratada pela mãe bebendo água de ostra:

Minha mãe começou a tirar a ostra, e trazer, botava em cima do fogo, quando a ostra abria, ela tirava a água e me dava pra eu tomar. E assim eu tomei muita, muita mesma, muita, muita, não foi pouca. E foi aí que eu comecei a enxergar, comecei a ver assim clarinho. Bem fraquinho, mas comecei a ver. Eu disse: “Minha mãe eu tô enxergando”. Ela disse: “Você vai ficar boa, essa fé eu tenho em Deus”. E eu passei uma temporada boa e sempre tomando a água da ostra... Tomando a água da ostra... Inté que ela limpô minha vista, que eu vi tudo. Daí no dia que eu vi tudo foi uma alegria pra mim, que vivia com os olhos abertos mas não enxergava nada, nesse dia que eu vi tudo eu fiquei muito feliz. Eu tinha onze anos, onze anos de idade (Pequena, 2017).

Entre um café e outro, naquela tarde de sábado quando a luz já serena e poética do sol anunciava seu recolhimento, passou a me contar dos passos que na caminhada a fez assumir a liderança de seu povo e dizer dos desafios que teve que superar para se manter firme nesta missão. Contou-nos como teve que enfrentar a resistência de outras lideranças masculinas, por ser mulher,

tendo ouvido que “não pode ter mulher cacique no meio de nós. Isso não é trabalho pra mulher” (Pequena, 2017) e de como fora desafiada e enfrentou um grupo de 39 caciques, no que nomeou como um ritual de consagração.

Em tom alegre, ela se apresenta expressando seu orgulho como líder de seu povo e guardiã da memória, deixando transparecer a satisfação e o zelo pela missão que assumiu na vida: “Eu ainda sou cacique, sou guardiã da memória, conto história do meu povo, conto minha história” (Pequena, 2017). Ao título de guardiã da memória, reconhecido pela comunidade, soma-se o de “mestre de cultura”<sup>15</sup> vindo do reconhecimento do Governo do Estado do Ceará.

No seu ofício de contar, se ateve demoradamente em nossa conversa para contar-me que há trinta e três anos tem lutado por sua comunidade, primeiro para que não fosse despejada na década de 1980, e de lá para cá, segue buscando o que chama de melhorias, para que o povo possa se manter unificado, sem que as pessoas tenham que migrar em busca de emprego e sobrevivência na cidade.

Não foi fácil quando eu peguei a missão de Cacique, não foi fácil pra mim. Não foi fácil minha história de cacical, nada foi fácil.. Nada foi fácil, nada foi fácil. E hoje estou aqui, mas ainda tenho muita coisa pra eu resolver ainda, muita. Por eu ser Cacique foi muito trabalhoso, por eu ser também guardiã da memória também, que é outra coisa trabalhosa. Eu tive que sair da minha mente. Quando foi também agora quando passei a mestre de cultura, aí sim... Não teve nada fácil. Tudo foi difícil. Eu ainda sou cacique, sou guardiã da memória, conto história do meu povo, conto a minha história. Mostro a cultura né. Com certificado e tudo. E tô aí.. Vivo na mão do pai. Eu não tenho nenhuma grandeza, sou uma formiguinha daquelas mais miúdas que existe na terra, na mãe terra. Sou uma pessoa muito humilde, tenho muita consideração por todos (Pequena, 2017).

---

<sup>15</sup> A Lei Estadual 13.842, de 27 de novembro de 2006, instituiu o Registro dos “Tesouros Vivos da Cultura” no Estado do Ceará, é uma lei pioneira no Brasil, voltada para o reconhecimento dos saberes e fazeres das mestras e mestres da cultura tradicional e popular. Elas e eles são reconhecida/os como difusoras/es de tradições, da história e da identidade, sendo responsáveis por repassar seus saberes e experiências às novas gerações. Seleccionadas/os pela Coordenadoria de Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural da Secretaria de Cultura do Estado, após apresentação de propostas pela sociedade civil, as mestras/es da cultura passam a contar com reconhecimento institucional e recebem um subsídio no valor de um salário-mínimo mensal, como auxílio para a manutenção de suas atividades e para a transmissão de seus saberes e fazeres. O programa Mestres da Cultura se tornou um referencial do Ceará para o Brasil, recebendo, à época de sua criação, prêmio do Ministério da Cultura, pela qualidade e pelos efeitos da iniciativa. Em articulação com a Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, a Universidade Estadual do Ceará (UECE) concedeu o Título de Notório Saber em Cultura Popular aos mestres e mestras da cultura do Ceará. Assim, a academia reconhece os saberes, os fazeres e as artes das/os mestras/es, que, com esse título, poderão, inclusive, ser convidadas/os por universidades e outras instituições de ensino para palestras e outras atividades, sendo remuneradas/os da mesma forma que professoras/es que contam com essa distinção. Texto disponível em: <https://www.secult.ce.gov.br/tesouros-vivos-do-ceara/>. Acessado em: 11.04.2022.

Família e comunidade são temas que se entrelaçam na vida da Cacique Pequena, pois seu papel de liderança é indissociável do seu papel de matriarca de uma família estendida em vários sentidos. São cuidados que estão sempre entrelaçados e que orientam tanto suas ações no presente, quanto o cuidado com o futuro de todos/as. Ao falar dos filhos e filhas, narra um momento difícil em que adoeceu gravemente, em função de comorbidades causadas pela diabetes, em 2010 e precisou convocar a família, temendo morrer sem organizar sua sucessão na liderança de seu povo.

Falei com todos, um disse que não, não dava pra eles, outro também não dava pra eles, aí ficou assim sem ninguém, daí eu fui e disse: Juliana cê não quer não minha filha? Assumir o lugar da mãe. Ela disse: eu sei lá mãe, eu sou tão nova. Ela tinha 23 anos, aí disse: mãe eu sou tão nova pra isso, sei não. Aí a Conceição disse: não mulher, mas nós vamos assumir, a mãe tá pedindo nós assume, quando tu não puder ir eu vou, quando tu não puder sair eu saio, dá muito bem pra nós fazer, aí uma ficou como titular e outra como suplente né. Ela é a titular, o nome dela de guerra é cacique Irê, e a outra é cacique Jurema (Pequena, 2017)

Ela consagra assim, suas filhas Juliana (Cacika Irê) e Conceição (Cacika Jurema) como suas sucessoras na liderança comunitária. Uma liderança que não se situa no momento em específico, mas que vem da articulação da mãe em construir o protagonismo das mulheres dentro da comunidade e das mulheres da família ao longo dos anos, ao insistir em mobilizar as filhas a participarem do cotidiano da política na comunidade. Em seu relato, deixa transparecer seu empenho em treinar de modo particular Juliana, uma das mais novas da família, incentivada muito cedo a desbravar o mundo fora da aldeia acompanhando sua mãe nas lutas cotidianas.

Tudo isso ela já faz com a maior facilidade. É uma pessoa bem treinada. Ela começou a andar mais eu ela tinha oito anos. Ela perdeu muitas semanas de aula, quando ia ela mais eu participar lá nos eventos, ela ia comigo. E ela já ia botando na mente, já ia vendo o que eu falava, o que eu discutia, as reivindicações que eu fazia, ela foi aprendendo, e hoje ela tá uma senhora, uma “senhora cacique” (Pequena, 2017)

Aqui no Nordeste essa expressão “senhora/ senhor” usada antes de algum adjetivo que indica o desempenho de alguma função, serve para dar ideia de excelência no desempenho da tarefa e é assim que Cacique Pequena a usa para destacar o orgulho em relação à própria obra: o treinamento eficaz da filha,

que a levou a dilatar os limites da própria vida para além da aldeia, não apenas ao acompanhar a mãe, mas seguir desde muito cedo o caminho dos estudos, buscando graduar-se, como forma de ampliar horizontes de vida e de luta. Este, aliás é um aspecto que será explorado no capítulo 5 deste trabalho.

Juliana Alves que fora da comunidade se apresenta como Cacika Irê, apesar da ausência, era uma personagem em destaque no enredo narrado por sua mãe, sobretudo quando no trato com as camadas do tempo, buscando presentificar o futuro e pensar a continuidade de seu trabalho na liderança da filha. Quando da minha primeira visita ao povo Jenipapo-Kanindé em setembro de 2017, ainda se via estampada na parede da casa da Cacique Pequena a propaganda da candidatura da filha à vereadora pelo município de Aquiraz - CE. Apesar de não ter sido eleita no pleito de 2016, a política institucional se mostraria um desafio que ela seguiria encarando direta ou indiretamente.



*Figura 5: Letreiro no alpendre da casa da Cacique Pequena em setembro de 2017 - Aldeia Jenipapo-kanindé - CE.*

*Foto: Andreza Oliveira – 2017*



*Figura 6: Letreiro que diz: “Jenipapo-kanindé essa é a vez da mulher”. Publicidade eleitoral no alpendre da casa da Cacique Pequena em setembro de 2017. Foto: Andreza Oliveira - 2017*

Passado algum tempo, segui passos e quilômetros que me levaram de volta ao território do povo Jenipapo-Kanindé para onde me encaminhei em uma manhã ensolarada de outubro para ouvir mais histórias sobre o povo e sua liderança.

A forma como os raios de sol insidiam sobre a terra do povo Jenipapo-Kanindé naquela manhã, me parecia avivar o tom quente das cores na paisagem, contrastando o verde da vegetação ao tom sépia do avermelhado solo, revestindo a paisagem como um manto sacralizado sobre as vidas que ali são semeadas e que dele se fazem brotar ao mesmo tempo. Um realce que trazia à paisagem um ar poético e acolhedor. A brisa que vinha do mar que fica nas proximidades, era insistente ainda que ineficaz, na tarefa de amenizar o calor de verão na manhã de primavera nordestina em outubro de 2021, quando fui ao encontro de Juliana Alves, a Cacika Irê, filha e herdeira política da Cacique Pequena.

Ao voltar ao museu Jenipapo-Kanindé, encontrei um grupo de mulheres reunidas para uma atividade na qual seria ministrada uma oficina sobre fabricação de pães. Logo que cheguei, fui recebida por Juliana com muita simpatia em um contato amistoso e receptivo que durou todo o dia, tendo a oportunidade de acompanhá-la enquanto se dividia entre as atividades na comunidade e os cuidados com a família, em especial com a própria mãe.

Juntas, fora do alcance do microfone e da câmera, pautamos muitos assuntos que versaram sobre família, afetos, trabalho e formação acadêmica. Éramos, naquele momento, duas mulheres que procuravam dizer um pouco de si e conhecer um pouco da outra. Seguimos o dia e somente no meio da tarde ela teve tempo para nos sentarmos e conversar amiúde sobre as questões que me haviam levado até ali.

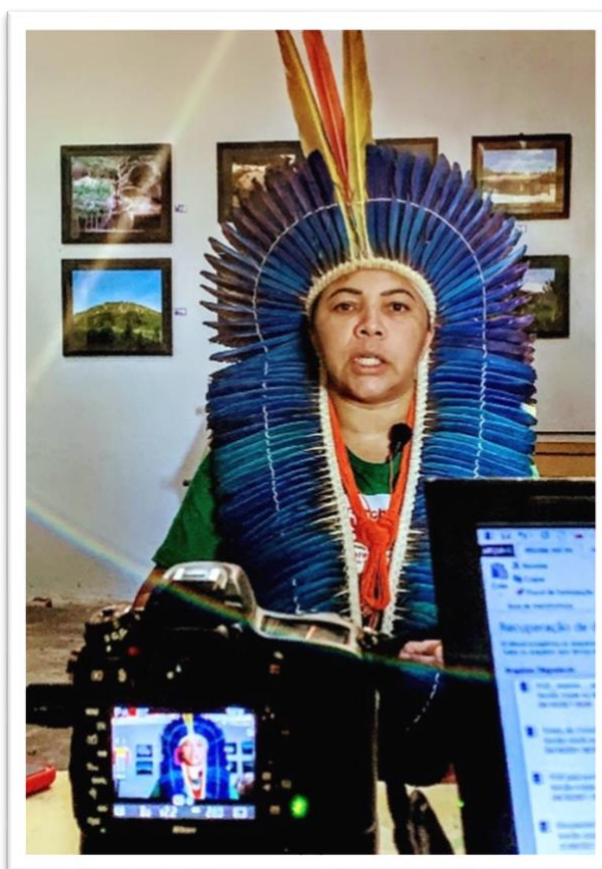
Ao iniciar nossa entrevista, Cacika Irê explicita já de início o cuidado de demonstrar que inscreve no próprio corpo os papéis que assume dentro de sua comunidade e em relação a mesma. Ela agora se adorna de tradição: minha interlocutora veste um bonito cocar feito com penas de aves coloridas em belos tons de azul. Na postura altiva que seu corpo apresenta, aquele azul me pareceu uma cor tão quente quanto aquela tarde de primavera nordestina. Frente à frente, seguíamos nosso desafio de nos ver e nos enxergar uma à outra, sem deixar de lado o cuidado de performar devidamente os papéis que nos levaram àquele momento. E assim, seguimos com os ritos de pesquisa:

Bom, eu sou Juliana Alves, esse é meu nome de batismo, meu nome de luta é Cacika Irê. Tenho 36 anos. Sou a filha mais nova da Cacique Pequena. Sou a décima terceira das filhas. Minha história com o Movimento Indígena Jenipapo-Kanindé... Desde muito cedo, muito jovem, acho que uns 10 anos, 11 anos de idade, quando se começava o processo de reconhecimento étnico dos povos indígenas no Ceará, e aqui no Jenipapo-Kanindé também. Nós nos organizávamos da seguinte forma. Cacique Pequena, ela é semialfabetizada, então ela não conseguia ler nem escrever. Então como é que se deu todo o meu processo com a liderança feminina né, como uma mulher que luta. A Cacique Pequena usava o seguinte argumento: Juliana, como você já sabe ler e escrever, então você vai me acompanhar em determinados eventos. Então tipo, quando era assembleias, fóruns, conferências, ela sempre me levava pra que eu pudesse escrever, pra que eu pudesse ler o que as pessoas entregavam pra ela. Algum folheto que as pessoas entregavam pra ela. E assim eu iniciei dentro do Movimento. Dentro da aldeia também, eu só andava com o caderninho na mão. (Irê, 2021).

Essa narrativa, acerca dos primeiros passos no caminho de liderança e militância, são traços desenhados por uma mulher que, desde muito cedo, se empoderou em função das lutas que teve que travar ao lado de seu povo e que, muito recentemente em função disso, se lançou ao desafio de disputar cargos legislativos. Em 2016 tentou ser vereadora e nas eleições gerais de 2022 concorreu a uma vaga na Assembleia Legislativa do Ceará, não tendo sido eleita. As tentativas parecem a ter ajudado a construir caminhos que lhe possibilitaram a acumular um capital político que a levou a ser nomeada a primeira titular da

recém-criada Secretaria dos Povos Indígenas do Estado do Ceará em janeiro de 2023. Um aspecto que será discutido de modo mais pormenorizado no próximo capítulo.

Naquele momento, diante de mim se apresentou, consciente da mensagem que queria expressar, um corpo-político que sabia a importância de marcar seu lócus de enunciação (Grosfoguel, 2009, p. 386), ele também, um corpo-território que se movia entre os/as seus/as e que durante o correr do dia esteve mobilizado em função de seus afazeres costumeiros, interagindo em conversas corriqueiras, mas que agora assumia uma postura direta e incisiva de corpo-político-território. Ao fazer isso demonstra como o ato de adorna-se é mais que um requintamento estético, mas se apresenta como uma performance política, direcionada a demarcar seu lugar sujeito, a diferença e a alteridade que estava posta entre nós, um corpo inscrito no território, dentre um povo que lhe dá sentido e significação na identidade em política (Mignolo, 2007).



*Cacika Irê durante nossa entrevista em 2021 nas dependências do Museu Jenipapo-kanindé  
Foto: Andreza Oliveira*



A performance inscrita em seus adornos, posta na dimensão de uma escrita de si, é também uma escrita de “nós”, elaborada não apenas em função de apresentar e representar seu lugar ante seu povo, mas também ante o “outro”, a “outra”. E isso parece dizer muito sobre como ela me lia naquele momento: o olhar de outrem que vem em busca de uma verdade sobre si, seu povo e sua re-existência.

O ato de adornar-se se inscreve como estratégia e traz para o centro de nossa conversa a corporeidade, expressando cores e tons de memórias culturais e da distinção étnica do povo Jenipapo-Kanindé. Isso faz pensar como uma tal performance é parte de uma urdidura social a partir da qual:

(...) é impossível pensar sobre a memória cultural e a identidade como desincorporadas. Os corpos que participam da transmissão de conhecimento e memória são, eles mesmos, o produto de determinados sistemas taxonômicos, disciplinares e mnemônicos (Taylor, 2013, p. 134).

O espaço escolhido por ela para realização da entrevista foi o Museu Jenipapo-kanindé, onde ela própria já há muito está inscrita como artefato do acervo, estando revelada em um monumento fotográfico que é uma das primeiras imagens a saudar a quem adentra o espaço. Como um espaço mental e material que oferece uma estrutura para memória individual e coletiva, diz muito sobre os sentidos que passaram a ser construídos para aquele encontro.



*Figura 7 - Cacique Pequena, Cacika Irê e Cacika Jurema em fotografia exposta no Museu Jenipapo-Kanindé.*

Acervo: Museu Jenipapo-Kanindé



A fotografia das três Caciques traz em primeiro plano a Cacique Pequena que parece afagar os próprios colares, feitos artesanalmente, reforçando a simbologia e a importância das tradições de seu povo, seu ar quase afetuoso não deixa de resguardar a seriedade na expressão e uma postura de comando. Na outra ponta da imagem está a Cacique Jurema<sup>16</sup>, cujos olhos parecem sorrir para o/a expectador/a como se também perscrutasse àquelas/as de nós que lhes observam. Adornada com uma tiara de penas, que parecem ser de galinhas, traz sobre o pescoço um colar artesanal, com contas mais discretas que as que adornam a Cacique Pequena. Entre elas, em uma posição que parece lhe resguardar, está a Cacika Irê, a mais jovem das três mulheres, fluindo uma expressão também de liderança, se mostra indiferente ao olhar que lhe observa, mas inscreve em seu corpo as marcas da luta de seu povo, expressada na pintura corporal. Mais uma vez, o azul de seu cocar parece expressar uma marca tradicional que inscreve no próprio corpo. Não pude deixar de perceber que na fotografia a jovem Irê, traz um cocar um pouco menor. Fica a pergunta: ele cresceu à medida que cresceram também as responsabilidades ao longo dos anos? Esta é uma questão que deixarei em aberto, por ora.

Cacika Irê não tarda em me apresentar o panorama da organização sociopolítica da comunidade:

Como é que tá a organização social do povo Jenipapo-Kanindé? Primeiro, nós temos o conselho, é que o Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé, que é o CIJK né. O CIJK ele foi fundado em 2000, dentro do que se pede, dentro das regalias convencionais de ata, estatuto, CNPJ. Então é um conselho organizado dentro da sua platitude. 50% homem, 50% mulher. E aí, depois do CIJK, Museu Jenipapo-kanindé. nós temos a AMIJK, que é a Associação das mulheres indígenas Jenipapo-Kanindé. [...] Nós temos o Conselho de Saúde Indígena Jenipapo-Kanindé. O Conselho de Saúde é uma instância, de uma certa forma, do controle social. Não tem CNPJ, não tem como os outros têm, porém é um conselho deliberativo né. E aí é juntamente com a saúde primária, que é um subsistema de saúde indígena. E aí nós temos a unidade executora, da escola. Na qual, a unidade executora ela é feita por pais, alunos, comunidade escolar, funcionários, professores, gestores da escola indígena. Que já se enquadra também ao padrão da AMIJK e do Conselho Jenipapo Kanindé, com CNPJ, ata e Estatuto. E aí nós temos também a organização de jovens né, que é o AJK né, Associação dos Jovens Indígenas do Jenipapo-Kanindé - AJK. E aí nós temos todos esses conselhos que têm representatividade de todos os

---

<sup>16</sup> Cacique Jurema apesar de também ser liderança na comunidade Jenipapo-Kanindé não esteve disponível para que pudéssemos conversar e realizar entrevista e portanto, não esteve arrolada entre as interlocutoras da pesquisa.

segmentos, mulher, homem, jovem, adolescente, idosos, parteira artesão, agricultor. Dentro desses conselhos tem representantes desses segmentos né (Irê, 2021).

Tal panorama, apresentado pela Cacika Irê aponta para uma preocupação quanto à ampla participação da comunidade nas instâncias deliberativas, no sentido de uma democracia direta que não deixa de estar sob a influência de suas lideranças e que tem no componente gênero um elemento orientador quanto à participação equitativa. Um reflexo direto do fato de as principais lideranças comunitárias serem mulheres e da centralidade simbólica da Cacique Pequena, não apenas dentro da comunidade, mas também fora dela, a partir da visibilidade que conquistou no Ceará como um todo, ao ganhar destaque pelo seu pioneirismo na liderança política.

As instâncias representativas se capilarizam a partir dos marcadores sociais de gênero, geração e trabalho, como forma de mobilizar a comunidade e ampliar a participação coletiva quanto à luta social da comunidade indígena e as deliberações a serem tomadas nesse sentido.

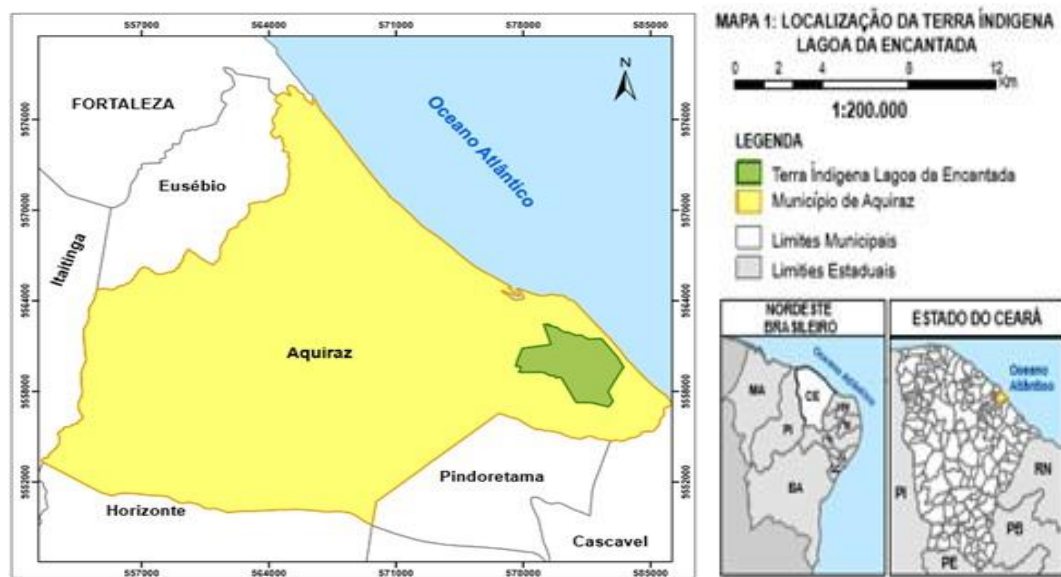
Semelhantemente ao que se deu com os povos indígenas no Rio Grande do Norte, os povos do Ceará também tiveram que enfrentar uma política indigenista que, durante séculos, esteve empenhada em silenciar, ocultar e extinguir a presença indígena em seu território. A historiografia dá conta de que a extinção da presença indígena na província do Ceará foi oficialmente decretada com o Relatório Provincial de 1863 (Bezerra, 1999; Silva, 2011; Freitas, 2015) e desde então, deu-se um longo processo de agenciamento de formas de existência das populações indígenas locais que, a partir da década de 1980 buscaram mobilizar-se no sentido de resguardar seu reconhecimento étnico como instrumento primordial na luta pelos seus territórios (Oliveira, 2004).

No caso dos Jenipapo-kanindé esse foi um processo que, assim como o povo Mendonça, se deu recentemente, iniciado na década de 1980, contando com a mediação da Igreja Católica através da equipe de Assessoria da Arquidiocese de Fortaleza e da orientação da Universidade Estadual do Ceará - UECE e da Universidade Federal do Ceará – UFC, responsáveis pelas primeiras investigações, no sentido de identificar a descendência indígena dos “cabeludos da Encantada”, como eram conhecidos os habitantes do território das proximidades da Lagoa da Encantada em Aquiraz no CE. Segundo a Cacika Irê:

Jenipapo-Kanindé vem dos cabeludos da Encantada, que era o nosso nome antes né. Que tem sua linhagem com Tapuias e Paiakus. E aí o Jenipapo-Kanindé... na década de 80 foi quando começou né, muito silêncio dentro da sua historicidade. Não se falava nem em índio nessa época. Nem em indígenas não se falava né. E aí quando recebeu em 82 a visita dos primeiros universitários UFC que vieram fazer um trabalho aqui na aldeia. (...) na época era tudo areia e as casas não era de alvenaria, era tudo de palha né. As pessoas quando chegaram aqui e aí eles mesmo disseram uns para o outro “não esse povo aqui, eles não são um povo comum, eles dentro da sua estrutura de origem e dentro do que a gente tá observando esses aqui eles são índios, eles são daqui” (Irê, 2021).

Tendo uma população de aproximadamente 328 pessoas de acordo com os dados do Subsistema de Integração da Atenção à Saúde Indígena da Secretaria Especial de Saúde indígena – SIASI/SESAI, os Jenipapo-Kanindé, juntamente com os Tapeba, Tremembé e Pitaguary são pioneiros na organização coletiva do Movimento Indígena no Ceará. A mobilização se estabelece buscando o reconhecimento étnico, como o primeiro passo no sentido de acessar direitos sociais, sobretudo no que se refere à demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades.

Esse período representa um marco na busca por institucionalizar o reconhecimento de uma distinção étnica já existente por parte da população envolvente, que vivia nos arredores do território da Lagoa da Encantada, que há muito reconhecia nos Cabeludos da Encantada uma diferenciação cultural, que marcava uma distinção em relação ao conjunto da população do município de Aquiraz (Bezerra, 1999).



Mapa 2: Limites geográficos da terra indígena Lagoa da Encantada do povo Jenipapo-kanindé, Aquiraz – CE.

Fonte: Mapa adaptado a partir da base de dados do IBGE, 2007.

É na terra e em função dela que a comunidade se organiza e dá sentido à sua existência e isso fica explícito nas palavras da Cacique Pequena, a grande matriarca, que desde a década de 1990 está engajada na luta pela demarcação da terra indígena, enfrentando, junto com seu povo as ameaças que se lhes chegavam de expropriação do território. Mas é apenas a partir da segunda metade da década de 1990 que tem início o processo de demarcação do território indígena da Lagoa da Encantada, onde vivem os Jenipapo-kanindé, iniciado em 1997, mas que só em 24 de fevereiro de 2011 teve sua portaria de declaração publicada.

Aí passou 97, 98, quando foi 99 a gente recebeu a notícia que a terra tinha sido delimitada pela FUNAI. Foi delimitada na gestão do Fernando Henrique Cardoso, na gestão dele. Quando foi 2004 ela foi reconhecida oficialmente pelo governo Lula, em 2011 ela foi demarcada pela Dilma. Aí teve aí uns problemazinho, que as empresas industrial, da questão industrial teve fazendo vistoria e não aceitavam, a gente recebia carta, nós ganhava a causa e eles iam e derrubava. Aí foi ter uma junta de juiz, parece que foi em 2013, não tô bem lembrada, não sei se foi em 2013 que teve essa junta de juiz. Ela nem ficou na estaca zero, e nem ficou demarcada de uma vez, mas eles fizeram com que a portaria ficasse segura (Pequena, 2017).

O processo ainda se arrasta pelos anos, apesar de a terra indígena já ter sido identificada, delimitada e declarada de posse definitiva, ainda aguarda a

homologação e resposta às contestações. Assim, as demandas ligadas à luta pela terra seguem sendo uma das prioridades da comunidade, segundo a Cacika Irê.

As principais demandas né. Jenipapo-Kanindé: nós temos 1734 hectares de terra. Essa terra é conhecida pelo Governo Federal, e nós tivemos ela demarcada. Porém, pra finalizar, é uma das demandas que pra gente é a mais principal. Porque sem um processo territorial tudo se torna mais difícil né, para as outras conquistas. E aí nós temos uma terra demarcada, desde 2011 que essa terra está demarcada. Teve processo na justiça, quando foi 2017 veio a decisão da terra do povo Jenipapo-Kanindé demarcada. Porém ainda falta os outros passos. Depois da demarcação é para vir a desintrusão né, e a regularização do território como sendo uma terra da União de usufruto do povo Jenipapo-Kanindé (Irê, 2021).

É em função dessa luta que se estabelece, com a ajuda de grupos de trabalho ligados às Universidades federal e estadual do Ceará, a busca pela reconhecimento da distinção étnica que, em grande medida, é algo a ser comunicado às realidades exteriores à comunidade. Porque internamente isso só se torna uma questão na medida em que se estabelece como um elemento político importante, implicado como requisito primário para iniciar a luta da comunidade e de suas lideranças, pela garantia de que as pessoas possam se manter arraigadas à terra, onde construíram suas vidas, semearam suas famílias, cultivam o solo, plantaram suas tradições, as mais antigas e as mais recentes. Internamente, entre si, elas são quem são: descendentes dos Payakús, dos Jenipapo e dos Kanindés, que habitaram a região e foram aldeados no século XVIII na região da Lagoa da Encantada e dispersos após o fim dos aldeamentos.

Ainda na década de 1980, antes do processo de emergência étnica, os estudos realizados pelo Núcleo de Geografia Aplicada – NUGA da Universidade Estadual do Ceará – UECE com os “habitantes da Encantada” já davam conta da ancestralidade Payakú, identificando “os habitantes da Encantada como uma sociedade possuidora de uma ‘herança indígena’ possivelmente do grupo dos Tapuia da tribo dos Paiacú” (Nuga, 1983, p. 568 apud Bezerra, 1999, p. 62). Há ainda, outro estudo do mesmo período e que compõe o relatório histórico-documental de identificação e delimitação da Terra Indígena Lagoa da Encantada (DOU, 2004), que faz referência a uma descendência indígena diversificada que relaciona os Jenipapo-Kanindé aos Payakú, Jenipapo e

Canindé. Apesar desta última, ser considerada uma versão pouco consistente, “resultado de pesquisa histórica pouco aprofundada” (Porto Alegre, 2018), trata-se de versões que não se excluem, mas ao contrário, dão conta da complexidade e amplitude do processo histórico vivenciado pela comunidade (Freitas, 2015).

Contudo, a versão que se popularizou entre os próprios Jenipapo-Kanindé e que compõem a maioria dos documentos oficiais relativos à comunidade, identifica o povo como sendo descendente dos Payakú, que habitavam a faixa do litoral que vai do Ceará ao Rio Grande do Norte, também conhecidos como “tapuias do Nordeste”, nome genérico para identificar os grupos indígenas não-Tupi (Bezerra, 1999, p. 68).

A historiografia dá conta de que até o século XVIII, os Payakú habitavam regiões ribeirinhas, nas proximidades dos rios Apodi, Jaguaribe e Chocó em territórios que atualmente são Rio Grande do Norte e Ceará. Já os Jenipapo e Kanindé, nesse período foram dispersos de seu território e aldeados na vila de Montemor-o-Novo, que veio a se emancipar e passou a ser o município de Baturité, que fica numa região próxima do município de Aratuba, onde atualmente vive o grupo indígena Kanindé. Um outro grupo dos Payakú foi aldeado na missão Montemor-o-Velho, que veio a tornar-se a cidade de Pacajús, que fica próximo ao município de Aquiraz, onde está localizado o Terra indígena da Lagoa da Encantada, onde vivem os Jenipapo-kanindé. (Bezerra, 1999).

Esses grupos sofreram diretamente as ações da política indigenista demonstrada anteriormente, que levou em 1863 a que fosse “confirmada” no Relatório Provincial a “extinção” das comunidades indígenas na província do Ceará, ao declarar: “Já não existir aqui índios aldeados ou bravios” (Silva, 2011, p. 328). Quanto a isto, a historiografia há muito já permite compreender que o documento representa, mais que qualquer outra coisa, o desejo de consolidação do projeto estatal de extinção dos povos originários, tendo em vista que ao declarar sua inexistência, o Estado passa a dispor dos territórios em que viviam e até mesmo dos bens que algumas comunidades conseguiram acumular.

A cultura histórica baseada na narrativa da inexistência de comunidades indígenas no Ceará também foi amplamente difundida até pelo menos a década de 1970, popularizando uma perspectiva sobre etnicidade que traz consigo uma retórica racial muito incisiva e eficaz, proliferada por alguns estados nordestinos: Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí, até então eram estados que atestavam a

“extinção” dos povos indígenas em seus territórios. Isso resguarda implicações sociais para as comunidades que, apesar de terem mantido a coesão grupal em territórios tradicionalmente ocupados, em grande medida, têm na pauperização dos povos um dos principais legados da colonialidade sobre si.

O processo de emergência étnica do povo Jenipapo-kanindé se deu em contraposição a essa narrativa e foi sendo constituído a partir de referenciais históricos externos, associados às tradições e à oralidade da própria comunidade, elementos que lhes possibilitasse constituir instrumentos legitimadores de sua identidade coletiva. Mas o processo em si é marcado por ações institucionais que trazem elementos que muitas vezes infringem o cotidiano da comunidade e isso pode causar muitos estranhamentos nas pessoas. Um estranhamento que, no caso de algumas famílias, trouxe consigo o medo ante a desconhecida necessidade de afirmação de uma identidade que já lhes era “natural”. Isso fez com que por ocasião da presença da FUNAI na comunidade, algumas pessoas não se reconhecessem como “índio”. A Cacique Pequena em seu depoimento fornece um breve panorama a este respeito:

Quando foi em 97 a FUNAI chegou aqui dentro. Nós tava na primeira reunião dos povos indígenas daqui do Jenipapo lá debaixo das Mangueiras, lá no sagrado [...]. Eu disse, olha... Não pode fazer aqui agora porque não tamo numa assembleia, assembleia dos povos indígenas do Ceará, mas cês vão pros Pitagury de lá vocês vem pra cá. Que nem eles fizeram, foram fazer um estudo dos Pitagury, das terra e dos índios, quando eles terminaram vieram pra cá. Aí chegaram e fizeram um estudo daqui, em 97. Estudaram os índios primeiro,, as pessoas disseram que não. Esses que não se reconheceram como índio, hoje choram de vontade de terem se reconhecido, não se reconheceram. Os que se reconheceram a gente foi trabalhar junto com eles, depois foram reconhecer a terra. Aí a antropóloga disse: olha, cacique, a terra de vocês é uma terra indígena tradicional, não têm o que negar. Ela encontrou tanto caco de cacareco dos índios, de antepassado, os trecos véio. Ela encontrou muita coisa (Pequena, 2017).

Esse episódio narrado pela Cacique Pequena demonstra como, dentro do processo de emergência étnica que a comunidade precisou empreender, o autorreconhecimento ainda é um processo incompreendido por muitas pessoas e que, em alguns casos, esbarra no racismo que fomenta uma identidade negativa do que venha a ser a identidade de “índio” dentro de uma sociedade como a nossa, tão marcada pela ferida colonial e, portanto, tão alicerçada no racismo estrutural.

Dentro desse processo de autorreconhecimento de sua distinção étnica os Jenipapo-Kanindé lançam mão da metabolização das temporalidades, mesclando algo que está relacionado com a longevidade das tradições imemoriais com tradições recentemente inventadas, em um processo no qual a reentrância das temporalidades vai compondo o tecido social que é o esteio da luta cotidiana pela sobrevivência material. É essa fluidez das memórias e das tradições que tecem condicionantes materiais, os quais resguardam as condições para que o povo siga arraigado à terra, onde reproduzem as condições materiais de re-existência. Um exemplo disso está na própria nomenclatura que a comunidade adotou: Jenipapo-kanindé é o nome “indígena” que os Cabeludos da Encantada escolheram para si dentro desse processo.

As pesquisas historiográficas apontam para o fato de que o nome Jenipapo-kanindé foi-lhes atribuído por membros da Arquidiocese de Fortaleza, nos primeiros momentos do referido processo de emergência étnica. Antes disso, eram reconhecidos na região apenas como Cabeludos da Encantada. Uma denominação que se constituiu externamente à comunidade, mas que ela parecia usar sem maiores problemas, em um contexto em que a “origem étnica” não era uma preocupação (Bezerra, 1999, p. 74; Freitas, 2020).

Cacique Pequena apresenta outra versão para o etnônimo, segundo relata, Jenipapo-Kanindé vem da relação com a terra e com espiritualidade cristã. Jenipapo faz referência à árvore jenipapeiro, comum no território e kanindé é uma referência ao fato de ter existido na comunidade uma capela dedicada a São Francisco, que era conhecida na comunidade como Canindezinho (Pequena, 2017).

Apenas em 1997, em assembleia realizada no território com a participação do grupo técnico da FUNAI, a comunidade decidiu por permanecer como Jenipapo-Kanindé, um etnônimo mantido, aceito e difundido em função da luta pelo reconhecimento do grupo como indígena. Uma escolha que passa necessariamente por motivações gestadas no contexto da burocracia estatal (Bezerra, 1997). A este respeito, Cacika Irê fala do sentimento em relação a ter que depender do aval de outrem acerca da autoidentificação:

Bom, na verdade eu sempre fui muito polêmica com relação a algumas situações. E eu sempre disse pra minha mãe, e em palestras, em reuniões que eu participe, que na verdade o sentimento é de impotência em alguns momentos né. Tipo, eu Juliana me



reconhecendo e sabendo quem eu sou, eu não preciso de uma segunda pessoa para dizer quem eu sou. Mas a nível politicamente né, de instâncias governamentais, a gente compreende que é preciso fazer esse processo. Como a gente sempre fala: não é a Funai que nos disse que a gente é índio ou não. A FUNAI ela apenas faz a catalogação dos dados, das pessoas que se auto determinam e se auto identificam como sendo. É tanto, que quando aconteceu isso, de alguns indígenas não se reconhecerem, mesmo a gente sabendo que eles também eram da mesma linhagem, mas eles não se auto identificavam né, a Funai não fez nada. A única coisa que a FUNAI pode fazer foi colocar eles lá no cadastro como não indígena (Irê, 2021).

Trata-se de um processo que mobiliza a comunidade e a vida das pessoas. Coletivo e individual seguem sendo tecituras de uma mesma trama que é afetada pelo legado da colonialidade tanto no que se refere à herança histórica, quanto à luta no presente por reaver minimamente o legado da ancestralidade a partir do reconhecimento da distinção étnica.

O processo de emergência étnica da comunidade, como já disse anteriormente, é relativamente recente e tem início com a parceria entre o tio Odorico, que foi o primeiro líder da comunidade e antecessor da Cacique Pequena, e a Arquidiocese de Fortaleza, com intuito de criar uma associação comunitária para defender o território e estabelecer a narrativa que reafirma a identidade étnica, para o que contaram com a contribuição das pesquisas acadêmicas que forneceram alguns subsídios históricos e antropológicos que posteriormente serviram ao propósito de reforçar e legitimar a etnicidade da comunidade. A defesa do território se torna mais efetivo e sistemático quando o prefeito de Aquiraz arquiteta um projeto turístico para a região, o qual previa, dentre outras coisas, o loteamento e venda da terra no entorno da Lagoa da Encantada onde se instalaria também o Aquiraz Resort, um empreendimento imobiliário que iria adquirir grande parte do território dos Jenipapo-kanindé.

Neste contexto de conflito foi criada a Associação do Trairussu, Lagoa da Encantada e Tapuiu contando também com o apoio da Pastoral Indigenista e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais. É um momento que a Cacique Pequena identifica como um marco na sua luta em defesa da comunidade e na emergência de sua liderança, mesmo não sendo ainda a cacique da comunidade.

Na minha vida começou assim, na era de 80, já nos anos os anos 70, 60 pra trás já tinha vindo muita, muito trilheiro, comprando terra e tudo mais. Aí quando foi na era de 80 chegou um rapaz que morava na praia

e mais um rapaz que se chamava Cordeiro e veio a busca de índio né, queria conhecer nós. Isso em 84, porque na era de 80 quem chegaram aqui foram os alunos da UCE e outra da UFC. Fizeram um estudo aqui por quatro anos, e naquela época de 80, o tava povo muito voltado à nossa cultura, a vida que nós tinha, nós comia com a mão, nós comia de manhã cedo primeiro café e junto com panela de peixe. Fazia um pote de café mas aquele pote de café era com o que hoje seria a sobremesa, tá entendendo? A gente comia primeiro a comida, aquela panela de peixe fresco todo amarelo da lagoa, a gente comia e depois que a gente comia pegava o café pra turma pra tirar o gosto da comida, chamada de tira gosto. E esse povo que vieram pra cá, eles chegavam bem cedinho na casa da gente, só faltava pega a gente mijando do terreiro. Quando eles chegavam bem cedinho era objetivo deles. Chegavam no terreno a gente tava comido, tiravam foto de tudo. E os meninos quando via aquilo corria pra dentro da mata, porque isso aí era cheio de mato até lá em cima. Corriam e se escondiam. Aí, passaram quatro anos nesse trabalho. Em quatro anos eles foram embora, nos mês que eles foram embora no outro mês chegou esse rapaz na minha casa, o nome dele era Cordeiro. Nessa época o Cordeiro trabalhava acho que pelo centro indigenista, aí ele chegou perguntando onde era minha casa, me levantei e disse: o que o senhor quer comigo?. Aí ele disse: eu quero que você chame o cacique Aduê, que nós quer conversar com vocês. Aí eu chamei o cacique Aduê. Aí conversando e tudo mais ele disse: pra você não sair daqui despejado, vocês tem que... todos vocês fazer uma associação pra poder defender a terra de vocês. Aí foi feito isso, a gente fez uma associação, Lagoa Encantada de Tapuio, e a gente foi trabalhar. Quando foi um ano e pouco que a nós tava com essa associação formada, chamamos o prefeito de Aquiraz pra gente conversar com ele, ele veio. A gente, nós não queremos sair da Encantada porque ali é nosso lugar, nós não pode sair dali. O que a gente sabia por alto é que ele ia pegar essas terras aqui tudinho pra fazer loteamento... fazer prédio pra vender. (...) Aí pronto, a gente não foi mais falar com ele, e fomos trabalhar pra defender a terra, a mãe terra. Ultrapassei onze anos trabalhando eu e mais a Zuleide na cidade, em todo órgão público que tinha em Fortaleza andava eu mais ela, andava mais o advogado (Pequena, 2017).

A presença do advogado relatada pela Cacique é uma referência ao apoio prestado pelo Arquidiocese que ao fornecer assessoria jurídica, passou a orientá-las/los, no sentido de seguir os trâmites legais para o encaminhamento do processo de reconhecimento étnico. O que passa necessariamente pela inclusão dos Jenipapo-kanindé nas assembleias dos Povos Indígenas do Ceará, juntando-se aos Tremembé, Tapeba e Pitaguary, que são também pioneiros no processo de emergência étnica no Ceará.

Com a emergência de dona Maria de Lurdes Conceição Alves à condição de liderança oficial, ao ser escolhida cacique em 1995, a comunidade ganha notoriedade pelo fato de a Cacique Pequena ser a primeira mulher cacique de quem se tinha notícia no Brasil até aquele momento. Essa notoriedade faz parte de uma estratégia para chamar atenção da imprensa e da sociedade para a existência da comunidade indígena na Lagoa da Encantada. É

a partir dela que, em 1997 é instalado o Grupo de Técnico da FUNAI, tendo por objetivo a elaboração do estudo de reconhecimento étnico necessário ao processo de demarcação da terra indígena.

Esse foi um momento importantíssimo na vida da comunidade, não apenas quanto à luta pelo reconhecimento étnico e a demarcação da terra, mas foi fundamental também por gerar uma mobilização coletiva que toca a organização social como um todo e adentra o cotidiano das famílias, ao passo que as conquistas que foram sendo alcançadas a partir disso, incentivam o retorno de famílias migrantes ao território. Algo muito importante para o crescimento populacional da comunidade que a princípio contava com dezessete famílias e atualmente, segundo a Cacika Irê, conta com cento e trinta.

Dezessete famílias, exatamente. Na década de 80 para 90 né. E aí, mesmo assim Cacique Pequena, juntamente com os demais, se autodeclarou. E todo mundo, a vizinhança toda, onde eles iam né, na época, no Iguape... Aquiraz... todo mundo já identificava, “esses aí são lá da Encantada”. E aí alguns que não quiseram se identificar, mãe também não foi brigar com eles não. Mãe deixou eles na deles. E aí com tempo quando chegou a FUNAI para poder fazer o cadastramento né, que aí FUNAI vai nas casas, faz todo um estudo de identificação. E quem quer se declarar, se declara, quem não quer a FUNAI também não obriga né. E aí alguns até um dia desse foi preciso a gente fazer documento para poder pedir que tirasse o nome deles do cadastro como não indígena, porque os que não se aceitavam como indígenas eram cadastrados como não-indígena. Mesmo morando no território e mesmo sendo indígena. Para estarmos hoje em 130 famílias, alguns... essas 17 famílias muitos já tinham ido embora, porque chegava a questão da fome e muitos para, como eles diziam antigamente né: para procurar uma boa vida, uma vida melhor acabavam indo para a cidade grande. Embora quando chegasse na cidade grande essa vida melhor nunca chegava né. E outros se sustentaram aqui mesmo, sustentar na própria aldeia com o que a aldeia oferecia. E aí foram fazendo famílias, uns que se casavam, outros que se juntavam, e outras também que tinham ido embora começaram a voltar. Quando começou a ver, tipo, aqui na aldeia até a década de 90 nem estrada tinha, a energia foi chegar na aldeia em 2001 ou seja, tudo muito recente né. E aí eles achavam que nós nunca íamos ter o que hoje nós temos, por exemplo: a Cacique Pequena dentro da sua luta, ela conseguiu conquistar o território em primeiro lugar, que nós não tínhamos outras conquistas sem o território. Mesmo ainda num processo demarcatório, mas já é uma conquista. Depois do território nós temos casa de farinha, nós temos galpão de artesanato, nós temos posto de saúde, nós temos a escola indígena Jenipapo-Kanindé, temos a pousada e o Museu, temos o CRAS indígena, duas quadras poliesportiva e temos a construção que já era para ter saído mais ainda não saiu que é sobre a Prefeitura, de uma academia Popular né. Então assim, Cacique Pequena dentro da sua luta, ela conseguiu adquirir todos esses benefícios para o povão e também estamos agora fazendo a construção do nosso cemitério, cemitério indígena. Que nós não tínhamos né. E aí quando foi ano

passado, a FUNAI veio estudar o espaço local e aí esse ano a gente já cercou o espaço do cemitério para que a gente possa ter nosso espaço aqui mesmo né e as pessoas da Aldeia. Os que já morreram tiveram que ser enterrados fora do território, mas a gente não quer mais que isso aconteça né. Até pra poder, de uma certa forma, historicamente ser algo mais potencial para futuras gerações né. O Jenipapo-Kanindé dentro da sua plenitude né, nascem, morrem e ficam aqui (Irê, 2021).

Esse processo leva à constituição de uma estrutura social que permite que a aldeia resguarde as condições materiais para que as pessoas estruturem suas vidas sem serem obrigadas a sair do território em busca da sobrevivência. O nascer, viver e morrer na aldeia é a demonstração de que o povo e seu território existem em condição de simbiose. Ao proteger o território cada pessoa está também protegendo a seu próprio modo de vida e de suas famílias.

Dentro do contexto da existência material, a comunidade precisa dialogar e estabelecer trocas com o mundo externo e com as forças produtivas capitalistas, muitas pessoas trabalham fora da comunidade, mas retornam à ela diariamente, visto que a proximidade com o centro urbano lhes oferece esta possibilidade.

A Lagoa da Encantada além de ser o símbolo que fornece o nome à terra indígena, resguarda também uma importância econômica, cultural e simbólica. Ela fornece água e pesca em um contexto econômico muito alicerçado nas atividades de subsistência, no qual ela divide o protagonismo com a agricultura. Ela oferece a água para irrigação e alimenta o manguezal, onde as atividades de extrativismo são parte importante para subsistência das famílias, que buscam também na pesca marítima frutos que podem servir à comercialização. Isso mobiliza a economia local, cujas atividades também contam com alguns pequenos estabelecimentos comerciais. Há ainda quem se ocupe da produção artesanal, outras pessoas trabalham na escola indígena Jenipapo-Kanindé, há quem trabalhe de agente comunitário de saúde, técnicas em enfermagem, técnico em serviços odontológicos, professoras e professores em uma estrutura social que tem buscado se cercar de membros da comunidade no desenvolvimento das atividades necessárias ao seu funcionamento.

Além disso, a Lagoa que segue sendo objeto de cobiça da especulação imobiliária na região, continua sendo protagonista na história do povo Jenipapo-Kanindé. É em função dela que a comunidade, após ter vencido o projeto do governo local de comercializar as terras para a construção de um resort, passou

a desenvolver a partir de 2004, atividades de turismo comunitário com enfoque no etnoturismo, como forma de fazer frente ao turismo massificado. O objetivo é se servir dos atrativos naturais da Lagoa e do território como um todo, para movimentar a economia local de uma forma que não haja agressão à “mãe terra” e a “mãe água”, como diria a Cacique Pequena.

As atividades de turismo comunitário ofertadas estão voltadas a turistas que se interessem em roteiros baseados na vivência comunitária e na natureza, para os quais são ofertadas trilhas ecológicas diversificadas, guiadas por pessoas da comunidade, experiências de vivência comunitária com a possibilidade de hospedagem em uma pousada construída na comunidade e a visita ao museu Jenipapo-kanindé.

A que se chamar atenção aqui, para a forma como o povo ressignificou seu posicionamento em relação à atividade turística dentro do território, superando o impacto da repulsa, quando foram tomados/as pela perplexidade ante à ameaça que o turismo representou, quando da perspectiva de desapropriação para dar lugar ao Aquiraz Resort. Isso fez com que ela se levantasse e tomasse para si uma postura de enfrentamento ao turismo e ao projeto capitalista por traz dele, conseguindo impedir que prosperasse. Essa luta está no centro da organização coletiva da comunidade, que levaria à emergência da luta pelo reconhecimento da identidade étnica.

Posteriormente a comunidade adere à atividade turística que tem tanto uma função econômica, quanto educativa e de divulgação de sua existência e de suas práticas culturais diferenciadas, em um contexto no qual, durante muito tempo, se propagou a inexistência de comunidades indígenas no Ceará. Assim, o povo Jenipapo-kanindé fez do turismo um instrumento econômico e social “a partir de um projeto de autogestão construído e desenvolvido com a colaboração de parceiros governamentais, privados e do terceiro setor” (Lustosa; Almeida, 2011. p. 96).

As parcerias estabelecidas com o curso de graduação e pós-graduação em Geografia da UFC levaram à elaboração de mapas etnográficos e à definição de trilhas ecológicas que foram estabelecidas com interação com as características culturais do grupo. Uma vez mais a Lagoa da Encantada assume a centralidade, por ser um espaço que abriga as narrativas acerca da memória e da história da comunidade e dos mitos que orbitam em torno de seus

encantamentos. Isto ajuda a alimentar o sentimento de pertencimento da comunidade à terra e ao território. O que vai sendo compartilhado com sujeitos externos a partir do etnoturismo e acaba contribuindo para reforçar as narrativas e a relação intersubjetiva das pessoas com o lugar.

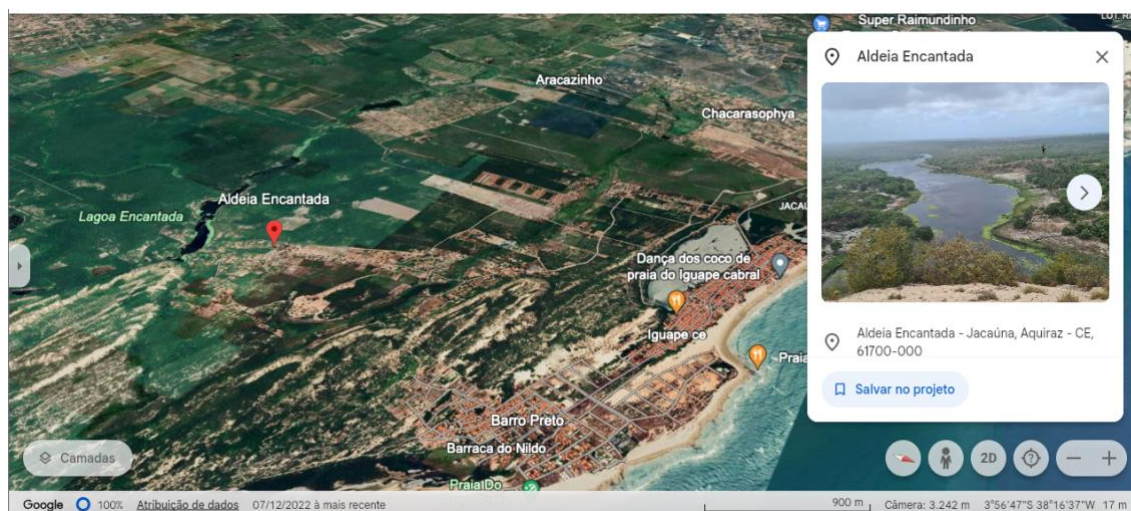


Figura 8: Imagem de satélite da Lagoa da Encantada. - Fonte: Google Earth - 2023

A divulgação étnica e cultural da comunidade também se dá a partir do calendário de festividade que têm duas importantes celebrações, nas quais ela se prepara para receber visitantes: a Festa do Marco-Vivo e a Festa do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé.

A festa do Marco-Vivo resguarda um importante elemento político, pois trata-se de uma tradição recentemente instituída, que foi idealizada como estratégia de consolidação e memória da luta pela demarcação do território enquanto Terra Indígena. O rito principal da festa consiste na replantação da imburana, uma árvore considerada sagrada pelo povo e que foi escolhida tanto pelo seu significado simbólico e sagrado, quanto por se tratar de uma planta típica da região que representa a flora local.

A performance ritualística consiste em retirar a planta de seu lugar de origem e replantá-la em lugares que ficam nos extremos dos marcos demarcatórios, em lugares estratégicos que representam os limites da terra indígena, uma alusão direta ao direito da comunidade à terra, que se apresenta como forma de indicar uma autodemarcação do território pela comunidade em

demarcar seu território e lembrar para a comunidade não-indígena que é preciso respeitar o espaço da Terra Indígena.

Para o povo Jenipapo-kanindé a imburana representa a força e o renascimento, pois assim como a planta, ao ser arrancada de seu lugar de origem, demonstra força e resiliência ao renascer quando seu tronco é replantado e refloresce em outro lugar. A cada nova festa, anualmente, diferentes troncos são plantados em diferentes lugares no território em memória da luta do povo pela demarcação de sua terra.

É um momento em que a comunidade recebe visitantes, os quais têm acesso à história da comunidade e a um pouco da vivência dos rituais que, como o próprio termo diz, reatualizam essa história e servem tanto para reforçar os laços de pertencimento da comunidade a uma dada tradição, quanto tem o sentido retórico junto aos/às visitantes, quanto a reafirmação da ancestralidade do povo. É um momento de promoção de educação patrimonial em que a própria comunidade conscientemente se coloca em um duplo papel, na condição de educadora patrimonial e de patrimônio, em relação a seus/suas visitantes que vão à aldeia para conhecer mais sobre si. Não por acaso, a festividade começa com a apresentação do Toré, seguido de um momento em que as falas são franqueadas entre as lideranças indígenas e representantes de entidades que ali se façam presentes. Ou seja, dois tipos de liturgia se apresentam: o Toré, representando o “universo indígena” e a outra é a constituição de uma mesa com pessoas que representam entidades da sociedade civil, poder público, lideranças indígenas que, seguindo o rito do “universo colonial”, usam a oportunidade para constituir discursos que, em geral, versam sobre a importância dos Jenipapo-kanindé, de sua luta e de sua cultura.

Assim, a festa vai se consolidando como uma tradição do povo que serve para reforçar os fios que unem as fibras do tecido social interno, ao mesmo tempo em que estabelece pontes comunicativas com a população de seu entorno e do Estado do Ceará como um todo e até de estados vizinhos.

A dinâmica que se segue a este momento é semelhante ao que se dá na Festa da Castanha do povo Mendonça do Amarelão. Há um almoço coletivo seguido de um intervalo, até que no período da tarde as atividades se reiniciam com atividades culturais. Em 2019 foram realizadas oficinas culturais de artesanato, preparação de lambedor e garrafada com fins medicinais, preparo

de óleo de coco e a própria Cacique Pequena ministrou uma oficina de composição musical a partir dos sons da natureza.

Ao final da tarde o pôr do sol é esperado com outra roda de Toré, do qual só indígenas podem participar e que aparentemente tem um sentido mais ritualístico do ponto de vista espiritual, nele são entoados cânticos e orações a Tupã e à Mãe-Terra. No centro da roda se posicionam Cacique Pequena, Cacika Irê, Pajé João e algumas poucas lideranças do povo, guiando a roda e as orações, ao mesmo tempo que mocoró<sup>17</sup> e cachimbo são distribuídos entre os membros da roda. Depois disso se dá a atividade mais importante da festa: a caminhada e a replantação do tronco de imburana.

O tronco de imburana é carregado na maior parte do tempo pelos homens do povo Jenipapo-Kanindé em um rito que se assemelha à uma procissão. Quem carrega o tronco segue à frente do grupo com o elemento sagrado, enquanto o restante segue atrás entoando cânticos e palavras de incentivo diante do cansaço de alguns. O ponto de partida é diversificado, mas sempre é a partir de algum lugar importante na comunidade, podendo ser a escola, o museu ou as mangueiras do Tio Odorico, que é um local sagrado para o povo. Trata-se um terreiro repleto de mangueiras, que recebeu este nome em homenagem ao primeiro líder da comunidade. A caminhada vai em direção ao ponto escolhido pela comunidade passando pela Lagoa da Encantada e pela mata que a circunda. Há muita beleza nesse caminhar, por conta da paisagem em meio à vegetação de mangue, morros e dunas, onde a interferência humana é mínima e se dá pela abertura de caminhos estreitos em meio a mata, feitos pela comunidade e há também a beleza do próprio rito enquanto expressão do amor e da conexão do povo com a terra, com a natureza, expressando a dimensão do corpo-território que pulsa, vive e que deseja, ser da terra e viver da terra. Ao atingir o objetivo no final do percurso o tronco de imburana é replantado, são feitas mais algumas orações ao pai Tupã em gratidão e louvor, seguido de muita comemoração das pessoas que conseguiram completar a caminhada.

---

<sup>17</sup> Mocoró é uma bebida feita a partir da fermentação do caju e muito usada nos rituais dos povos indígenas do Ceará.





Figura 9: Cacika Irê e sua irmã, Cacika Jurema carregam o tronco de Ibura durante a Festa do Marco Vivo em 2022. Foto: Aldeia Indígena Jenipapo-kanindé (@aldeia\_jk)

Outra festa que acontece anualmente na comunidade é a Festa do Museu Jenipapo-kanindé, inaugurado em 03 de setembro de 2010, desde então, a festividade é realizada anualmente celebrando a data e o feito que ela representa. Ela é organizada de modo mais simples que a do Marco-Vivo, tem um caráter mais próximo da linguagem acadêmica com palestras e falas de representantes de entidades parceiras e apresentação do Toré. Digo apresentação porque é o tipo de Toré que tem muito mais um sentido de divulgação cultural que propriamente de ritualística espiritual.

O museu foi idealizado pela Cacique Pequena, que chama atenção para a importância da criação de um espaço no qual a memória coletiva possa ser celebrada, realimentada e divulgada. Mas até que essa ideia ganhasse forma e recursos foi preciso bater em muitas portas e constituir parcerias importantes sem as quais dificilmente o Museu Jenipapo-kanindé viria a existir e para tanto, foi fundamental trilhar o caminho da organização coletiva, buscando articulação junto as demais comunidades indígenas do Estado do Ceará, a exemplo da

participação de representantes da comunidade no “Seminário Emergência Étnica: índios, negros e quilombolas construindo seus lugares de memória” que foi realizado em 2009.

A partir dessa experiência o debate em torno do antigo desejo de criação de um espaço de memória na comunidade foi ganhando corpo e a isto seguiu-se o caminho em busca de acessar políticas públicas voltadas para atividades culturais e espaços de memória, em uma época em que o Governo Federal possuía políticas públicas voltadas para isto e até mesmo um órgão federal específico, o Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM que trabalhava em articulação com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Naquela época tínhamos o Ministério da Cultura – MINC como o principal gestor desse tipo de política pública, destinando recursos a estados e municípios para desenvolverem ações específicas para a promoção da cultura local.

Depois de trilhados alguns caminhos nem sempre fáceis, a partir da parceria com o projeto Historiando<sup>18</sup>, a Rede Tucum<sup>19</sup> e Terramar<sup>20</sup>, visando à elaboração de pesquisas acerca do patrimônio cultural em comunidades litorâneas do Ceará, buscando construir espaços de memória nas comunidades foi possível acessar recursos do Prêmio Ponto de Memória e, em 2011 um projeto do IBRAM voltado a premiar iniciativas comunitárias relativas à promoção da cultura e de ações socioeducativas, tanto para entidades já existentes quanto para aquelas que estavam em fase de construção.

---

<sup>18</sup> O projeto Historiando surgiu em 2002, a partir da iniciativa de um grupo de profissionais de história comprometidos com a educação enquanto arma de transformação social, que visa historiar comunidades a partir de pesquisas coletivas sobre história e patrimônio locais junto aos moradores dos lugares. Com a utilização de metodologias que estimulem a participação e a autonomia, buscam extrapolar os conteúdos escolares e experimentar outras maneiras de pensar, aprender e vivenciar o processo de ensino-aprendizagem em história através da educação para o patrimônio cultural. Texto disponível em: [www.historiando.wordpress.com](http://www.historiando.wordpress.com) Acessado em: 20 de outubro de 2022.

<sup>19</sup> Tucum – Rede Cearense de Turismo Comunitário é uma articulação formada desde 2008 por grupos de comunidades da zona costeira que realizam turismo comunitário no Ceará. Respeitando os modos de vida e ambientais locais, os grupos comunitários que planejam e promovem as trocas culturais constroem uma forma de turismo que valoriza as diversidades culturais e fortalece as atividades tradicionais como a agricultura e a pesca tradicionais. O movimento Tucum amplia a mobilização pelos territórios tradicionais das populações costeiras com justiça socioambiental e autonomia econômica. Texto disponível em: [www.redetucum.org.br](http://www.redetucum.org.br) Acessado em: 20 de outubro de 2022.

<sup>20</sup> O Instituto Terramar é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, cujo objetivo é contribuir para justiça socioambiental na Zona Costeira do Ceará. Sua atuação está voltada para garantir os direitos coletivos e individuais de comunidades tradicionais costeiras do Ceará, em especial os direitos ao meio ambiente, ao território, à diversidade cultural, ao trabalho e ao exercício político. Texto disponível em: [www.terramar.org.br](http://www.terramar.org.br) Acessado em: 20/10/2022

O museu tem, nesse contexto um papel muito importante para a comunidade, não apenas no sentido de ser um instrumento de memória em si mesmo, mas por se inserir naquilo que pode ser pensado como uma reabertura do passado posto a serviço da reelaboração do senso de comunidade no presente e, ao fazer isso, acaba se inserindo no engendramento de um projeto de futuro e na ampliação de horizontes de expectativas (Santos, 2023). Ele se inscreve como uma possibilidade de intervenção do povo sobre as camadas do tempo, à medida que “o museu comunitário é uma opção que contribui para controlar o futuro das comunidades por meio do controle de seu passado. É um instrumento para que as instâncias de decisão comunitária exerçam poder sobre a memória que alimenta suas aspirações de futuro” (Lersch; Ocampo, 2004, p. 4).

Assim, ousa dizer que o museu Jenipapo-Kanindé assume uma centralidade no processo de re-produção cultural como uma metáfora da performance mnemônica, inscrita nos corpos e como um espaço que cria e reforça tradições coletivas e amalgama memórias que transcendem o espaço do museu e que estão posta como um instrumentos de construção de passados, os quais servem a um projeto de futuro, posto no sentido de se “avançar na autodeterminação, fortalecendo as comunidades como sujeitos coletivos que criam, recriam e decidem sobre sua realidade” (Ibidem). Não por acaso a Cacika Irê o escolheu para realização de nossa entrevista.

A potencialidade do trabalho com a memória engendrado tanto no Museu Jenipapo-kanindé quanto na Festa do Marco-Vivo se inscreve para além da narrativa construída a partir do acervo, do rito e de sua reprodução e difusão, estão para além de sua dimensão verbal, que subverte a produção de conhecimento ocidentalizado, indicando o potencial da produção de conhecimento presente naquilo que é incorporado, no que compõe o repertório de uma performance, ela mesma concebida como uma forma de conhecer, tecendo um sistema de aprendizagem em que o conhecimento é tanto armazenado quanto transmitido (Taylor, 2013, p. 134).

Nesse sentido, ambos se configuram como uma performance mnemônica inscrita em uma dimensão política, engajada na luta coletiva por direitos sociais como instrumentos legitimadores dos pleitos apresentados pela comunidade nesse processo.

Apesar de se tratar de processos coletivos, a artesanaria das memórias como instrumento de luta de autorreconhecimento, tanto do povo Jenipapokanindé, quanto do povo Mendonça, é em grande medida uma trama que vai se forjando a partir do trabalho desenvolvido pelas mulheres nessas comunidades. Seja na condição de liderança direta, seja pelo protagonismo que elas adquiriram na dinâmica política, notadamente quanto ao que se refere à institucionalização da organicidade política através das associações comunitárias.

### 3.1 Organização coletiva das mulheres Jenipapo-Kanindé

Desde que se tornou cacique em 1995, dona Pequena assumiu isso como uma missão de vida e tem dedicado seus dias à luta de seu povo. Ao longo dos anos, o trabalho que vem desenvolvendo tem promovido dentro da comunidade um novo modelo de liderança, que se apresenta com uma face feminina e que tem se consolidado a partir das conquistas que trouxe para o povo. Conquistas estas que ela enumera com orgulho:

[..] Mas não ficou só nisso, não ficou só na causa da Mãe Terra. Eu em 99, 97 mesmo já trabalhava participando dos eventos da saúde. Já tava trabalhando em 97, já tava participando desses eventos que havia no CETREC, havia na FUNASA e havia em Maracanaú. Tinha vez que nós ia pra lá em Maracanaú, tinha vez que os meninos vinham pra cá, nossos parentes, nós se reunia, fazia assembleia. Pequenas assembleias né, que era pra discutir... Aí nessa história, a gente teve a conquista da delimitação em 99. [...] a gente ficou muito feliz com a conquista da terra ser delimitada, nós fizemos uma festa né. Aí passou 2000, em 2000 já chegou a conquista também da energia e da água. Teve a casa de farinha em 99 também, a casa de farinha comunitária foi em 99 [...]. Em 2000 se teve a conquista da água, da luz, primeiro a luz segundo a água, e a conquista de quatro professor indígenas pra ensinar aqui dentro da aldeia, que ainda não existia. [...] em 2002 a gente teve a conquista dos agentes de saúde, em 2003 a gente teve a conquista de um projeto que não foi a frente que era de uma irrigação. Em 2004 a gente buscou o projeto pra fazer o posto de saúde, em 2004 pra 2005 foi o posto de saúde, o polo, polo básico, eles chamam de polo. Em 2006 pra 2007 foi feito a ponte. Em 2008 foi feita a escola. Em 2003 teve o projeto de 24 casas (Pequena, 2017).

Em sociedades marcadas pelo peso cultural da colonialidade de gênero e pelo patriarcado, sempre que uma mulher ou um grupo de mulheres exerce poder, sua identidade de gênero é trazida para o centro do debate, notadamente para desqualificar a capacidade de liderança, pois ao ocuparem esse lugar passam a dismantelar as tradicionais hierarquias sociais. Quando uma mulher é líder, o elemento “mulher” vem sempre à frente nas avaliações de seu

desempenho e no julgamento das decisões tomadas e dos erros que possa vir a cometer, sem falar da persistente tendência de quererem sempre trazer-nos “de volta” ao espaço doméstico, reforçando o papel sexual e reprodutivo que nos é atribuído pelo patriarcado. Isso remete a pensar sobre como as relações e hierarquias de gênero protagonizam uma dinâmica de relações de poder constantemente acionada no campo da política, de modo amplo.

O povo Jenipapo-kanindé convive na contemporaneidade com o destaque político que as mulheres conquistaram através de seu trabalho árduo, não apenas das lideranças identificadas como caciques/cacikas, mas também de outras mulheres que se envolvem com a mobilização social e política da comunidade. Em torno da centralidade da figura da Cacique Pequena orbitam outras mulheres que a ele se somam para estabelecer a centralidade do poder feminino e o prestígio desse poder, que transpõem as fronteiras da comunidade e passa a adjetivar a identidade étnica dos jenipapo-kanindé. Em outras palavras, o gênero se associa à etnicidade e somados, se tornam elementos constituidores de uma identidade que passa a representar o povo fora de suas fronteiras. Ele passa a ser o “povo da cacique Pequena” e o povo das Jenipapo-Kanindé, dado o prestígio que essas mulheres constituem para si no contexto da luta dos povos indígenas.

Essa notoriedade, contudo, não se fez sem disputas internas junto às oposições que se instalaram na comunidade, fundamentadas na dimensão hierárquica da colonialidade de gênero que estabelece valoração social distinta para homens e mulheres ali. Quando relembra a oposição que sofreu por parte dos homens no início de seu cacicado, dona Pequena relata que:

[...] houve muita resistência mas eu mandava eles fazer o meu papel. Cansei de mandar. “Cês tão achando que vocês tão ficando pra baixo? Então pega a minha luta e vão fazer, eu entrego de coração. Pelo menos não vou mais andar pelo meio do mundo atrás de nada, não vou andar reivindicando direito de nada, nem de água, nem de terra, nem de escola, nem de saúde, nem de nada, não vou reivindicar nada. Vocês tem coragem?” Aí nunca tiveram coragem (Pequena, 2017).

A coragem à qual Cacique Pequena se refere é muito mais uma alusão à disponibilização pessoal de se deslocar e encarar as demandas da luta política que propriamente uma referência ao destemor ante uma ameaça concreta. Sua resposta está colocada em função dos conflitos de gênero que vão sendo

equacionados na comunidade, de modo que as mulheres consigam se disponibilizar à luta social, porque como abordado anteriormente, esta influencia diretamente na dinâmica familiar dessas mulheres que precisam se ausentar da aldeia para desenvolver as atividades de militância e burocráticas.

Para além do prestígio político, o trabalho da Cacique Pequena e posteriormente de outras mulheres, vai tencionando a transformação das relações de gênero na comunidade a partir dos novos papéis que as mulheres vão assumindo para além de seu lugar de mães, esposas e filhas subordinadas à figura do pai e ao universo doméstico. A este respeito, a Cacique Pequena lembra que:

Antigamente a luta das mulheres era com a casa. Elas apanhavam murici, castanha, espinho, pescavam nos rios, trabalhavam de enxada, mais os maridos. No período de inverno pegava feijão, mandioca, tirava uma goma [...] o homem é que queria ser tudo e a mulher era só chefe de fogão. A índia era só pra viver na beirada do fogo, pra cuidar dos filhos e tudo mais. Hoje em dia, a mulher daqui não tem mais tempo pra isso, tem que está em dia com os conselhos e a associação (Pequena, 2004 apud Antunes, 2008, p.112).

A mobilidade física e social das mulheres que estão diretamente envolvidas na militância reconfigura as relações familiares à medida que passa a demandar que os homens se ocupem do cuidado da casa e dos/as filhos/as. Isso muitas vezes pode levar a prejuízos pessoais quanto à manutenção dos relacionamentos, visto que muitos homens se ressentem e se opõem à exposição pública de suas esposas e filhas, reivindicando uma maior presença das mulheres no ambiente doméstico. Na sua perspectiva, as funções primordiais das mulheres dizem respeito ao cuidado com a família e a casa, devendo, portanto, ser prioridade, em detrimento das demandas da comunidade. Associado ao fato de que, estas são atividades não remuneradas, o que configuraria um desperdício de tempo e a desvalorização do trabalho realizado por elas, já que eles continuariam a ser os provedores financeiros (Antunes, 2008, p. 109). Uma perspectiva tanto enraizada no patriarcado quanto na fragilidade do senso de coletividade.

A própria Cacique Pequena enfrentou muita resistência dentro de seu lar, tendo inclusive que superar um quadro de violência doméstica que, aparentemente ela prefere não rememorar quando a questão é pautada. Esta é uma revelação que só se deu a partir do depoimento de sua filha a Cacika Irê.

Pequena se limitou a narrar o “abuso” no humor do marido quanto às saídas constantes.

Abuso né... No início ele não queria que eu saísse. No início ele não aceitava minhas saídas. Mas logo de frente eu tive que sair onze anos todo dia. Tá aí ele de prova, todo dia eu saía pra Fortaleza. [...]Dizia que não era certo, que eu andava no meio do mundo, aí eu falava: Então vai você, se não quer, vai você. Mas aí ele ia só? Queria que ele fosse era só, pra enfrentar o que eu enfrentei. E ele não teve coragem pra enfrentar o que eu enfrentei. Mas graças a deus tamo aí, todos os dois feliz... Aí quando eu chegava aqui ele tava rolando aí pra lá e pra cá, ele nem me incomodava. Graças a deus tudo deu certo. (Pequena, 2017)

A referência conciliatória que ela faz a partir da ênfase de que o casal está feliz e que “deu tudo certo” é a sinalização não apenas sobre seu relacionamento afetivo e às batalhas que teve que enfrentar para subverter o tradicional papel de gênero que teria a desenvolver como esposa e como mulher, mas é um aceno ao estabelecimento de uma ideia de conciliação coletiva, em que aparentemente há um respeito e uma conformação instalada ante à centralidade e ao prestígio que as mulheres adquiriram como agentes políticos capazes de reconfigurar a cultura política local e subverter as tradicionais hierarquias.

Mas o sentido conciliador que aparece em inúmeras falas da Cacique Pequena precisa ser analisado sob a lente da historicização dos processos de reconfiguração social vivenciado na comunidade. E isto passa pela forma como a comunidade se organiza a partir da criação do Conselho Indígena Jenipapokanindé que atualmente observa, como mencionei anteriormente, a paridade de gênero em sua composição. Mas nem sempre foi assim. Quando de sua criação a maioria de seus membros era de homens, sob a presidência do vice cacique, conhecido pelo nome de José Maria, então genro da Cacique. Sua criação em 1999, mobilizou a vida política da comunidade e trouxe consigo muita aprendizagem em relação à dinâmica do jogo político junto às instâncias do Estado e modificou as relações políticas internas.

Ticiane Antunes (2008) em sua pesquisa explicita o contexto político dos primeiros anos do CIJK, marcados por disputas políticas e por irregularidades de gestão, atribuídas ao vice cacique, as quais levaram à inadimplência junto à Receita Federal, o que inviabilizou sua utilização como instrumento legal, a partir

do qual fosse possível acessar programas de financiamento público e/ou privado, este último costuma chegar à comunidade a partir das ações de ONGs. Acusado também de envolvimento com posseiros da região, o vice cacique esteve no centro de uma disputa que mistura as relações políticas e familiares.

[...] os três anos iniciais do CIJK, foram conturbados. Nesse período, o vice-cacique da comunidade, José Maria, foi o seu presidente. Adequando-se à nova maneira de formalizar o jogo político, o triênio serviu de experiência para o grupo no que diz respeito ao estabelecimento de diálogos com os órgãos do Governo, bem como com as entidades que colaboram com a causa indígena. À medida que o CIJK foi intensificando suas atividades, a liderança da cacique começa a ser questionada por José Maria, vice-cacique da etnia, que aproveitou a ocasião das reuniões para polemizar a gestão de Pequena. A situação piorou quando este, que era genro de Pequena, separou-se de sua esposa e passou a viver com uma nova companheira, uma índia Pitaguary, dentro das terras da Encantada. Portanto, o que antes era uma disputa interna de poder passa a ser agravado por uma intriga familiar (Antunes, 2008, p. 16).

As disputas de poder são desafios que estão sempre presentes quando se trata de organizações políticas e do exercício da liderança, os quais dificilmente podem ser enfrentados sem o estabelecimento de redes de apoio. No caso da Cacique Pequena, esta se resguarda entre as mulheres de seu povo, mas não se restringe a elas, fundamentando-se também em sua eficácia em ter sabido aproveitar o destaque que seu pioneirismo lhe trouxe, ao usar sua imagem de modo positivo nos meios de comunicação, algo que lhe abriu muitas portas e possibilitou ter uma boa mobilidade nos espaços públicos e institucionais. Sua habilidade em manusear esses elementos faz com que ela tenha o reconhecimento de seu povo pelas conquistas sociais alcançadas. Isso lhe fortalece em situações de crise como a que se viu acima.

E foi justamente se servindo dos recursos oferecidos por essa rede de apoio que Cacique Pequena gerenciou a crise e orquestrou a superação dos prejuízos políticos e institucionais causados pela disputa com o vice cacique.

No calor das revelações, cacique Pequena convoca José Maria e a comunidade a “pensar” sobre esses “desvios” de conduta, aproveitando a oportunidade para avisar a todos da necessidade de se criar uma entidade liderada por mulheres, deixando implícito que, na administração feminina, não ocorre esse tipo de problema (Antunes, 2008, p. 113).



É a partir desse contexto que é organizada em 2002 a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-kanindé – AMIJK, cuja narrativa oficial de criação dá conta de que ela surge após Cacique Pequena ser aconselhada por Zilda Arns, como forma de incentivar o associativismo voltado à geração de renda para as mulheres. Contudo, o contexto de disputas políticas e crise institucional envolvendo o CIJK explicita uma trama em que a AMIJK se estabelece também como um instrumento de recuperação da hegemonia do poder feminino simbolizado por dona Pequena.

Ao passo que a inadimplência junto à Receita Federal impedia que o CIJK estivesse à frente de projetos sociais, a institucionalização da AMIJK e sua condição de órgão indígena detentor de CNPJ e apto a realizar projetos sociais e receber financiamento, a trouxe para o centro da cena política na comunidade. Algo que neutralizou e desmantelou a influência da oposição à Cacique Pequena na comunidade, representada pelo vice cacique que, isolado politicamente, após o episódio se isolou territorialmente, tendo construído sua casa nos limites da reserva indígena distante do núcleo de povoamento.

Ao criarem a AMIJK as mulheres se certificaram de que seu estatuto resguardasse sua hegemonia política ao vedar a participação dos homens na diretoria da entidade, o que está previsto em seu estatuto, cuja análise demonstra como a disputa política está sutilmente demarcada. Uma disputa que não era apenas entre Pequena e José Maria, mas que se tornara um inflexo da disputa entre o masculino e o feminino dentro da comunidade, por hegemonia e hierarquias em diferentes dimensões.

Elas tiveram o cuidado de criar um estatuto que referenda a identidade de gênero indissociavelmente atrelada à identidade étnica. O texto, todo redigido no feminino, explicita a missão da AMIJK como sendo a de “congregar as mulheres indígenas da comunidade Jenipapo-Kanindé” condicionando ao livre desejo de participação e ao comprometimento com “melhoria da qualidade de vida e da construção do desenvolvimento integrado e sustentável da referida comunidade” (Estatuto da AMIJK, 2002 – Grifo meu).

Sua missão leva a que tenha como finalidade:

- I. Promover as mais diversas atividades de cunho cultural indígena, educacional, socioeconômico, esportiva, agrícola e de saúde, tendo em vista uma maior promoção, integração e desenvolvimento dos

trabalhos comunitários indígenas da comunidade Jenipapo-Kanindé da Lagoa Encantada -Aquiraz;

- II. Organizar as mulheres indígenas (...) na defesa de seus interesses e reivindicar junto aos poderes públicos a execução de suas necessidades fundamentais de modo a garantir uma melhor qualidade devida;
- III. Promover atividades de produção afim de gerar renda para as famílias indígenas;
- IV. Realizar encontros de formação para conhecer e divulgar os direitos e saúde da mulher indígena;
- V. Defender os direitos dos idosos e das crianças e dos adolescentes indígenas;
- VI. Promover a ética, a paz, a cidadania, os direitos humanos, a democracia e outros valores universais na comunidade;
- VII. Promover visitas, reuniões e encontros com as famílias indígenas para colaborarem com a paz entre os casais e filhos;
- VIII. Executar ações que contribuam para manter viva a memória cultural da raça indígena, relacionado aos usos, costumes e tradições da diversidade cultural local, com a promoção da arte e da cultura, defesa e conservação do patrimônio cultural e artístico da aldeia Jenipapo-Kanindé;
- IX. Desenvolver projetos de preservação da fauna e da flora natural da reserva e de combate ao desperdício de água e desmatamento, bem como, o desenvolvimento de pesquisas na área da agricultura. (Estatuto da AMJK, 2002 – Grifo meu)

O enredo da trama política que esteve mobilizada quando da criação da Associação não se limita apenas ao episódio envolvendo à disputa política das lideranças, mas se alicerça na dimensão de disputas sociais amplas, oriundas da colonialidade de gênero e que reverberam tanto de dentro para fora quanto de fora para dentro da comunidade. Refiro-me ao fato de que se tratava de um momento em que, por todo o país, as indígenas buscavam se organizar politicamente através de associações como forma de garantir e legitimar sua participação política no contexto da mobilização dos povos indígenas e as mulheres jenipapo-kanindé estão conectadas com esse momento. Reverbera de dentro para fora quando a criação da AMIJK é pioneira no contexto das indígenas mulheres do Ceará, as quais criaram em 2007 a Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará – AMICE por ocasião da I Assembleia Estadual das Mulheres Indígenas do Ceará, realizada na aldeia Monguba do povo Pitaguary, com objetivo de organizar politicamente as indígenas mulheres do Ceará. A institucionalização da organização política de indígenas mulheres será historicizada no próximo capítulo.

A partir de sua criação e enquanto o CIJK esteve sob o peso das pendências institucionais, a AMIJK esteve capitaneando a gestão de projetos na comunidade, que passaram a ser desenvolvidos contando com investimentos

diversos, notadamente na área de infraestrutura, os quais, muitas vezes, possibilitavam que os homens desenvolvessem atividades produtivas remuneradas a serviço do projeto. Isso representa uma guinada no campo do debate político, à medida que vai arrefecendo as críticas dos homens em relação à ação política das mulheres.

A hegemonia política das mulheres Jenipapo-kanindé, representada pela centralidade da Cacique Pequena e pela projeção política que Cacika Irê vem alcançando, notadamente a partir de sua nomeação como titular da Secretaria dos Povos Indígenas do Ceará, depois de ter feito parte da construção da AMICE e da ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, não representa uma desconstrução das relações de gênero pautadas pela colonialidade, mas indicam o movimento incansável dessas mulheres em estabelecer novos termos para essas fronteiras, e a centralidade delas na condução da comunidade e o destaque de sua militância são fundamentais nesse sentido. Segundo a Cacique Pequena:

Nós quer igualar o ombro dele com o ombro da gente. Trabalhando no que for preciso pra defender eles também, pra ajudar eles também se for preciso. É isso que a gente deve ser. E eu sempre digo às mulher, as mulher de garra, de guerra... Não abaixa a cabeça pros homem machista, sempre teja com o queixo erguido, que é pra eles entender que nós mulher também somo gente, que nós mulher também prestamo. Não vamo dar ouvido a eles e abaixar a cabeça e o pescoço, sempre tem que tá acima, erguido, pra eles ver que nós também tem força, pra saber que nós também somo mulher guerreira (Pequena, 2017).

Ainda que o tom seja conciliador, suas palavras não deixam dúvida de que ele é também de resistência diante das disputas que seguem acontecendo nas relações cotidianas e que fazem com que as mulheres na comunidade, assim como todas nós, tenham que enfrentar casos de violência doméstica, simbólica e até mesmo material, ao que resistem coletivamente através de instituições lideradas por elas.

#### **4 LUTA E NÃO LUTO: AGÊNCIAS FEMININAS E DINÂMICAS DA IDENTIDADE EM POLÍTICA DAS INDÍGENAS MULHERES**

As notícias eram sobre o fim: muito se falava sobre o apocalipse em um mundo que parecia ter entrado na era das pandemias e que naquele momento, passava a sentir a respiração da morte aos ouvidos de cada um/a de nós, sob a ameaça da contaminação pelo vírus da COVID-19. Já faz certo tempo que as catástrofes climáticas são uma realidade que compromete a vida sobre a Terra e escancara o fracasso do capitalismo, expondo as contradições e os sonhos depostos da modernidade e a nossa pequenez diante da Pachamama<sup>21</sup>. A devastação ambiental, que sempre trouxe consequências graves, sobretudo para as populações mais pobres do planeta, agora parece atingir níveis que podem ser irreversíveis e fatais para a continuidade da vida humana sobre o planeta Terra.

A distopia de um mundo apocalíptico, que se corporificou em adoecimento, mortes e vidas confinadas a partir de março de 2020, no contexto da pandemia da COVID-19, não chega a ser novidade aos povos originários, para os quais o apocalipse, como a grande metáfora do caos final ceifador de vidas e expia da desobediência humana é um velho conhecido e tem a face de colonizador europeu, responsável por levar ao fim a vida como se conhecia antes da intrusão colonial.

Passados esses três anos, tentamos reerguer a vida a partir dos escombros materiais, psicológicos e afetivos, numa busca delirante pelo reencontro com a normalidade. Tentamos fazer girar as roldanas do tear da existência, com as linhas apodrecidas de um capitalismo que se alimenta nas e das crises, se reinventando a cada uma delas. É daí que vem sua habilidade de embotar nossos sentidos com suas miragens de felicidade, nos impedindo de ver que o normal que buscamos é um tecido frágil, carcomido pelas contradições da felicidade excludente de poucos/as em detrimento da miséria de muitos/as, alinhavado pelas desigualdades sociais, pela fome, pela pobreza, pela ausência

---

<sup>21</sup> Pachamama é uma referência ao poder da natureza representada pela divindade dos povos andino. Identificada comumente com a Mãe-Terra, ela também é uma divindade onipresente e independente com seu próprio poder criativo autossuficiente para sustentar a vida na Terra. Pedras sagradas e troncos de árvores lendárias representam a sacralidade de seus santuários.

de justiça, pelo racismo, pela necropolítica, pelo sexismo, pelo machismo, pela LGBTQIAfobia, pela ausência do sentido de comunidade, pelo epistemicídio, pela destruição do meio ambiente e por tantos outros males. O que, portanto, o torna inapropriado a consertos e denuncia se tratar de uma engrenagem corroída pela ferrugem da colonialidade, que tenta seguir movimentando a vida no tear da existência de uma sociedade que parece ter aprendido muito pouco com o sofrimento trazido pelas consequências da pandemia.

Mas achar que a sociedade ocidental tiraria lições e mudaria seus rumos depois da tragédia global da COVID – 19 talvez seja uma utopia que alguns/mas alimentaram numa fé esperançosa e ingênua de que a humanidade, sobretudo aquelas pessoas que mais se favorecem das riquezas materiais produzidas a partir da exploração da força de trabalho das mais pobres, pudessem desenvolver uma ética da existência atravessada pelo reconhecimento e promoção de direitos fundamentais. Direitos que precisam avançar da dimensão humana, entendendo que nós e a natureza não somos opostos e não podemos mais nos comportar com ela de forma beligerante, como temos feito historicamente. Não por acaso, Ailton Krenak em seu *Futuro Ancestral* (2022), critica a perspectiva pedagógica da pandemia e do sofrimento, alimentada pela cultura cristã. Segundo o pensador indígena contemporâneo:

A pandemia não vem para ensinar nada, ela vem para devastar nossas vidas. Se você está achando que alguém que vem para te matar vai te ensinar algo, só se for a correr ou se esconder. Os brancos que me perdoem, mas eu não sei de onde vem essa mentalidade de que o sofrimento ensina alguma coisa. Se ensinasse, os povos da diáspora, que passaram pela tragédia inenarrável da escravidão, estariam sendo premiados no século XXI. Eu não tenho nenhuma simpatia por essa ideia. Não quero aprender nada às custas do sofrimento. (p.48)

Seguimos tentando lidar com o fim do mundo e há quem acredite que o fim do fim, chegou ao fim, meu ceticismo quanto a isto me diz que esta é mais uma lição que precisamos aprender com os povos originários: não é o sofrimento que nos tem que ensinar a sermos melhores, mas a felicidade como prática de coletividade, como uma rede que se costura com as linhas de justiça e equidade.

O mundo deles já acabou tantas vezes e de tantas formas: são tantos rastros de sangue, de morte, tantas violações de seus corpos, tantos corpos tombados à terra! Corpos-sementes-territórios que fertilizam com seu sangue e sua resistência a Terra-mãe, a Pachamama, a ancestralidade de todas nós, a

vida que viceja e pulsa em todas as espécies sem discriminação. Corpos-  
sentes-território de um improvável, mas não impossível, outro mundo, tecido  
a partir da agência de povos que ao longo de suas histórias têm transformado o  
luto em luta. E lutar, verbo de ação direta, constante e vital em um mundo  
marcado pela colonialidade, dá sentido a existência e renova esperanças.

O fim do mundo<sup>22</sup> chegou pelo mar, nas caravelas dos colonizadores,  
que desde o primeiro contato fincaram os mastros de suas bandeiras como  
símbolo e como metáfora da narrativa de dominação, que dava conta de ser a  
Europa o centro do mundo e seu marco civilizatório. Eles trouxeram para os  
territórios invadidos novos parâmetros de existência, marcados por uma escala  
de evolução em que os povos originários da terra foram situados em um patamar  
bem inferior, segundo a qual, natureza e cultura estão em esferas antagônicas.  
Um antagonismo que deslegitima a vida como dantes se conhecia, em que nós  
e a natureza éramos/somos uma coisa só. Tal antagonismo, serve de  
instrumento para fabricar uma escala evolutiva dos povos, a partir da qual os  
europeus são classificados como mais evoluídos, logo, "civilizados" e os povos  
colonizados como parte da "natureza primitiva", logo "incivilizados".

Esses valores forjam um mito fundacional no qual a Europa é centro do  
mundo e o homem-branco-europeu-moderno, o modelo de sujeito universal,  
sobre o qual se alicerça um modelo de pensamento binário, responsável por  
categorizar o real, segundo dimensões cognitivas que conferem inteligibilidade  
à existência a partir dos critérios da racionalidade moderna, fundamento do  
binarismo que hierarquiza e polariza os sujeitos e as relações entre as pessoas  
e as comunidades.

Dessa forma, a colonização construiu narrativas que inventaram um  
"novo mundo" erguido sobre os escombros dos modos de vida tradicionais dos  
povos originários, no qual as diferenças físicas e de modos de vida passaram a  
ser nomeadas e classificadas de acordo com a inteligibilidade moderna/colonial.  
As diferenças étnicas passaram pela decantação da racialização e disso

---

<sup>22</sup> Enquanto este texto é escrito os mecanismos de opressão da colonialidade do poder são reatualizados através da influência política e poder econômico de ruralistas e especuladores imobiliários, representada por um conjunto de políticos de direita, que conseguiu aprovar no dia 30 de Maio de 2023 o Projeto de Lei 490 de 2007, de autoria do deputado Homero Pereira, que altera o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 1973). O projeto, agora aprovado, restringe a demarcação de terras indígenas àquelas que comprovarem ocupação datada de 5 de outubro de 1988 (ano da promulgação da Constituição Federal). Mais um violento golpe da colonialidade sobre os povos originários do Brasil.

emergiram as figuras do/a indígena, do/a preto/a, do/a americano/a e do/a próprio/a europeu/ia, cujos contornos identitários são delineados pelos traços civilizatórios, epistêmicos e intelectuais da cultura dominante do colonizador, autoproclamada superior cognitiva, moral e intelectualmente, responsável também por definir os padrões de pensamento e conhecimento válidos.

A *ficção útil da raça*, para usar o termo de Achille Mbembe na sua *Crítica da razão negra* (2018), foi o fundamento sobre o qual se ergueu um mundo europeu com suas cosmogonias e saberes, nos escombros das vidas originárias dos territórios colonizados. Ela serviu, segundo o historiador camaronês, como instrumento de disciplina para organizar a multiplicidade ao dividir os grupos populacionais segundo hierarquias. O que fez dela um duplo elemento: de ideologia e tecnologia de governo, com poder de fundamentar a narrativa que cria e justifica a inferioridade e a vulnerabilidade que transpassa alguns grupos populacionais, ao mesmo tempo em que figura como um princípio balizador das ações do Estado em relação a tais grupos precarizados.

Ainda que o olhar Mbembe em *A crítica da razão negra* se volte para o debate acerca do continente africano, as problemáticas que levanta em torno da racialização e da invenção da figura do negro, nos servem como elementos para entender os efeitos da colonização de modo amplo. A África é, neste sentido, uma grande metáfora da colonialidade, de seus engendramentos e efeitos.

Ao decompor a forma como a modernidade constrói a raça – que para ele é um delírio – e o negro, apontando como estes são fenômenos de uma arquitetura histórica e não designação de fenômenos naturais, físicos ou biológicos, asseverando que “a raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica” (2018, p. 28), Mbembe demonstra como tal produção acabou por gerar “um vínculo social de sujeição” (2018, p. 42). O que, por sua vez, afetou a vida dos povos colonizados e ergueu as bases do racismo estrutural, que marca a sociedade brasileira de modo tão intenso.

As reflexões de Achille Mbembe podem muito bem ser tomadas de empréstimo para ajudar a pensar a história dos povos indígenas no Brasil, sob a ótica da desestruturação dos modos de vida promovidos pela colonização. Pois, assim como a figura do negro surge como um ser racializado, marcado pela diferença, fruto de uma invenção usada para fundamentar e legitimar o que ele

chama de delírio da superioridade branca, e para justificar a existência de uma sub-humanidade, desumanizada e submetida à espoliação do trabalho, à violência e à morte, para servir a “uma das engrenagens essenciais do processo de acumulação em escala mundial” (2018, p. 94), a figura do índio, o *negro da terra* (Monteiro, 2022), também é inventada em função de servir aos propósitos da fabricação de uma diferença e de um excedente, “uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas” (Mbemb, 2018, p. 73). E este aspecto em particular, o caráter descartável dessas vidas, segue sendo uma marca indelével da herança maldita da colonialidade/capitalismo.

A colonização é um passado que nos olha nos olhos e chama atenção para a amplitude de seu legado, o qual assumi formas diversas na plasticidade do mundo capitalista. A capacidade metamórfica do capitalismo diante das crises é uma característica que fortalece a tecitura de suas teias de dominação e subjugação, que transforma a vida em artefato de mercado, radicaliza a segregação entre as pessoas e marginaliza a natureza, devastada em função de uma lógica de produtividade e consumo em larga escala, incompatíveis com a manutenção da vida sobre a terra.

O caos promovido pela colonialidade/capitalismo, nesse sentido tem muitas formas e atende por muitos nomes, está capilarizado na teia social e nos afeta a todas/os de diferentes formas, mas de modo irrestrito, pois seus efeitos estão na nossa forma de sentir o mundo, de conceber as relações interpessoais, com a natureza e com tudo aquilo que nos forja enquanto sujeitas/os. Algumas/ns sofrem seus efeitos de modo mais violento, para as/os quais a colonialidade do poder, do ser, do saber e do gênero, que sobrevive ao processo de descolonização dos territórios, é uma realidade pulsante que muitas vezes ameaça violentamente a existência.

Um exemplo disso neste momento nos salta aos olhos: é o massacre do qual vem sendo vítima o povo Yanomami, que há muitos anos tem vivido seu próprio apocalipse. Este povo tem seu território predominantemente situado no Estado de Roraima, onde a população indígena historicamente enfrenta dificuldades com a presença do garimpo ilegal nas terras indígenas, a qual traz consigo toda uma rede de malefícios para a comunidade: o esgotamento dos recursos naturais, com a contaminação do solo e dos mananciais de água pelo mercúrio, levando à infertilidade do solo e ao desequilíbrio da fauna e da flora, o



que, por sua vez, compromete a cadeia produtiva da comunidade empobrecida. Isto se agrava pelo adoecimento das pessoas, que somado ao quadro de desnutrição grave gerado pela escassez de alimentos, vem levando à morte e alimentando um caos social que conta com situações de violência sexual, prostituição em troca de comida, tráfico de drogas e toda sorte de violência. É uma engrenagem de produção de miséria.

Segundo Ailton Krenak:

Nossa tecnologia para produzir pobreza é mais ou menos assim: a gente pega quem pesca e colhe frutos nativos, tira do seu território e joga na periferia da cidade, onde nunca vai poder pegar um peixe para comer, porque o rio que passa no bairro está podre. Se você tira um Yanomami da floresta, onde ele tem água, alimento e autonomia e, e bota em Boa Vista, isso é produção de pobreza. Se expulsa o pessoal da Volta Grande do Xingu para fazer uma hidroelétrica, mandando para um beirão em Altamira, você está convertendo-o em pobre (2022, pp. 56-57)

A produção de caos entre os Yanomamis é histórica e foi muito estimulada ao longo dos últimos quatro anos por meio do desmonte das políticas públicas voltadas à assistência das comunidades indígenas de modo geral, com o sucateamento, desmonte e aparelhamento de órgãos de fiscalização como ICMBios e IBAMA, que juntamente com as associações indígenas não cessaram de denunciar, ao longo do tempo, o que agora salta aos olhos: a promoção da miséria, a propagação de doenças, a falta de assistência estatal, que já não fornecia serviços de saúde adequados, remédios, nem mesmo comida aos Yanomamis. Uma verdadeira necropolítica de estado, levada a cabo pelo governo de extrema direita de Jair Bolsonaro desde 2019.

Sua derrota no pleito eleitoral de 2022 foi fundamental – e agora todo o país sabe – para que a comunidade continuasse a existir, pois se o quadro político seguisse o curso que vinha tomando, é possível que o alarmante número de morte de crianças que se estima ser de 550 entre menores de um ano de idade, seguisse se elevando em escala geométrica, sem falar nas mortes de adultos/as<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> A mortalidade de bebês yanomamis antes de completarem um ano de idade alcançou 114,3 a cada mil nascidos em 2020. O dado consta no relatório Missão Yanomami, do Ministério da Saúde, que visitou o território em janeiro. A taxa é superior à registrada em Serra Leoa, país na África que tem o maior índice do mundo, segundo ranking da ONU. Lá a estimativa é de 78,2 mortes a cada mil nascimentos por ano, segundo matéria do portal UOL de 09 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2023/02/09/mortalidade-infantil-yanomami-maior-do->

O quadro social é desolador, trata-se de uma tragédia humanitária cuja crueldade pode ser considerada anômala à praticada no holocausto de judeus durante o regime nazista na Alemanha no século passado. A grandiosidade dos acontecimentos que tecem a tragédia Yanomami, as quais são marcantes e se repetem em outras comunidades, demandam uma análise pormenorizada de eventos e fatores de raízes históricas antigas, mas que ainda seguem seu desenrolar e por isso, me escapa às mãos pelos limites que preciso estabelecer neste trabalho.

Um panorama holístico da história dos povos originários, visto com as lentes da longa duração nos coloca face a face com uma história de reinvenção de seus mundos e modos de vida, em cujo enredo há muitos personagens e de modo específico, me importa, dados os limites deste texto, vislumbrar a isto sob o prisma da luta das indígenas mulheres, guiada pelas ações e histórias de vida de minhas interlocutoras: Tayse, Pequena e Irê. Elas seguem sendo uma espécie de filtro a partir do qual procuro visibilizar ações políticas das indígenas mulheres e refletir sobre elas a partir de elementos epistemológicos e sociais articulados com a reflexão em torno da história do tempo presente, de modo a seguir problematizando narrativas históricas e construindo reflexões sobre a importância dessas mulheres em nosso tempo.

#### 4.1 Indígenas mulheres: resistindo e “aldeando a política”

O meu objetivo como mulher indígena é, principalmente, levar a bandeira da luta dos povos indígenas para todos os espaços, conseguir reconhecimento para a causa, mas também dar visibilidade à luta das mulheres. Quero mostrar que nós, mulheres indígenas, também sabemos fazer política, que nós também sabemos governar e atuar em espaços de luta e de poder, como eu faço na Secretaria dos Povos Indígenas (Cacika Irê, 2023).<sup>24</sup>

O trecho acima é de uma entrevista concedida ao Portal Terra, um dos principais portais de comunicação na internet brasileira, pela Cacika Irê que acabara de ser nomeada titular da recém-criada Secretaria dos Povos Indígenas do Ceará, sob o governo do recém-empossado Elmano de Freitas, do Partido dos Trabalhadores – PT, uma decisão política que seguiu o exemplo do Governo Federal, o qual no dia 01 de janeiro de 2023 criou o Ministério dos Povos Indígenas. Ambas as iniciativas são frutos de uma luta, que é tanto histórica quanto gregária, do conjunto dos povos indígenas no Brasil, por meio da qual se vem buscando estabelecer uma interlocução, nem sempre tranquila, com setores e personagens da política nacional, com intuito de inserir pessoas indígenas em lugares estratégicos dentro do organograma estatal. Uma interlocução difícil e que tem sido assumida, em geral, em contexto de governos que se pretendem progressistas. Isso é parte de uma urdidura política que vem sendo tecida há pelo menos trinta anos e que tem sido marcada pelo empenho das indígenas mulheres em fazer política em termos institucionais.

“Aldear a política” é mais que um termo, cujos sentidos são polifônicos, ou mesmo, mais do que um projeto político. Ao mesmo tempo em que representa um movimento preocupado em ocupar os espaços da política institucional, sobretudo da institucionalidade estatal, com vistas a constituir uma nova cultura política a ser introduzida no âmbito do Estado, através da presença e das ações de pessoas indígenas como participantes dessa estrutura, é também uma forma de restituir a dimensão humana de um grupo amplo e heterogêneo de pessoas que foi lançado à margem da existência de múltiplas formas. Assim, “aldear a política”

---

<sup>24</sup> Entrevista concedida pela Cacika Irê, então nomeada primeira indígena mulher a ocupar o cargo de titular na recém-criada secretaria dos Povos indígenas do Ceará no início da gestão do governador Elmano de Freitas do PT, ao portal Terra em 09 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/as-mulheres-indigenas-tambem-sabem-fazer-politica-diz-cacika,b47449c6cff2eef1e3cfb89104883908rer7k77b.html> Acessado em: 20 de mar. de 2023.

é parte de um projeto de restituição de formas de vida e de sentir o mundo, que vão se inscrevendo nas tramas da institucionalidade e procura abrir espaço e voz para tais personagens e para suas sensibilidades de mundo, marcadas fundamentalmente por elementos políticos e sociais oriundos daquilo que, de modo genérico, por ora, chamarei de filosofia do Bem Viver, representando uma forma de pensar e fazer a política a partir da busca de um viver bem que é fundamentalmente coletivo (Acosta, 2016) .

O desafio de se inserir no universo da política institucional assumi um sentido eminentemente coletivo, ao mesmo tempo que figura como uma forma de enfrentamento à colonialidade, a partir de várias frentes, na busca por mudar a política e consequentemente a sociedade, objetivando, dentre outras coisas, substituir definitivamente a política indigenista pela política indígena, feita por e com pessoas indígenas para pessoas indígenas, como forma de construir concepções e práticas fincadas em formas de pensar e fazer política emancipadoras, não no sentido progressista que o termo tem no contexto da modernidade/colonialidade/capitalismo, mas partindo da diversidade e da potencialidade da vida, vislumbrada sob uma ótica holística, que amplia o sentido do existir, na qual os povos indígenas se inscrevem como personagens de sua própria história.

E por falar em personagens, as palavras da Cacika Irê me fazem pensar numa máxima que ouço constantemente das indígenas mulheres e que aprendi com o Movimento de Mulheres Camponesas: apesar de sermos seres individuais, ao vivemos e lutamos em função de um bem coletivo, quando avançamos, uma comunidade inteira segue conosco e avança também. Quando uma indígena mulher avança, toda sua comunidade e seu território avançam com ela, são corpos-território em marcha, na busca por estabelecer formas de Bem Viver, que se inscrevem no corpo-político delas e na política dos corpos, que ousaram romper com os limites e disciplinamentos da colonialidade de gênero, forçando a dilatação de fronteiras e ocupando espaços na política institucionalizada, reverberando um “fazer política” que se inscreve tradicionalmente em sua existência nas comunidades e que as vezes acaba por não ser reconhecido como tal.

Diferentemente da marcha da colonialidade, o *aldear a política* não se trata de um movimento de sobreposição e domínio, mas da busca por

estabelecer novos caminhos que levem a lugares sociais nos quais as histórias, as memórias, as tradições e as inovações, acolhidas e reconfiguradas pelas comunidades indígenas, possam ter assento, no resguardo e acolhimento das diversidades que se multiplicam como forma de potência da própria existência.

Os passos que levam Irê a avançar nesse momento se dão por caminhos que foram sendo abertos em meio a territórios hostis, ao longo de um período amplo de nossa história. Não pretendo aqui retomar a narrativa dos eventos históricos encravados nesse caminho de modo pormenorizado. Contudo, entendo que a compreensão dos fenômenos políticos, sociais e históricos que se inscrevem nas tramas da inteligibilidade do presente e que forjam as condições para que as indígenas mulheres tenham atualmente um destacado papel na política nacional, demanda que se tenha um entendimento do processo histórico que resguarda o acúmulo das lutas coletivas, empreendidas pelos seus povos de modo amplo e pelas mulheres, de modo particularizado, notadamente ao que se refere, por exemplo, à organização de coletivos próprios das indígenas mulheres. É neste sentido que quero apontar algumas nuances de uma história que vem sendo construída ancestralmente e que atravessa o fenômeno histórico da modernidade/colonialidade/capitalismo que, pela sua grandiosidade e violência, segue afetando a vida das comunidades indígenas no Brasil de maneira irrestrita.

Por isso que, uma análise do papel político das indígenas mulheres tanto no contexto de suas comunidades, quanto no contexto de uma política nacional, que se estabelece nas teias da institucionalidade do Estado, atravessada, ainda que não limitada, pela política partidária, requer um mergulho na experiência histórica da modernidade/colonialidade para problematizar como este fenômeno incide sobre a vida das mulheres.

E para tanto, necessitamos nos mover pelas tramas de uma historicidade múltipla, de modo que, uma tal movimentação nos permita deslocamentos que nos ajudem a ver, a partir de outro prisma, que não apenas aquele marcado pela lógica colonial, segundo a qual constituímos sensibilidades acerca da nossa própria realidade, que parte de uma lógica discursiva e valorativa que, na maioria das vezes, é pouco sensível às formas de sentir o mundo e conceber a realidade experienciadas pelas comunidades indígenas. Esta lógica é responsável, dentre outras coisas, por naturalizar hierarquias de gênero na colonialidade e por

nomear as relações, fomentar comportamentos e nos fornecer a chave de leitura da realidade, para constituir lugares sociais rigidamente definidos e hierarquizados para mulheres e homens.

Isso implica dizer que, é a partir da lógica da modernidade/colonialidade que tendemos a ler o/a “outro/a”, interpretando-o/a a partir de nosso próprio arcabouço cultural e subjetivo, o qual está também impregnado por valores da modernidade/colonialidade, os quais nos atravessam. E é nesse sentido que proponho tais deslocamentos para entender o lugar que o gênero ocupa dentro do sistema-mundo colonial (Wallerstein, 1974, 2012), como um elemento basilar que fundamenta os termos de funcionamento desse sistema, ao mesmo tempo em que é responsável por amalgamar, no interior de cada comunidade binarismos e hierarquias que modificam as relações entre as pessoas (Lugones, 2008, 2014; Segato, 2011).

Com isso quero me referir às condições históricas e às formas como foram sendo constituídas as práticas discursivas que nos ensinaram/ensinam a conferir inteligibilidade ao vivido, a partir dos valores da modernidade/colonialidade e como o gênero passa a ser um elemento central para a compreensão das relações sociais e dos processos históricos neste contexto, à medida que o patriarcado foi se constituindo como o alicerce do sistema-mundo colonial. Ou seja, chamo atenção para o gênero como um elemento central na análise histórica da modernidade/colonialidade/capitalismo nos temos propostos por Rita Segato:

Proponho, portanto, ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a modernidade colonial a partir das transformações do sistema de gênero. Entretanto, não se trata meramente de introduzir o gênero como um tema entre outros da crítica descolonial ou como um dos aspectos da dominação no padrão da colonialidade, mas de conferir-lhe um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial / moderna (2012, p. 115)

Isso implica dizer que a intrusão colonial impôs novas formas de vida, que trouxeram consigo novas formas de inteligibilidade, as quais constroem narrativas e contornam as identidades como elementos políticos, os quais, por sua vez, passam pelo decantamento das hierarquias alicerçadas no exercício das relações de poder, responsáveis por estabelecer e dinamizar as novas

relações políticas intra e intercomunidade que, a partir de então, estão postas sob o tensionamento das relações de gênero, desencadeando toda uma rede de transformações.

Com isso, me refiro ao fato de que, na maioria das comunidades indígenas está estabelecida a divisão dos papéis sociais a partir de uma corporeidade que marca a figura das “fêmeas” e dos “machos”. Contudo, como adverte Francesca Gargallo (2014, p,79), isso não necessariamente deve ser lido como uma redução das relações de gênero a este par, bem como não implica em relações que se estabelecem de maneira hierárquica, mas que muitas vezes se dariam dentro de uma lógica de complementariedade e/ou de assimetria. Tal perspectiva, chama atenção para uma distinção importante na forma de ler a realidade social sob o prisma da diversidade, que permite entender a diferença entre binarismo e dualidade, nestes termos.

O binarismo que se estabelece a partir da colonialidade de gênero está limitado ao reconhecimento do par homem/mulher, os quais se relacionam de modo hierarquizado. A dualidade ou mesmo a assimetria existente entre muitas comunidades indígenas, diz respeito a distinção dos papéis sociais de mulheres e homens, os quais procuram, em geral, se estabelecer de maneira dialógica, em equilíbrio e de modo equivalente.

Nessa perspectiva, mesmo em comunidades indígenas nas quais se verificam o estabelecimento das desigualdades e das hierarquias de gênero, semelhantes ao legado do patriarcado ocidental, estas não estariam no campo da “tradição” cultural própria desses povos. Tal constatação, dá conta da ocorrência de um “entroncamento patriarcal”, no qual as relações de gênero nas comunidades estão sob a interferência da colonialidade, inscrita na cultura ocidental. Importante frisar que, tal perspectiva, não representa a defesa da ideia de que de que em algumas comunidades não houvesse um patriarcado de origem, influenciador da organicidade das comunidades, contudo tal patriarcado “original” seria um “patriarcado de baixa densidade” sem identificação com o patriarcado colonial, este marcado pelos princípios da modernidade/colonialidade/capitalismo (Segato, 2012, p. 115).

O padrão de inteligibilidade legado pela modernidade/colonialidade/capitalismo está diretamente atrelado a um padrão de governabilidade próprio de seu sistema-mundo que, ao ser introduzido aqui no território colonizado,

acabou por desestabilizar o cotidiano das comunidades e segue incidindo na forma das pessoas se relacionarem e na construção de subjetividades, afetando formas de viver e sentir as relações interpessoais e de sentir o mundo e perceber seu próprio lugar no mundo (Quijano, 2000, p. 121). Isso faz com que se promova não apenas instrumentos de governo e disciplina coletiva, mas formas de autogoverno, na dimensão de um cuidado de si, difundindo-se de modo capilarizado por todo o tecido social e que se inscrevem de modo privilegiado nos corpos, a partir do processo de generificação (Foucault, 1985, 2004).

A generificação dos corpos não é, portanto, apenas um elemento constituinte da colonialidade, responsável por lhe conferir formas de hierarquização e opressão, é de igual modo, um elemento estruturante da organização das relações de poder, sobre o qual se fundamentou o epistemicídio e as inúmeras formas de violência praticadas contra os povos originários da terra.

Ao separar as populações em categorias de gênero, a colonialidade homogeneizou concepções de mundo e individualidades, achatando diferenças, ignorando heterogeneidades, suplantando a pluralidade de experiências e negando a diversidade das existências, na medida em que cindiu a relação humano/natureza a partir da categorização que forjou a separação de todos os seres segundo categorias binárias, que se antagonizam em função da hierarquização que lhes é intrínseca (Lugones, 2008, 2014). Isso levou a profundas transformações, tanto no modo de vida das comunidades quanto em seus territórios, que passam a ser afetados por uma dinâmica da organização de uma cadeia de reprodução social, marcada pela divisão sexual do trabalho, pelo produtivismo e pela lógica desenvolvimentista que marca o capitalismo (Barragán, Lang, 2020).

Por isso, que o “fazer política” como um instrumento de agenciamento do anticolonialismo é algo que vai sendo urdido a partir de uma lógica de desarticulação e ruptura com esse sistema de dominação, orientada pela perspectiva do Bem Viver, que procura colocar a preservação da vida, nas suas mais diversas formas, como objetivo central dentro de um modelo alternativo em que homens e mulheres e demais personagens marginalizados pelo colonialismo, como a própria natureza, possam conviver sob nova dinâmica quanto às atividades reprodutivas e estruturação das relações sociais manifesta



na ideia de que: “O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” (Acosta, 2016, p.24), mas é sobretudo a expressão das vicissitudes das comunidades frente à homogeneização e desumanização que lhes foi imposta pela modernidade/colonialidade/capitalismo. Trata-se da busca por romper com as identidades que os situam no mundo a partir dos parâmetros erguidos pelo projeto da modernidade/colonialidade/capitalismo, que lhes classifica e inferioriza a partir de noções como a de pré-modernas e atrasadas, carentes de emancipação e desenvolvimento, por exemplo. Suas experiências, a maneira como se organizam socialmente e a re-existência de suas práticas culturais, demonstram, de diferentes formas, a pujança de povos que historicamente resistem e enfrentam o projeto violento da modernidade/colonialidade/capitalismo.

Por isso, seguem na luta para que as formas de sentir o mundo e as formas de vida dos povos subjugados pela colonialidade, excluídos pelo capitalismo e tornados abjetos pela modernidade sejam sementes férteis, capazes de fazer brotar, mesmo em terra árida, novas organizações coletivas, formadas por sujeitos e sujeitas capazes de desenvolver formas mais harmoniosas de convivência a partir de projetos de sociedades pluriversais, numa dimensão transmoderna, em oposição e como alternativa aos danos da colonialidade do poder, do ser, do saber e do gênero, contra o ocultamento de múltiplas formas de sentir o mundo e de viver, lançadas à margem pela modernidade eurocentrada (Grosfoguel, 2010).

Para Maria Lugones, a dicotomia que foi imposta às colonizadas e colonizados e que separa humanos de não-humanos, ao promover a centralidade do homem ocidental, é a “dicotomia central da modernidade colonial” (2014, p. 93) que cria e fundamenta a ideia de sujeito civilizado, numa dimensão exclusiva aos homens. De modo que a civilidade que lhe adjetiva, só poderia ser estendida às brancas mulheres, mas jamais aos demais, aqueles e aquelas que sequer são nomeados/as e que são desprovidos/as de razão, de cultura e de Deus. Estes/as, são os/as mesmos/as que tem o direito à humanidade interditado. Isto cria algo que ela chama de um “modo mitológico” de conceber a própria humanidade, no qual a Europa “passou a figurar como preexistente ao padrão capitalista mundial de poder e, assim, estaria, no ponto

mais avançado da temporalidade contínua, unidirecional e linear das espécies” (2020, p. 64), tornando-se o padrão de civilização que fundamenta a ideia de progresso e a identidade do homem moderno europeu.

Esse mito fez do homem branco europeu o modelo de sujeito racionalmente apto e capaz de governar o resto da humanidade, ao mesmo tempo em que particionou a população mundial segundo dicotomias – superior e inferior, racional e irracional, primitiva e civilizada, tradicional e moderna, negros e brancos, homo e hétero, bem e mal, deus e diabo –, as quais subsidiaram as hierarquizações de gênero: mulher e homem, feminino e masculino.

Na cartografia civilizatória, engendrada a partir do sistema-mundo colonial o “não civilizado”, não-moderno, está “situado à margem da civilização, a quem é preciso combater até a morte” (Federici, 2017, p. 284), não apenas no sentido de eliminar os corpos indóceis, inaptos à produção colonial, mas também suas formas de vida e reprodução social, através do combate às suas práticas culturais e tradições, o que se dá por meio de um intenso processo de colonialidade do ser (Quijano, 2005), que promove um violento epistemicídio entre os povos originários, sobre o qual se fincaram as bases do capitalismo.

Isso tem importantes implicações sobre nossa forma de refletir acerca da divisão sexual do trabalho como elemento fundante do capitalismo (Cisne, 2014, Segato, 2012) e perceber como o corpo feminino, subjugado, sexualizado e disciplinado é também um corpo interditado ao ato de governar, à política, à liderança e à racionalidade, estando sempre colocado em posição de serviço e subalternidade.

Tais elementos ajudam a entender que “a discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo, construída sobre diferenças sexuais existentes e reconstruída para cumprir novas funções sociais” (Federici, 2017, p. 11). A partir desta perspectiva, apresentada por Silvia Federici é possível problematizar genealogicamente a forma como é construída a oposição binária entre os gêneros e assim entendemos “que as hierarquias sexuais quase sempre estão a serviço de um projeto de dominação que só pode se sustentar por meio da divisão, constantemente renovada, daqueles a quem se procura governar” (Federici, 2017, p. 18).

E é justamente por isso, que a colonialidade de gênero modificou as relações no interior das comunidades originárias, afetando não apenas a relação entre homens e mulheres, mas a relação das mulheres com suas próprias comunidades, ao passo que, a mudança no modo de vida das comunidades afeta os papéis sociais que elas desempenhavam.

O patriarcado é, nesse sentido, o principal legado da colonialidade, por meio da colonialidade de gênero, que se estrutura na centralidade da figura do homem e dos valores da masculinidade, um sistema que o privilegia ao constituir uma estrutura de poder na qual é protagonista das funções de liderança política, econômica e modelo de autoridade moral, para o qual são resguardados privilégios sociais e o controle das propriedades, que estão no mesmo patamar da família, na qual exerce domínio sobre as mulheres e os/as filhos/as. Nesse sentido, o patriarcado, como fundamento do capitalismo, estrutura uma teia de poder que alinha o valor das coisas ao das pessoas, quando as submetem de modo irrestrito ao pátrio poder.

Refletir acerca das transformações promovidas pela modernidade/colonialidade/capitalismo e a violência de seus efeitos não implica, contudo, afirmar que não houvesse guerras e conflitos anterior à intrusão europeia, ou mesmo que não houvesse hierarquias entre mulheres e homens nos territórios antes da colonização, mas sim que a compartimentação da existência entre humanos e não humanos, entre europeu “civilizado” e o resto do mundo “primitivo”, se deu a partir do engendramento da superioridade do homem-moderno-branco-heterossexual-europeu-cristão-civilizado, um sujeito que sempre foi muito mais uma ideia do que uma realidade, juntamente com as promessas de progresso, emancipação e felicidade da modernidade/colonialidade/capitalismo.

Dentro desse panorama histórico e epistêmico, olhar para a dinamicidade desses processos é uma forma de pensar como foi se constituindo algumas formas de agenciamento de existências resistentes. Notadamente àquelas que se deram por parte das mulheres e me refiro a um recorte histórico específico: a emergência daquilo que é comumente lido como Movimento de Mulheres Indígenas, cujo significante representa um processo amplo e heterogêneo de mobilização das indígenas mulheres, em função da construção de uma organicidade política, que sabemos ter frutificado nos últimos tempos. O

que, por sua vez, não implica pensar uma trama histórica livre de conflitos, disputas e discordâncias, ou mesmo da existência de um sentido hermético que abrigue o significante “mulher indígena” enquanto uma unidade homogenia. Daí porque me interessa problematizar a emergência de novas tradições dentro de uma dimensão da política das relações de gênero, que afetam as relações intra e intercomunitárias e as transcende, dentro de um amplo universo de diversidade, composto por povos que resguardam suas vicissitudes, metabolizando tradições e mudanças, a partir de práticas e tradições, cuja dinamicidade nada mais é do que a história em processo (Segato, 2011).

É preciso quanto a isso, enfatizar reiterada vezes que a colonialidade sempre teve que enfrentar formas de resistência, em condições sempre desiguais e inferiores às de dominação, por diversos motivos. Esse longo processo deu corpo às diversas agências reativas à colonialidade de gênero, perpassadas pela mobilização das indígenas mulheres, o que acabou por criar um novo paradigma social em relação à vivência do gênero inscrita nos seus corpos e subjetividades, fomentando assim, outras formas de “ser mulher” indígena e o sentido que isso tem. Não apenas para pensar o papel que elas tradicionalmente ocupam dentro de suas comunidades, mas também para constituir novas tradições, nas quais as mulheres pudessem assumir por direito um papel que, na prática, já desempenhavam há muito tempo. Isso nos coloca diante de um panorama que permite problematizar não apenas aquilo que a indígena mulher representa para sua comunidade, mas o que a comunidade representa para ela, como ela vê a comunidade, como ela se vê ante a comunidade e como ela se vê na comunidade, dentro de uma escala valorativa que, cada vez mais, vai sendo afetada pelas diversas agências anticoloniais e/ou decoloniais, que se inscrevem numa dimensão importante do exercício da política, capaz de subverter a colonialidade de gênero a partir deste mover-se delas em diversas direções, de diversas formas, em múltiplas temporalidades.

É dentro dessa perspectiva, em que as indígenas mulheres passam a demandar a despatriarcalização das relações políticas, que vai se forjando uma nova dinâmica social empenhada em redesenhar a cartografia das relações sociais no contexto da colonialidade/capitalismo, a partir do desejo de retomar internamente práticas de complementariedade das relações de gênero, de modo a romper com as hierarquias que, em si, abrigam práticas de subordinação,

discriminação e violências, as quais afetam não apenas as mulheres, ainda que sejamos nós alvo privilegiado dessa dinâmica de relação de poder (Gargallo, 2014).

Esse processo emerge no bojo de uma luta anticolonial ampla, partindo da compreensão de “que não se pode alcançar um processo de descolonização sem avançar na despatriarcalização das relações subjetivas” (Gargallo, 2014, p. 170). E neste sentido, voltamos à dimensão de que o pessoal também é político.

Dessa forma, quando olho para uma figura histórica de Juliana Alves, a Cacika Irê, que ao ser nomeada aos 37 anos, em fevereiro de 2023, a primeira indígena mulher secretária de governo no Estado do Ceará, a concebo como uma personagem dessa trama, que se movimenta por entre as camadas da temporalidade e que está visceralmente atrelada a um projeto amplo, que é ancestral, o qual se desenrola nas tramas do agenciamento social, que vão sendo tecidas pelos povos indígenas de maneira ampla e pelo povo Jenipapokanindé, na figura de sua mãe Cacique Pequena, de modo particularizado. Por isso, é preciso entender que na sua caminhada ela não avança sozinha, ao fazê-lo, vai levando consigo seu povo, de modo direto e indiretamente conduz também as demais comunidades indígenas do Estado do Ceará e do Brasil.

Ela segue a partir de trilhas que foram sendo abertas no avançar de uma caminhada que se inicia nos passos de outras mulheres, como sua própria mãe, a Cacique Pequena, de quem ela é reconhecidamente herdeira política, não apenas na condição de sua sucessora como liderança de seu povo, mas de quem faz questão de difundir os ensinamentos e celebrar o pioneirismo de ter sido a primeira indígena mulher a liderar um povo na condição de cacique. Faz questão de evidenciar a trajetória de sua mãe e relembrar que: “Ela rompeu a barreira do machismo de só existir caciques homens e traz isso como ensinamentos diários, de que é preciso acreditarmos, primeiramente, em nós mesmos, e que a luta se faz com muito respeito e humildade” (Irê, 2023).

As “barreiras do machismo” às quais ela faz menção, estão alicerçadas pela colonialidade de gênero e são uma referência direta ao episódio no qual, logo após ter sido escolhida como principal liderança por sua comunidade, Cacique Pequena se junta à mobilização nacional dos povos indígenas que seguia para Brasília, em 1992, com intuito de discutir as propostas a serem pautadas no novo Estatuto dos Povos Indígenas, que estava sendo discutido no

Congresso Nacional. Ela narra que na preparação desta mobilização, houve uma parada em Minas Gerais, momento em que se deu uma reunião ampla com os/as indígenas que lá estavam, onde ela contabiliza a presença de trinta e nove caciques homens e apenas ela de mulher, fato em função do qual teve que empreender um dos seus primeiros enfrentamentos em defesa da legitimidade de sua representatividade:

[...] quando chegou lá em Minas Gerais, dormi, no outro dia fizeram uma reunião ainda com todos os índios, aí lá tinha índio de toda comunidade, era cinco mil índio. Era uma história pra ser aprovado o Estatuto do índio... Meu deus... Aí quando foi na hora, eu deixei todo mundo falar, aí quando foi minha vez eu disse que era cacique daquela aldeia, era do Ceará, era Cacique Pequena da aldeia Kanindé, de Aquiraz, Ceará. Ixi... Os índios do Sul e do Norte quase me comem logo. “Aí, que não pode ter mulher cacique no meio de nós. Isso não é trabalho pra mulher. Nem todo homem se considera como cacique jamais uma mulher, ninguém nunca ouviu falar...”. (Pequena, 2017)

Em uma entrevista concedida em 2021 ao Jornal O Povo, do Ceará, Cacique Pequena reconta o episódio de enfrentamento com as lideranças masculinas, trazendo novos elementos de defesa de seu direito de estar entre os homens como a líder de seu povo. Segundo conta, argumentou junto às lideranças nos seguintes termos:

Nós mulheres indígenas, pode ser indígena, pode ser branca, pode ser quem for, nós mulher, nós também precisamos de subir o patamar. Nós não precisamos viver só na berada do fogo não, nós precisamos também ser alguém na vida para ajudar vocês. [...] Muié só servia para cama e pé de fogão, era só o que a mulher merecia e era: cama e pé de fogão. Vocês estão muito enganados! A mulher, ela tem talento para ser coisa mais além, que não tá nem no gíbi de vocês o que a mulher tem para ser. (Pequena, 2021)

As palavras da Cacique Pequena trazem importantes elementos para o debate em torno das relações de gênero e a participação política das mulheres entre os povos indígenas, pois é um contundente exemplo de como a colonialidade de gênero se fixou na cultura das comunidades e vem sendo reproduzida ao longo do tempo, reforçando a hierarquização entre mulheres e homens, o que faz com que nossa interlocutora chame atenção para a necessidade das mulheres, sejam indígenas ou brancas, “subir de patamar”, rompendo as fronteiras impostas pela “cama” e pela “berada do fogão”, em alusão ao cuidados com a família e a comunidade e ao papel sexual da mulher

na reprodução social. Duas situações em que os homens são diretamente beneficiados pelo papel exercido pelas mulheres e que, no contexto, é visto por ela como papéis secundarizados, reproduzindo uma perspectiva muito marcada pelos valores do patriarcado, para o qual o trabalho de reprodução social é minimizado. Daí porque, a menção ao fato de que as mulheres, segundo suas palavras, precisariam “ser alguém na vida para ajudar” os homens, em uma referência à condução política da luta dos povos indígenas. Este “alguém na vida” é um sujeito/a de direito, que tem garantida sua participação política e liberdade de transitar entre os espaços da vida social das comunidades, sem ter diante de si o empecilho imposto pelas barreiras do gênero, concebido sob a dimensão das dicotomias e hierarquias.

Dessa forma, Cacique Pequena coloca em xeque um suposto essencialismo que ligaria as mulheres ontológica e exclusivamente aos espaços sociais circunscritos aos bastidores do cuidado com a família e a comunidade “era só o que a mulher merecia e era”, afirma. Assim, ela se opõe e enfrenta o *status quo* que faz dela uma anomalia, por ser mulher e por ser liderança de seu povo, dois lugares sociais em conflito ontológico, já que a política não deveria ser coisa de mulher. Ela alerta sobre o engano de seus pares, chamando atenção para as inúmeras possibilidades daquilo que as mulheres são capazes de fazer e de como elas podem atuar, seja na família, na comunidade e principalmente, na política, enfatizando que “a mulher, ela tem talento para ser coisa mais além, que não tá nem no gibi de vocês o que a mulher tem para ser” (Pequena, 2021). O que naquele momento era um alerta, passados os anos, ressoa em tom profético, quanto aos espaços que viriam e virão a ser ocupados pelas indígenas mulheres.

Ter sido a primeira mulher cacique de quem se tinha notícia na década de 1990, fez com que dona Pequena tivesse que trabalhar muito para redefinir fronteiras políticas dentro do Movimento Indígena estacadas na colonialidade de gênero, no patriarcado, no machismo e no sexismo. Ao rememorar algumas das situações em que teve que enfrentar “a tradição” dentro do Movimento Indígena quanto à prerrogativa da condição de ser homem para ser liderança, fala de como se sentia, demonstrando elementos que remetem aos efeitos psicológicos da discriminação na vida das mulheres:

No início não foi bem não, no início foi muito difícil. Tive muito preconceito, muito preconceito no início da minha história. Eles não me viam com boa visão, com boa vista. Como que eu fosse um inseto né, eles não me olhavam com boa vista. E eu me senti... me sentia humilhada, no começo eu me sentia muito humilhada, muito mesmo, não vou mentir. Muito humilhada mesmo. [...] Pra melhor cês entenderem minha língua, a gente fica muito caída. Quando a gente é reconhecida pelos machistas dessa forma. A gente fica como que a gente não existe. Que só eles é que existe (Pequena, 2017).

Mas como ela mesma costuma dizer, seus passos são ancestrais e seguiu sua jornada em detrimento da discriminação sofrida, abrindo caminhos para outras mulheres que viriam depois dela. Na medida em que ela foi empreendendo sua caminhada e provocando mudanças de mentalidades, também adquiriu grande visibilidade no Estado do Ceará, isso a ajudou a se tornar incentivadora de uma cultura política dissidente entre as indígenas mulheres e entre os povos como um todo.

Essa notoriedade levou à Cacique Pequena a ser indicada e concorrer em 2017, ao Prêmio Claudia, na categoria Cultura. O prêmio criado pela Revista Claudia da Editora Abril é destinado a mulheres que se destacam em diversas áreas do cenário nacional. A indicação se deu pelo reconhecimento das ações realizadas por ela para manter vivas as tradições culturais de seu povo. A dimensão da cultura, aliás, tem sido um importante veículo a partir do qual ela faz ecoar demandas políticas de seu povo em particular e das comunidades indígenas no Ceará como um todo. Reconhecida como uma cançãoeira popular, em 2016 ela gravou um álbum musical, cujas composições versam sobre o modo de vida dos Jenipapo-kanindé, sobre a existência e a agência dos povos indígenas no Ceará, sobre a floresta e a convivência com a biodiversidade, como esta e os povos indígenas são indissociáveis, trazendo elementos que versam acerca de costumes e comportamentos para as meninas, por exemplo. Um trabalho que tem sido divulgado por meio da internet e está disponível para ser ouvido no canal da Cacique Pequena no Youtube<sup>25</sup>.

Apesar de não ter sido a ganhadora, a indicação ao Prêmio Claudia trouxe para Cacique Pequena uma importante visibilidade em relação à sua luta, que segue inspirando gerações e cujo destaque agrega elementos para a projeção política de seu povo Jenipapo-kanindé e para o conjunto do Movimento Indígena no Ceará. A notoriedade alcançada por ela, aliás, a levou a ser

<sup>25</sup> O álbum pode ser ouvido no canal: <https://www.youtube.com/watch?v=QjbxXJYoh5E>



homenageada em uma campanha mundial do Google em 2021, em comemoração ao Dia Internacional da Mulher<sup>26</sup>.

Em uma corrida na qual, geração após geração, indígenas mulheres vão passando o bastão umas às outras sua filha, a Cacika Irê recebe da mãe não apenas o bastão de liderança, mas a herança de seu capital político como referência direta e traz consigo também o legado da luta coletiva de outras mulheres que, como ela, seguem agenciando formas de re-existência.

E é nesta condição de herdeira, estabelecendo os próprios passos nos caminhos abertos outrora, que Irê procura se projetar politicamente para além de seu próprio povo e território, de modo a seguir na luta por espaços de poder dentro da estrutura da democracia burguesa/moderna/colonial/capitalista. São caminhos abertos a muitas mãos e que nos últimos tempos, notadamente no último ano, vêm conferindo visibilidade a um número cada vez maior de indígenas mulheres.

“Nunca mais o Brasil sem nós”. Este tem sido o lema que sintetiza a luta do Movimento Indígena por todo o país, na busca por ocupar espaços junto ao poder público, reivindicando participação política ampla em espaços deliberativos e de construção de políticas públicas a partir do “aldeamento da política”.

O “aldear a política”, não é, necessariamente, um fenômeno novo, apesar de ser uma tendência que ganhou muita força no pleito eleitoral de 2022, quando o número de candidaturas de pessoas que se declararam indígenas foi o maior desde que este se tornou um critério de identificação junto à Justiça eleitoral em 2014<sup>27</sup>.

Por isso, esse aldeamento, mais que uma metáfora cheia de simbolismos históricos e políticos, é um projeto resultante de uma caminhada

---

<sup>26</sup> “Cacique Pequena, líder indígena no Ceará, é homenageada em campanha mundial do Google”. Matéria do Jornal O Povo de 05.03.2021

Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/ceara/2021/03/05/cacique-pequena--lider-indigena-no-ceara--e-homenageada-em-campanha-mundial-do-google.html>

Acesso: 12.03.2021

<sup>27</sup> O número de candidatos e candidatas declarados indígenas em eleições federais, apesar de tímido, apresenta aumento constante desde 2014, ano em que começou a série histórica por recorte étnico no Tribunal Superior Eleitoral (TSE). De 2014 a 2022, os registros passaram de 85 para os atuais 186, com nomes concorrendo a todos os cargos, com exceção de presidente da República. Destes, 164 estão deferidos. Texto disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/numero-de-candidatos-que-se-autodeclararam-indigenas-dobra-em-oito-anos-veja-a-lista/> Acessado em: 04.11.2022

histórica dos povos indígenas que vem ganhando força e centralidade como estratégias de luta coletiva. São especialmente as indígenas mulheres que o reforçam e usam como lema central de suas empreitadas políticas rumo à ocupação de cargos no âmbito da institucionalidade política.

Como projeto, ele vem sendo assumido pelos diversos movimentos de mulheres indígenas em todo país, como lema, celebrado e repetido por todas, notadamente pelas mulheres que conseguiram assumir posições de destaque na política nacional depois do pleito eleitoral de 2022, que ampliou em 100% a representação indígena no Congresso Nacional, com a eleição de Célia Xacriabá (PSOL – MG ) e Sônia Guajajara (PSOL – SP)<sup>28</sup> para o cargo de deputada federal, esta última, nomeada pelo presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva, como a primeira titular do recém criado Ministério dos Povos Indígenas, ao qual passa a estar ligada a FUNAI, que deixou de se chamar Fundação Nacional do Índio e passou a ser a Fundação Nacional dos Povos Indígenas e, pela primeira vez em toda a história do indigenismo no Brasil, passou a ser comandada por uma indígena mulher, Joênia Wapchana, pioneira também por ter sido a primeira indígena mulher eleita deputada federal no país, exercendo mandato pelo Estado Roraima, para o qual foi eleita em 2018, permanecendo no cargo até 01 de fevereiro de 2023.

Não por acaso, o pleito eleitoral de 2022 foi o que contou com o maior número de indígenas mulheres concorrendo a cargos legislativo de toda nossa história. A grandiosidade desse feito se inscreve para além do sucesso eleitoral dessas mulheres e se distende à construção de uma consciência política formatada a partir de uma dilatação do sentido do político como prática integrativa da luta coletiva e instrumento para promoção do Bem Viver, forjada pelo acúmulo de conquistas históricas das organizações políticas de mulheres, motivada pela urgência de se estabelecer canais de diálogo e se ocupar espaços dentro da estrutura do Estado burguês, como forma urgente de proteção da vida das e nas comunidades e da própria natureza, em um contexto em que, cada

---

<sup>28</sup> Elas não são as únicas parlamentares eleitas que no momento de seu registro no cartório eleitoral se identificaram como indígenas, mas no contexto deste texto sigo a perspectiva de identificar de bancada do cocá aquelas que se elegeram tanto a questão indígena como principal plataforma de campanha e por representarem diretamente às demandas dos povos originários.

vez mais, os biomas tem estado sob ameaça. E neste sentido, chama a atenção o papel das indígenas mulheres como protagonistas desse processo.

A política não é algo novo na vida das indígenas mulheres. Me refiro a uma dimensão ampla do político, que não pode ser encerrado na perspectiva da política partidária, porque isso seria esvaziar sobremaneira o debate. Se entendermos política como a arte da governança, do Estado e das relações de poder, acionada para compatibilizar interesses e mediar conflitos (Bobio, 1998, p. 954-961), fica mais simples de entender porque a política é algo que faz parte de seu cotidiano, marcado por contextos nos quais a colonialidade de gênero se instalou historicamente e trouxe consigo a alta densidade de seu patriarcado. Para elas, desde muito cedo, é preciso aprender a negociar e administrar fronteiras para expandi-las nas relações, porque nem sempre é estratégico fazer embates diretos. Assim, a política é também considerada uma arte, que elas aprendem exercer desde o seio familiar.

Isso não quer dizer que se furtem de fazer enfrentamentos quando estes são necessários, mesmo que eles precisem se dar dentro da própria comunidade, da própria casa. Foi assim que as indígenas mulheres construíram sua caminhada coletiva no sentido de se organizarem como movimento social em um momento em que era preciso fazer frente a subjugação que lhes era imposta, sobretudo no que diz respeito a legitimação de sua participação política junto ao próprio Movimento Indígena.

#### **4.2 A organização coletiva das indígenas mulheres em movimento**

A pesquisa de Ângela Sacchi (2006) sobre organizações políticas de mulheres indígenas na Amazônia brasileira, identifica já na década de 1980, as primeiras associações de mulheres, a exemplo da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN, criada em 1984, mas formalizada apenas em 1987, conforme consta na apresentação do site da entidade na internet<sup>29</sup>. Ou seja, trata-se de um momento muito próximo à formalização de uma unidade do

---

<sup>29</sup> [https://www.artesol.org.br/associacao\\_das\\_mulheres\\_indigenas\\_do\\_alto\\_rio\\_negro\\_amarn](https://www.artesol.org.br/associacao_das_mulheres_indigenas_do_alto_rio_negro_amarn) Acessado em 24.02.2023

Movimento Indígena, que acontece em 1979 com a criação da União das Nações Indígena – UNI, considerada a primeira organização de povos indígenas com representatividade nacional, em resposta à necessidade de formalização da representatividade dos diversos coletivos a partir de um aparelho político que agregasse a unidade na diversidade, em função de unir forças, tendo em vista o momento político do país, que vivia uma Ditadura Civil Militar desde 1964, sob a qual a violência e segregação contra os povos indígenas foi intensificada sobremaneira (Valente, 2017) e que, naquele momento, passava por uma gradativa reabertura política que se consolidaria com a eleição indireta de um novo presidente civil em 1985, depois de vinte e um anos de ditadura, seguida pela convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte em 1987 e pela promulgação de uma nova Constituição em 1988 (Ramos, 2007).

A demanda de construção de uma organicidade política em torno da mobilização das indígenas mulheres, que passa a ser feita, pelo menos desde a década anterior, se intensifica no final dos anos de 1980 e início da década de 1990, motivada pela necessidade de organização coletiva, como forma de fortalecer os laços políticos através da institucionalização daquilo que, a historiadora Paula Sampaio chama de sujeita etnopolítica “mulher indígena” (2021, p.179), bem como, pelo contexto histórico no qual os povos indígenas procuravam difundir e fortalecer sua organicidade política em função da intensificação da mobilização que se deu quando dos debates em torno da Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e que, depois da promulgação da Constituição de 1988, procura cada vez mais se disseminar. Mas, cuja tendência, naquele momento, era alijar as mulheres do debate político, ao menos daquele que se dava fora das comunidades, para construção das pautas de luta e da organização direta das mobilizações e das ações.

Naquele momento, a luta das indígenas mulheres era também atravessada pela necessidade de desbravar espaços dentro do próprio Movimento Indígena. Não por acaso, o I Seminário da Mulher Indígena, realizado nos dias 14 e 15 de maio de 1990, em Brasília, trazia como tema: “Também Mulheres, Também Direitos a Conquistar” (Sampaio, 2021, p. 196). O que me parece um importante indício da mobilização das indígenas mulheres como forma de romper com uma dimensão que além de política era cultural, e versava sobre o exercício da colonialidade de gênero e do patriarcado dentro das

comunidades. Configurando assim, a necessidade de acionar uma dupla retórica de enfrentamento ao patriarcado, destinada a por um lado, convencer as mulheres a se juntarem à mobilização em prol das demandas que se estabeleciam sob um marcador sociopolítico de gênero e por outro, a reafirmar a legitimidade da participação e do protagonismo delas na luta coletiva de modo amplo, demonstrando que a política, seu exercício e seus espaços de liderança, também eram “coisa de mulher” e que não era para elas algo extraordinário.

Eliane Potiguara que além de escritora e destacada militante da causa indígena, reconhecida nacional e internacionalmente, tendo sido já na década de 1980, representante das indígenas mulheres do Brasil no “III Encontro Continental de Mulheres”, realizado em Havana, capital de Cuba, é também uma das precursoras da luta em função da mobilização em torno da organização das indígenas mulheres. Em 1989, ela foi uma das principais articuladoras do encontro de lideranças indígenas na terra dos potiguara de Baía da Traição<sup>30</sup> na Paraíba, articulando a organicidade do conjunto dos povos indígenas no Nordeste e no Brasil como um todo, em um momento historicamente muito importante. Ela também se engajou na mobilização das indígenas potiguaras em Baía da Traição, resultando na criação do GRUMIN – Grupo Mulher – Educação, criado em 1987 e no projeto Casa da Mulher que funcionou de 1989 a 2000 (Potiguara, 2002, 2019; Sampaio, 2021, p. 179).

O GRUMIN se estende para além das fronteiras do território das potiguaras da Paraíba, através do jornal homônimo que circulou de 1989 até 1995, com um projeto editorial voltado a dar visibilidade às pautas das indígenas mulheres, notadamente no que se refere ao protagonismo e à participação políticas das mulheres e aos debates em torno da educação. Trata-se de um veículo de mídia que passou a circular nos eventos indígenas e indigenistas, como forma de chamar a atenção para essas pautas e fazer circular a voz das

---

<sup>30</sup> No município de Baía da Traição - PB, está localizada a maioria das aldeias indígenas que integram a Terra Indígena Potiguara, que é constituída de 5 072 habitantes, dos quais 3 093 residem no município de Baía da Traição, distribuídas pelas povoações, AKajutibiró, Cumaru, Forte, Galego, Santa Rita, Laranjeiras, Silva, Bento, Tracoeira, Vila São Francisco, Lagoa do Mato, Vila São Miguel e na cidade da Baía da Traição. Os municípios de Marcação e Rio Tinto perfazem as demais povoações como Caieira, Lagoa Grande, Camurupim, Tramataíia, Estiva Velha, Aldeia Monte-Mor e Jacaré de São Domingos, onde habitam 1 979 indígenas.

mulheres, ainda que nos bastidores, em um contexto de superação da marginalização das mulheres junto ao Movimento Indígena a nível nacional.

Segundo Eliane Potiguara, diversos embates se deram em torno do questionamento acerca da legitimidade da participação das mulheres naqueles espaços: “Lembro que um líder indígena nos mandou ir para a cozinha ou ficar fora das assembleias segurando os filhos no colo, inclusive o dele!” (Potiguara, 2002, p. 225), conta. Um episódio semelhante ao que fora relatado acima pela Cacique Pequena, vivenciado alguns anos depois quando teve que enfrentar um grupo de lideranças masculinas que questionou sua condição de “cacique” em função de ser mulher.

Ao compartilhar as memórias desse período, Eliane Potiguara fornece indícios para pensar a densidade do patriarcado e do machismo dentro do Movimento Indígena em um momento politicamente decisivo como o que se vivia no final da década de 1980, de articulação de uma unidade minimamente representativa, que pudesse garantir-lhes interlocução com o Estado brasileiro, tendo em vista a estruturação de um novo texto constitucional promulgado em 1988.

Eliane Potiguara no *Jornal do Grumin*, expressa os termos em que se dava a luta das indígenas mulheres naquele momento, pois importava-lhes que a presença feminina nas reuniões coletivas, amplas ou não, não estivesse limitada à produção de comida e à organização dos espaços de alojamento, como uma simples reprodução social de um dos papéis que elas desenvolviam nas comunidades (Matos, 2012). Na segunda edição do *Jornal do Grumin*, Eliane Potiguara chamava a atenção para

[...] a necessidade de mobilização das nossas irmãs em torno de uma proposta concreta de trabalho com objetivo de resguardar a dignidade ancestral que lhes corre nas veias, tão guerreiras quanto a do homem índio, não só na defesa dos seus direitos como mulher, mas participando conjuntamente na discussão da questão indígena (Encontro Internacional Em Altamira, 1989, s.p)

Se é possível falar no “*caráter educador do Movimento Indígena*”, como sugere Daniel Munduruku (2012), eu diria que a mobilização das mulheres traz consigo essa potencialidade e reforça tal caráter. Na medida em que elas vão fortalecendo sua mobilização e agregando valores à pauta do Movimento Indígena, atravessado pelas relações sociais de sexo e gênero, estimulam o

debate e a superação de relações sociais amalgamadas na colonialidade de gênero. Isto se deu a partir de uma sementeira em que as sujeitas eram/são terra fértil, definidas por Irê a partir de uma performance política que inscreve seus corpos no território da luta e ação política: “nós acreditamos, nós colocamos as mulheres-terra, as mulheres-raiz, as mulheres-sementes, nós temos o entendimento que nós, mulheres, estamos em diversos biomas desse Brasil” (2022).

Tem-se nas palavras de Irê, demonstrada uma importante performance de mobilização e multiplicação de agentes políticas, as quais frutificaram a partir da sementeira daquelas que se dispuseram a desbravar os territórios inóspitos da política, cujo exercício estava ainda mais fortemente marcado pela força do patriarcado e da colonialidade de gênero.

O horizonte de possibilidades anunciado pela Cacique Pequena de “ser coisa mais além” era compartilhado com outras indígenas mulheres em outras partes do país e, de modo gregário, essa mobilização foi avançando. Em 1990 elas realizaram o primeiro encontro de abrangência nacional: I Seminário de Mulheres Indígenas, que aconteceu de 14 a 16 de maio em Brasília. A leitura do relatório final do evento evidencia como a pauta seguia enfatizando a luta pelo direito de serem respeitadas como sujeitas políticas. Nele, elas chamam atenção para a caminhada de luta construída a muitas mãos até que se chegasse aquele momento: “Ao longo de 6 (seis) anos, estamos lutando e trabalhando pelo reconhecimento da organização das mulheres e, após etapa por etapa, após encontros regionais nas aldeias, após um trabalho de conscientização, chegamos neste I seminário” (I Seminário Da Mulher Indígena, 1990, p. 1). As reivindicações reafirmadas durante o evento já eram familiares e versavam sobre a necessidade de o Estado oferecer estrutura adequada para a promoção da educação e da saúde dos povos indígenas, mas sem deixar de enfatizar as demandas políticas das mulheres:

Queremos o direito à organização indígena, especificamente à organização de mulheres a nível local e futuramente a nível nacional. Lutamos pelo reconhecimento dos direitos da mulher indígena que repassa a cultura, as tradições, a língua ao longo dos tempos. (I Seminário Da Mulher Indígena, 1990, p. 2)

As vozes se ampliaram e se fizeram ecoar durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento que ocorreu no Rio de

Janeiro, de 3 a 6 de junho de 1992, comumente conhecida como ECO 92. Oportunidade em que as indígenas mulheres somaram forças e ampliaram vozes, ratificando a reivindicação pelo exercício do pleno direito à participação na luta dos povos indígenas através das organizações coletivas em condições de igualdade com os homens. Além de ter sido um evento importantíssimo para a organização de mulheres nacionalmente, segundo relata Rosane Kaingang, que esteve na linha de frente quanto ao processo organizativo das mulheres. (Kaingang; Moreira, 2016,).

Durante a ECO 92 foi realizada a Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento, na qual foi lançada a Carta da Terra, um documento produzido por povos originários de diversos cantos do planeta como manifesto do agenciamento de seus modos de vida ao longo dos quinhentos anos de colonização e colonialidade. O *Comitê Intertribal – 500 anos de resistência* organizou o evento no qual as mulheres marcaram presença, colocando no documento demandas pontuais que chamam atenção para as especificidades da sujeita “mulher indígena”, como uma categoria social específica (Sampaio, 2021).

Na Carta da Terra há pelo menos duas recomendações que versam especificamente sobre demandas das indígenas mulheres. No ponto que trata de “Direitos Humanos e Direito Internacional”, se lê: “29. Recomendamos que os direitos da mulher indígena sejam respeitados. Elas devem ser respeitadas na sua região local e a nível nacional e internacional” (Carta Da Terra, 1992, p. 8). Bem como, no ponto que trata de “Cultura, Ciência e Propriedade Intelectual”, no qual consta: “107. Recomendamos aos governos locais, nacional e internacional, que criem fundos para educação e treinamento indígena, como forma de contribuir para novos métodos de sobrevivência e acessível a todos os níveis, em particular nos jovens, crianças e mulheres” (Ibidem, p. 16). Neste ponto, é importante perceber que há uma preocupação em pensar os diferentes elementos que marcam as especificidades da vida e das necessidades de jovens, mulheres e crianças, em relação às demandas gerais que versam notadamente sobre um universo que ali também, é dominado pela hegemonia do masculino e dos marcadores sociais e identitários que orbitam na vida do sujeito político homem. Isso é fruto das provocações feitas pela mobilização das



mulheres que passam a introduzir nas comunidades, sobretudo entre elas, o gênero como um elemento a ser problematizado como um determinante social.

Isso se dá a partir de um processo de politização fruto de uma sistematização da formação política das mulheres que acontece especialmente em encontros promovido por elas e para elas, contando com alguns aliados, a exemplo do Conselho Indigenista Missionário – CIMI que, como foi dito no capítulo anterior, trouxe importante contribuição para construção da organicidade do Movimento Indígena, ao mesmo tempo em que passou a incentivar a participação das mulheres nas reuniões dentro das comunidades e nos eventos mais amplos intercomunidades.

É nesse contexto que, em 1995 se dão dois importantes eventos, os quais se tornaram marcos para a mobilização nacional das indígenas mulheres. Me refiro ao I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas que aconteceu de 25 a 28 de setembro daquele ano em Brasília, contando com a participação de cinquenta mulheres de vinte e oito etnias, de quatro regiões do Brasil – Norte, Nordeste, Centro-Oeste e Sul – e no qual foi criado o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI que “surgiu com o intuito de articular, promover, apoiar e defender os direitos das Mulheres Indígenas” (Natyseño, 2006, p. 7).

A ideia era fazer do CONAMI um instrumento representativo de articulação e construção de pautas relativas às demandas das indígenas mulheres, agregando a diversidade na construção da unidade. Contudo, segundo Ângela Sacchi, uma década depois de sua criação o Conselho não alcançara muito de seus objetivos, notadamente quanto à representatividade, sendo desconhecido de boa parte das indígenas mulheres. Isso se daria, em grande medida, pela dificuldade de romper barreiras objetivas para a troca de informações e a promoção do intercâmbio entre as organizações etnicamente diferenciadas e distribuídas pelos diversos territórios espalhados por todo Brasil. O que, aliás, era um reflexo do que acontecia com o Movimento Indígena nacional como um todo (Sacchi, 2006, p. 91).

A década de 1990 é um marco na consolidação da organização política das indígenas mulheres: é a partir de então que se capilariza a semente de uma nova consciência política entre elas, quanto à defesa de seu direito ao protagonismo na luta de seus povos, colocando em xeque a exclusividade dos homens como líderes e protagonistas das lutas sociais.

Ângela Sacchi ao afirmar que “a inserção das mulheres indígenas na arena pública e política para a busca de seus direitos é processo relativamente recente, com diferenças em termos regionais” (2011, p. 299), chama atenção para o fato de que esse processo de organização e participação política é um fenômeno novo e por isso é um projeto em construção, marcado pela diversidade que toca a vida dessas mulheres, mas que tem sido enfático em seus resultados. Ela situa tal processo a partir de dois importantes elementos, um de ordem interna, o qual diz respeito ao intercâmbio de ideias e práticas culturais, que levou a novas condições de vivência no contexto interétnico e o outro, diz respeito a um intercâmbio externo, relacionado às demandas apresentadas por agências internacionais financiadoras de projetos que trazem em seu bojo a perspectiva de gênero, notadamente a partir de 1995 quando a Conferência Mundial da Mulher, realizada em Pequim, estabelece a Plataforma de Ação para as Mulheres Indígenas, aos quais se seguem outros eventos: congressos e reuniões nacionais e internacionais, ocupadas em debater as demandas indígenas contando, para isso, com a presença de mulheres e homens indígenas, algo que foi fundamental para o fortalecimento do associativismo das mulheres na Amazônia brasileira, por exemplo (Sacchi, 2006, Sampaio, 2021).

O panorama apresentado por Sacchi, dá conta de que o processo que se fortalecera a partir da década de 1990 e que seguiu se consolidando a partir dos anos 2000, passa a contar com a criação de outra modalidade de organização dentro das comunidades: os Departamentos de Mulheres, difundidos a partir do exemplo das comunidades do Norte que são as mais numerosas dentre os povos indígenas, o que levou à intensificação da mobilização por todo o país. Segundo a autora,

Na Amazônia Brasileira, nos anos 1990 as mulheres indígenas começaram a se organizar, e nos anos 2000 os departamentos de mulheres nas organizações indígenas representativas de seus povos se consolidou. No Nordeste e Centro-Sul, os primeiros encontros e a fundação de departamentos de mulheres nas organizações indígenas regionais aconteceram entre os anos 2003-2007. E o órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (Funai), organizou, em 2002, a Oficina para Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para as Mulheres Indígenas. Ao lado disto, também há a realização de encontros nacionais de mulheres indígenas, com apoio de órgãos governamentais, não governamentais e da cooperação internacional para o desenvolvimento (Sacchi, 2011, p. 299).

Nos últimos anos alguns levantamentos, a exemplo do que foi feito pelo antropólogo Luiz Roberto de Paula (2008), por Graça Graúna (2013) e pelo Instituto Socioambiental (2018) apontam, com alguma variação no cenário, o expressivo crescimento das organizações que agregam indígenas mulheres organizadas a partir do recorte de gênero, constituindo-se como espaços de diálogo que passaram a agregar discussões que possibilitaram interlocuções e troca de experiências e intercâmbio de conhecimentos entre diferentes comunidades.

Os encontros que passaram a ser promovidos, notadamente a partir de 2003, em um contexto político em que algumas ações do Estado se voltavam para o incentivo à organização de aparelhos de controle social, como é o caso desse tipo de associação, a partir das quais as mulheres passaram a pleitear assentos nos conselhos municipais e estaduais de políticas para as mulheres, os quais se multiplicavam em todo o país nesse período por incentivo do Governo Federal.

As associações passaram a reunir condições, ainda que de modo inadequado as vezes, para agregar mulheres em torno de pautas políticas já tradicionais e que versavam sobre o bem-estar coletivo, como pautas de saúde e educação, além da tradicional pauta em torno da demarcação dos territórios. Ao mesmo tempo em que passou a se promover mais encontros entre associações de diferentes povos e etnias, os quais contribuíram para fortalecer e consolidar a organicidade política das indígenas mulheres, consolidar e diversificar as pautas, bem como incentivar cada vez mais a mobilização de um número crescente de mulheres, no sentido de participar e exercer o controle social no âmbito das políticas públicas. Segundo Ricardo Verdum (2008, p. 10), os eventos realizados por essas organizações são momentos em que as indígenas mulheres podem discutir os principais problemas enfrentado por elas, tanto no âmbito das comunidades quanto nas relações com os variados segmentos da sociedade civil e poder público. Oportunizando que as relações de gênero no interior das comunidades passem a ser tratadas de forma propositiva, através das associações e departamentos de mulheres que passaram a demandar ações concretas das organizações não governamentais - ONGs e das agências governamentais e internacionais.

Os primeiros anos do século XXI trazem consigo um contexto político no qual os esforços das populações indígenas por interlocução com organismos nacionais e internacionais passa a encontrar ressonância, a partir da emergência de um governo progressista de centro-esquerda, com a eleição de Luis Inácio Lula da Silva para o seu primeiro mandato presidencial em 2002. Ao inserir na estrutura de governo as Secretaria de Direitos Humanos, Secretaria de Política para as Mulheres - SPM e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, Lula criou mecanismo de administração pública e de financiamento voltados a incentivar a organização política da sociedade civil. Ainda que as ações de governo não tenham se concretizado de forma mais efetiva, voltadas prioritariamente para a demarcação dos territórios indígenas, o contexto favoreceu a realização de muitos eventos e a efetivação de projetos de financiamentos de ações sociais, boa parte dos quais identificados com mulheres indígenas, relacionados a políticas de gênero voltadas para as mulheres, como estratégias de sustentabilidade econômica (Roberto de Paula, 2008).

A SPM tem nesse contexto um papel de destaque, pois a partir de sua criação em 2003, algumas demandas de políticas públicas e programas sociais específicos das indígenas passaram a ser contempladas pela Secretaria. O que não se deu sem o enfrentamento de inúmeras dificuldades quanto à efetivação das ações, que vão desde questões orçamentárias, passando por problemas para articular as mulheres, até a dificuldade de lidar com diversidade cultural e linguística das comunidades, o que demandava adaptações no desenvolvimento de ações. Mas há que se destacar a importância da criação de um órgão de Estado que passa a dialogar com as indígenas mulheres e seus conhecimentos ancestrais, como instrumento de preservação dos biomas e do “desenvolvimento sustentável”. Claro que aqui me refiro à uma perspectiva desenvolvimentista própria do capitalismo/colonialidade, que tangencia a construção de políticas públicas no Brasil.

Em 2002 sob encomenda da FUNAI, a antropóloga Rita Segato, então professora da Universidade de Brasília, foi responsável por assessorar todo o processo de preparação, realização e avaliação da Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas, realizada em Brasília de 4 a 9 de novembro.

O objetivo da Oficina foi dar subsídios para a elaboração de um documento propondo diretrizes que deveriam orientar as Políticas Públicas para Mulheres Indígenas do governo que então começava. Para isto, foram convocadas mulheres de diferentes grupos étnicos, regiões geográficas, grupos de idade, graus de escolaridade formal, ocupação, profissão, tipos de atuação na vida doméstica, na vida política e no movimento indígena, e tipos de participação e inserção no mundo tradicional da comunidade e na sociedade brasileira (Segato, 2003, p.3).

Importante dizer que os movimentos do Governo que se iniciou no Brasil em 2003 não são apenas respostas diretas à mobilização das indígenas mulheres em território nacional, mas se dão também em função de uma agenda de desenvolvimento econômico e social internacional capitaneada pela ONU – Organizações das Nações Unidas e pelo Banco Mundial, que passara a ser construída de modo mais efetivo a partir da Agenda 21 Global, documento produzido ao final da Eco 92 com o intuito de orientar a construção de política públicas, tendo em vista a promoção de um “desenvolvimento econômico sustentável”, no qual as indígenas mulheres teriam um papel fundamental na preservação dos biomas, partindo de uma associação direta entre mulher e natureza (Matos, 2012; Sampaio, 2021).

A política de combate à pobreza do Banco Mundial, naquele contexto estava atenta às mulheres e às relações de desigualdade entre os gêneros nos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento como parte de uma rede de promoção de pobreza e desigualdades sociais. Assim, passa a financiar uma “agenda de gênero” abrangente, com políticas e ações que abordavam questões como violência doméstica e sexual, saúde da mulher, reconhecimento dos direitos de meninas e adolescentes, geração de emprego e renda, acesso à educação não discriminatória para as mulheres, direitos trabalhistas, infraestrutura e habitação, questão agrária, transversalidade de gênero nas políticas públicas e empoderamento das mulheres (Farah, 2004, p. 55-58).

Dessa forma, o Governo Federal passa também a trabalhar em cooperação com agências ligada a estes organismos internacionais de desenvolvimento do capitalismo, ao mesmo tempo em que há um contexto propício para a ação de Organizações não governamentais - ONGs, as quais passam a captar o financiamento dessas agências e do próprio Estado brasileiro. É especialmente a partir desse tipo de parceria que as indígenas mulheres se inserem nessa agenda.

É dentro dessa relação entre ONGs e povos indígenas que é realizado ainda em 2002 o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira com apoio da Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento – NORAD, em Manaus. Na oportunidade foi dado um importante passo, no sentido de se consolidar nacionalmente o chamado movimento de mulheres indígenas, que foi a criação do Departamento de Mulheres Indígenas – DMI, que passou a fazer parte da estrutura da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, uma das mais importantes organizações indígenas do país.

A importância do DMI está justamente no fato de ele ter nascido com objetivo de inserir as demandas das mulheres e promover seus direitos e interesses de modo específico no âmbito do movimento indígena e das políticas públicas. A partir de sua implantação passa a se estabelecer uma maior dinamicidade na articulação das mulheres, por meio de organizações locais e regionais da Amazônia brasileira, bioma onde vivem mais de meio milhão de pessoas indígenas em cerca de cento e oitenta comunidades.

Essa articulação e os intercâmbios responsáveis por semear ideias e ações entre as indígenas, frutificaram por todo o país e em 2006, a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME criou também seu Departamento de Mulheres Indígenas, por ocasião da Primeira Assembleia Leste/Nordeste de Mulheres indígenas, em Ribeirão das Neves-MG, na qual se reuniram mulheres dos Estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Ceará, Bahia, Paraíba, Minas Gerais e Espírito Santo para construir o que chamam de um diagnóstico de demandas que tocam a vida das mulheres e de suas comunidades, relativas ao direito à assistência à saúde e educação diferenciadas, demarcação de terras, violência contra as mulheres, entre outros,

O DMI da APOINME passa a atuar em articulação com departamentos e associações de indígenas mulheres de outras organizações, a exemplo das interlocuções que estabelece com o DMI da COIAB, o DMI da Articulação de Povos Indígenas da Região Sul, a Organização de Mulheres Indígenas de Roraima - OMIR, o Conselho de Mulheres Indígenas Potiguaras - COMIP, a Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará - AMICE, a Organização das Mulheres Indígenas Xukuru Kariri – OMIXUK e a Organização das Guerreiras Indígenas Kambiwa – OGIK.

Ceição Pitaguary, do povo Pitaguary do Ceará, que atualmente é chefe de gabinete do Ministério dos Povos Indígenas, foi escolhida naquele momento, como representante à frente do DMI da APOINME, cujo objetivo era promover a articulação e mobilização das mulheres em busca de espaços dentro dos debates políticos do Movimento Indígena.

A exemplo do que ocorreu em outras organizações a criação do Departamento de Mulheres Indígenas na APOINME se deu em função da mobilização das mulheres dentro da organização que desde sua criação em 1990 contou com a participação efetiva delas, notadamente das indígenas da região Nordeste na linha de frente da militância. Um dos nomes mais lembrados e reverenciados por elas é o de Maninha Xukuru Kariri, do povo Xukuru-Kariri, em Alagoas: batizada com o nome de Eltelvina Santana da Silva foi uma das fundadoras da organização e fez parte de sua coordenação por quinze anos. Não por acaso, em sua página na internet a Associação demarca a importância das mulheres em sua história, desde sua criação, dando conta da atuação feminina na organização, alicerçada na luta dos povos indígenas em defesa de seus territórios, “centrada no ‘Ente’ feminino que a Mãe Terra representa como a grande geradora e garantidora da vida”<sup>31</sup>. Estabelecendo assim, uma ligação intrínseca entre as ações da APOINME e a atuação das mulheres nas lutas que visam garantir e efetivar direitos sociais.

É nesse sentido que o documento final do Encontro Território, Tradição e Resistência: encontro de mulheres da APOINME, realizado na Mata da Cafuna em setembro de 2021, enfatiza a importância da luta das mulheres nos espaços sociais.

Hoje representadas por nossas parentas advogadas e operadoras dos direitos indígenas, nossa parenta no Parlamento Federal, as deputadas estaduais, vereadoras, professoras, médicas, antropólogas, mestras dos conhecimentos tradicionais, parteiras, benzedoras, cacicas e lideranças femininas em geral, afirmamos neste encontro que temos muita consciência de nossos direitos e, parafraseando a nossa ancestral, fundadora da Apoinme e sua coordenadora por 15 anos, Eltelvina Santana da Silva, a brava guerreira Maninha Xukuru-Kariri, hoje sabemos bem o lugar que queremos ocupar na política das nossas bases, organizações, e também na política do país (**Encontro Território, Tradição e Resistência**: encontro de mulheres da Apoinme, 2021, p. 41).

---

<sup>31</sup> A íntegra do texto pode ser acessada a partir da página da APOINME na internet. Disponível em <https://apoinme.org/quem-somos/> Acesso em: 30.04.2023

A mensagem acima ecoa em um contexto político de avanço das indígenas mulheres, não apenas dentro da APOINME, mas em articulação com o contexto nacional que foi se fortalecendo ao longo dos anos 2000 e que passou a reverberar nas comunidades indígenas no Nordeste, as quais seguiram o exemplo tanto da organização, quanto da institucionalização das Associações de mulheres ou seus respectivos Departamentos nas comunidades.

A APOINME é particularmente interessante para os termos deste trabalho, tanto pelo fato dela sinalizar a mobilização das indígenas mulheres da região Nordeste, as quais a constroem de modo muito efetivo, como mencionado acima, quanto por ser um importante mecanismo de militância onde atuam ou atuaram as interlocutoras desta pesquisa de forma direta ou indireta.

Tayse Potiguara tem a sua história entrecruzada pela importância da APOINME para o Movimento Indígena no Rio Grande do Norte. É a partir de sua inserção nos quadros da organização que ela passa a construir mais de perto os debates e mobilizações do Movimento Indígena em contexto nacional, segundo seu depoimento.

Pra você ver que aqui em casa teve meio que uma doutrinação pro movimento indígena. E eu não ia. Eu atuava mais na comunidade, na associação da comunidade. E o primeiro evento que eu fui do movimento indígena foi a 1ª Assembleia Geral Indígena. E lá me elegeram coordenadora da microrregional da APOINME do Rio Grande do Norte. Era a primeira vez que tava se criando a coordenação da APOINME aqui no Estado, a APOINME já atuava em todos os em todos os Estados do Nordeste, exceto Rio Grande do Norte e Piauí. E na reunião de 2009 foi criada a coordenação da APOINME no Estado, eu fui a primeira liderança eleita como coordenadora. [...] E eu passei de uma organização Estadual para uma a nível de Nordeste, assim. Foi tudo muito rápido. Que em 2009 fui eleita a coordenadora da APOINME e em 2010 eu assumi uma vaga da APOINME no Conselho Nacional de Educação representando o Nordeste. Que era na Comissão Nacional de Educação Escolar indígena, onde eu fiquei até 2012. E aí comecei, participei da política de criação do PNGATI<sup>32</sup> que é a política nacional de legislação territorial e ambiental em terras indígenas. E fui participando de outras coisas que estavam sendo discutidas do movimento indígena nacional ali, foi quando comecei a participar a nível nacional também do movimento indígena. E meu foco virou isso, virou o movimento indígena. Então eu levava meu filho pequeno pra

<sup>32</sup> Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI criada pelo decreto da presidenta da República Dilma Rousseff, n 7.747 de 05 de junho de 2012 com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente. A íntegra do decreto pode ser acessado em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/pngati/legislacao/decreto/>



assembleia, quatro, cinco anos. Levava pra assembleia, levava pra reunião, as vezes ficava em casa (Campos, 2021).

Depois de um tempo afastada da APOINME devido a demandas da comunidade e pessoais, em grande medida marcadas por seu ingresso no curso de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN e pelo contexto da pandemia de COVID – 19, ela retornou aos quadros da organização e atualmente está como titular do Departamento de Mulheres Indígenas da APOINME no Rio Grande do Norte.

A comunidade dos Mendonça do Amarelão – RN é um importante exemplo de como a ação política é um elemento do cotidiano das indígenas mulheres, pois apesar de não haver ali uma nomeada Associação de mulheres, o associativismo delas está institucionalizado, principalmente pelo fato de que, ali as mulheres sempre estiveram na liderança. Trata-se de uma comunidade na qual a cultura política é indissociável da ação das mulheres. Por outro lado, a influência da organicidade da APOINME pode ser notada, inclusive no fato de terem optado por criar um Departamento de Gênero e Geração dentro da Associação Comunitária do Amarelão – ACA. Ainda, segundo Tayse:

Não existem associações especificamente de mulheres no Território, mas das seis associações comunitárias existentes, cinco são coordenadas por mulheres, e em todas elas, existem departamentos de gênero. A Associação Comunitária do Amarelão criou em 2011 um Departamento de Gênero e Geração dentro da estrutura da diretoria para atuar em ações voltadas para os seguintes públicos: meninas e mulheres, crianças, jovens e idosas (Campos, 2021b, p.83).

O protagonismo das mulheres nas comunidades do Território do Amarelão é uma marca histórica que segue sendo cultivada ao longo do tempo por meio do incentivo à formação política, fomentada pelas ações da ACA. O que, por sua vez, permite que o debate sobre os direitos das mulheres se entrecruze com as demandas mais genéricas da comunidade, cultivando uma cultura política baseada no incentivo educacional às mulheres a se graduarem academicamente, coerente com o entendimento de que a educação se configura também em uma importante estratégia de ação política. Um importante debate que será tecido no próximo capítulo.

Ainda sobre a atenção dispensada ao papel da APOINME nas comunidades inscritas neste trabalho, cabe retomar o destaque de que, depois

da criação do DMI – APOINME, deu-se em 2007 a criação da Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará – AMICE, com intuito de articular as mulheres em âmbito estadual. A AMICE é também um marco de militância para Cacika Irê, que esteve durante muitos anos na sua construção, passando em 2019 à condição de coordenadora até se afastar do cargo em função da campanha eleitoral e de posteriormente ter sido empossada Secretária de Estado.

Cabe ressaltar que quanto à organização política, a comunidade Jenipapo-kanindé foi pioneira em muitos aspectos, tanto por ter sido a primeira comunidade indígena do Estado do Ceará a criar uma associação de mulheres em 2002, a Associação de Mulheres Jenipapo-kanindé, sob o comando da Cacique Pequena, evidenciando em sua organização interna uma preocupação de que o Conselho Indígena Jenipapo-kanindé, resguardasse a paridade de gênero, antecipando em alguns anos este debate.

Primeiro, nós temos o conselho, é que o Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé, que é o CIJK né. O CIJK ele foi fundado em 2000, dentro do que se pede, dentro das burocracias convencionais de ata, estatuto, CNPJ. Então é um conselho organizado dentro da sua platitude. 50% homem, 50% mulher. E aí, depois do CIJK, nós temos a AMIJK, que é a Associação das mulheres indígenas de Jenipapo-Kanindé. Jenipapo-Kanindé foi a primeira aldeia no Estado do Ceará a organizar uma Associação só de mulheres. Cacique Pequena sentiu essa necessidade de organizar esse espaço deliberativo só pras mulheres né. Porque a mesma entende, que por ela ser uma mulher, ela precisava ter essa proximidade e ter esse contato para que outras mulheres pudessem ir, de uma certa forma, se reconhecendo como lideranças né. E aí nós temos a AMIJK. (Irê, 2021)

Isso evidencia o fato de que o exercício de liderança política por parte das mulheres tende a constituir práticas de gestão atravessadas pela preocupação de promover a equidade de gênero como um elemento estruturante da organização social, de maneira a fomentar a descolonização de gênero e incentivar uma cultura política na qual homens e mulheres interajam de modo colaborativo e prol da coletividade e na busca pelo Bem Viver.

As experiências políticas são cumulativas e a partir delas vão se constituindo intercâmbios que fortalecem e incentivam a participação de mulheres e homens indígenas quanto ao debate social que vai adquirindo outros tons e agregando possibilidades. É em busca disso que, em 2006 a APOINME realiza seu primeiro encontro regional de mulheres “guerreiras” indígenas. O Primeiro Encontro Regional das Guerreiras Indígenas do Leste e Nordeste,

ocorreu nos dias 21, 22 e 23 de novembro em Salvador-BA e reuniu cerca de cem pessoas, sendo oitenta mulheres e vinte homens. Um evento embrionário que buscou congregar as organizações de mulheres no Nordeste, em busca de fortalecer sua articulação (Roberto de Paula, 2008).

No ano seguinte, a APOINME ampliou o debate ao realizar a primeira Assembleia Leste/Nordeste de Mulheres indígenas, em Ribeirão das Neves-MG, na qual participaram também mulheres de Minas Gerais e Espírito Santo além daquelas que se deslocaram de Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Ceará, Bahia e Paraíba. Além de ter sido a primeira Assembleia de indígenas mulheres mais ampla da organização, foi também neste evento que se instituiu o dia 11 de outubro como dia Regional da Mulher Indígena. Sabemos que os marcos temporais das datas comemorativas são monumentos erguidos à memória, que neste caso, se refere à memória da luta das mulheres no contexto do movimento indígena capitaneado regionalmente pela APOINME.

Em 2007 também foi realizado o primeiro encontro regional de indígenas mulheres da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul - ARPIN-SUL, que congrega as organizações da Região Centro-Sul do país. Mesmo ano em que foi realizado o Encontro Nacional de Mulheres e Jovens Indígenas que reuniu setenta mulheres em Cuiabá – MT (Verdum, 2008, p.88)

O contexto político da primeira década dos anos 2000, como já dito, favoreceu o fortalecimento das mobilizações e a busca por mudanças que visavam fortalecer as articulações regionais, com vistas à influenciar a construção de políticas públicas, desafio central assumido pelas indígenas, que naquele contexto, assumiram mais o desafio de estar em diálogo com o Estado na construção de políticas públicas e seguir estabelecendo com ele uma relação não tutelada, anticolonial e anticolonialista na busca pelo Bem Viver.

Esse panorama permite atentar para elementos históricos que fornecem um parâmetro para dimensionar a importância desse movimentar-se das indígenas mulheres nesse momento e como isso foi fundamental para que, na contemporaneidade, o destacado papel delas na vida política das comunidades fossem sendo reforçado, seja dentro do Movimento Indígena, seja a partir das associações próprias das mulheres.

Não quero com isso, no entanto, dizer que a partir da consolidação da presença e do protagonismo feminino dentro do Movimento Indígena e da

criação de aparelhos sociais específicos, como as associações de mulheres, por exemplo, a colonialidade de gênero tenha sido superada dentro das comunidades, mas sim que isso contribuiu para que as mulheres se projetassem politicamente, ampliando as possibilidades de construir mecanismos de enfrentamento à colonialidade de gênero.

Por isso, historicizar os passos e o caminhar das indígenas mulheres pelas alamedas da política, forjada dentro dos movimentos sociais e da institucionalidade do Estado colonial, requer entender esse processo como um movimento gregário e não de conquista, no sentido de um poder que se sobrepõe a outro.

E é dessa forma que, ao longo das últimas décadas as indígenas mulheres vêm ampliando suas articulações nos espaços e ganhando cada vez mais destaque nas organizações dos movimentos políticos constituídos pelo conjunto de seus povos, na condição de interlocutoras da chamada causa indígena, na luta pela demarcação dos territórios, na defesa do meio ambiente, no enfrentamento às inúmeras violências sofridas por eles, na luta que se estabelece em função de demandas específicas das mulheres, as quais passaram a refletir o destacado papel que elas já exerciam em suas comunidades, ainda que com menor visibilidade.

Um importante exemplo disso é o Acampamento Terra Livre – ATL, que é o principal evento de mobilização do conjunto dos povos indígenas, um encontro amplíssimo no qual, durante uma semana, indígenas de todos os cantos do Brasil se reúnem em Brasília, no mês de abril, para debater as pautas e reivindicações coletivas, com ênfase para a demarcação e defesa das terras indígenas. Dentro deste evento ocorrem plenárias gerais, plenária de mulheres, de juventude e de indígenas LGBTQIAP+<sup>33</sup>. E é neste espaço que as mulheres vêm intensificando suas ações e ocupando posições estratégicas.

Desde pelo menos 2015, as mulheres vêm fortalecendo sua participação no ATL, do qual passaram a fazer parte da organização em 2017. Nestes últimos

---

<sup>33</sup> A sigla LGBTQIAP+, faz referência à diversidade relativa as expressões das identidades de gênero e sexualidade de pessoas que buscam estar agregadas a partir dessas identidades para promover mobilizações culturais e políticas no sentido da ampliação de direitos sociais e consolidação de sua cidadania: L= Lésbica, G = Gay, B= Bissexual, T = Transgênero, Q = Queer, I = Intersexo, A = Assexuado, P = Pansexual e o + representa a amplitude da comunidade em relação àquilo que as identidades aqui postas são capazes de nomear.

anos elas ganharam destaque e avançaram muito na construção de interlocuções políticas, em espaços e contextos nos quais suas vozes possam ser ouvidas, enquanto interlocutoras de uma luta coletiva, que diz respeito ao conjunto de sua população e na mobilização de suas comunidades.

No ano de 2022 este, que é símbolo e espaço de mobilização e instrumento político dos povos indígenas de todo o país, o ATL, promoveu a celebração das múltiplas faces da diversidade que transpassam os povos indígenas: neste ano aconteceu a primeira plenária de LGBTQIAP+, com destaque à participação das mulheres e da juventude no evento como um todo. Foi um momento de compartilhamento de urgências e intensidades que pôde ser vivenciado por quem lá estava e por quem acompanhou a transmissão ao vivo de todo o evento por meio da internet<sup>34</sup>.

As urgências e intensidades a que me refiro, se expressaram também pela maneira como o evento conseguiu articular diferentes dimensões de temporalidade quando, por exemplo, a invocação do respeito e apego à ancestralidade como símbolo de luta, vai sendo entrelaçada a uma conexão com instrumentos contemporâneos dessa luta, cujo principal exemplo é o uso das redes sociais da internet, tomadas como instrumento de divulgação das pautas políticas, das práticas culturais e do estabelecimento de canais de interlocução, não apenas intercomunidades, mas também com pessoas de todo o mundo, que passam a conhecer e apoiar a “causa indígena”.

Importante chamar atenção para o fato de que os instrumentos de comunicação e mídia disponibilizados pela internet possibilitam que sejam superadas, ainda que parcialmente, as dificuldades de intercâmbio entre as comunidades, o que durante muito tempo foi um entrave a que a articulação fosse de fato representativa. Isto em referência a barreiras objetivas de acesso às comunidades e ao estabelecimento de comunicação e diálogo entre as comunidades e suas instituições. Digo parcialmente, porque a partir da possibilidade de uso das tecnologias da informação se apresenta um outro problema que é a exclusão digital enfrentado por muitas comunidades. Um problema atravesso por uma importante dimensão política, que se inscreve também numa perspectiva da luta de classes, na qual os sujeitos e sujeitas

---

<sup>34</sup> O ATL foi transmitido pelo canal da APIB no Youtube e pelos perfis das lideranças no Facebook e no Instagram.

empobrecidos/as têm certamente mais dificuldade de acessar os recursos oferecidos por essas tecnologias, configurando assim, mais uma frente de luta que as comunidades indígenas têm assumido.

Nesse contexto, a agência da diversidade vai se dando de modo intergeracional, abriga o entremear das temporalidades, da historicidade e das tradições coletivas, como forma evidente de metabolizar a relação entre passado e presente em função de um devir re-existência, um devir vida. No ATL, foi evidenciado desde a construção da programação e em todo o conjunto de apresentação visual do evento, disponível para acesso no site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB<sup>35</sup>. A apresentação da programação que usa antes do título das plenárias o símbolo da *hashtag* (#), um recurso da tecnologia da informação que ao ser usado nas redes sociais cria um link, uma ligação entre todas as postagens que são feitas usando um termo qualquer precedido do símbolo, algo que é amplamente difundido nas redes sociais a exemplo do Instagram, Facebook, Twitter e Koo, para falar das mais populares no Brasil, já indica uma proposta de comunicação pautada no alcance e difusão das redes sociais.

Ao mesmo tempo que os títulos das plenárias não deixam de fixar a relação com o continuum da luta que se faz como uma dimensão ancestral. A exemplo da apresentação do dia 08 de abril de 2022, cujo tema central era “Nossas vozes ancestrais: demarcar territórios e aldear a política”, que contou com plenárias intituladas #indigenasmulheres: “Retomando o Brasil: vozes diversas das primeiras brasileiras”, “Aldear a política: nós pelas que antecederam, nós por nós e pelas que virão”, com o dia sendo encerrado com a “Caravana das Originárias”. A programação deste dia em específico foi protagonizada pelas mulheres e trouxe os temas que se tornaram centrais no ATL, quanto ao encaminhamento das ações em um ano eleitoral, no qual elas fizeram questão de trazer ao diálogo o candidato Luís Lula Inácio da Silva, que naquele momento liderava as pesquisas na corrida eleitoral para presidente da república e apresentava um perfil mais progressista, teoricamente aberto ao debate acerca das demandas das comunidades indígenas.

---

<sup>35</sup> Disponível em: <https://apiboficial.org/atl2022/> Acessado em 15.12.2022

A centralidade dada a perspectiva “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”, é algo que representa a urdidura de um projeto que se constitui a partir de um contexto histórico marcado por retrocessos sociais, violência e morte de pessoas indígenas por todo território nacional, herança de um longo processo de colonialidade e do modelo econômico capitalista, mas que a partir da eleição de Jair Bolsonaro à presidência da república em 2018 se intensificou e ganhou contornos de política de Estado.

Isso levou à ampliação das demandas e das lutas sociais o que, por sua vez, impulsionou mudanças nas estratégias de ação, que precisaram ser ampliadas de modo a acompanhar o ritmo das transformações sociais que vinham a reboque do desmonte das políticas públicas para populações indígenas empreendida pelo Governo Federal. E é justamente neste sentido que se segue em busca de capilarizar ações, de modo a dar conta das muitas frentes que precisariam ser operacionalizadas.

Partimos da luta nos territórios virtuais e locais de atuação política e social, baseados na nossa sabedoria ancestral, no cuidado com o povo e com o território brasileiro para dizer: “a política será território indígena sim!”. Nosso intuito é promover o bem viver, reflorestar mentes e aldear a política. Uma forma conjunta e democrática de decidir e conduzir futuros (APIB, 2022).

A perspectiva de ampliação da democracia pela via da representatividade que se inscreve no “aldear a política”, se constitui também como uma importante referência de historicidade, que aciona tanto a experiência coletiva dos povos indígenas, quanto aponta para um horizonte de expectativas, ao falar em “uma forma conjunta e democrática de decidir e conduzir futuros”. Demonstrando a intenção de ampliar as frentes de luta, as quais se darão não apenas nos espaços físicos dos territórios, onde vive cada povo de forma atomizada, mas dilatando-se ao alcance dos “territórios virtuais” e aos espaços de “atuação política e social”. Isso deverá se dá sob termos diversificados, do ponto de vista cultural e da prática política, já que estarão firmados na base da “sabedoria ancestral”, que historicamente tem ensinado a gerir as relações sociais e os territórios. Isso aponta para o projeto de gestar uma nova cultura política, divergente da que marca as relações dentro do capitalismo e da colonialidade e que historicamente tem levado os povos indígenas ao sofrimento,

à segregação e à morte. Trata-se, assim de gestar também novos projetos de futuro.

Por isso, não se restringe a um movimento em prol da representatividade indígena nos espaços de política institucional, mas vai além, ampliando as reflexões em torno dos significados da própria democracia de modo amplo, nos provocando a olhar para esses espaços e desnaturalizar seu *status quo*, de maneira a entender que ela precisa ter a cara da diversidade que nos forja enquanto nação, sem desconhecer, todavia que este é um conceito próprio da colonialidade, incorporado e naturalizado no imaginário e no vocabulário social.

Isso parece ser também reflexo de uma aceleração de sentido da própria temporalidade, quando a urgência que sempre esteve ali, se apresenta de modo inapelável. E me refiro, mais uma vez ao fato dos povos indígenas ocupem espaços de deliberação e de construção de políticas públicas. Esta aceleração de sentido se dá em face ao contexto que se apresentou a partir de 2018, com a ascensão da extrema direita ao poder no Brasil, quando as leis e as políticas públicas, passaram a tendenciosamente servir de fundamento para o projeto de desenvolvimento de uma modalidade cada vez mais agressiva de capitalismo, que pleiteia a extinção dos povos indígenas, vistos como entrave ao desenvolvimento econômico, dada defesa radical que empreendem de seus territórios, do meio ambiente e, em alguns casos, por possuírem modos de vida que não lhes enquadra na condição de mercado consumidor.

Esse quadro foi sendo reforçado por meio de uma política integracionista que, na realidade, se estabelecia a partir da ruptura com os laços culturais ancestrais e com a superação dos elementos culturais e sociais que representam a distinção étnica das comunidades. O que, por sua vez, está inserido no bojo do projeto de expropriação dos territórios, tendo em vista o uso da terra e das águas pelo agronegócio, pelo garimpo, pelas madeireiras, pela pesca ilegal e tantos agentes do capitalismo, que lucram com o extrativismo em grande escala, transformando a terra, de bem supremo, de morada dos povos, em bem mercantil.

Segundo essa lógica integracionista, a tendência é que as comunidades percam os elementos étnicos e culturais distintivos e sejam como “nós”. E o que isso significa? A perda desses elementos, geraria argumentos para que se possa questionar os direitos legais delas sobre os territórios, abrindo brechas para a



deslegitimação de direitos constitucionais, que se tornariam passíveis de judicialização a partir de processos, que visam justificar, legalizar e legitimar a grilagem e comercialização das Terras Indígenas e/ou a legalização de atividades predatórias, a exemplo das atividades de garimpo nos territórios.

Nesse contexto, o Governo Federal, sob o comando da extrema direita, passou a revisitar antigas políticas indigenistas que são anti-indígenas, levando a cabo o sucateamento de instrumentos sociais de cuidado e atenção para com os povos indígenas no país. O exemplo mais clássico disso é o sucateamento da então Fundação Nacional do Índio – FUNAI<sup>36</sup>, colocada sob o comando de gestores militares com posturas abertamente de combate aos direitos dos povos indígenas, seguido do desmantelamento da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, ligada ao Ministério da Saúde, e, conseqüentemente, o esvaziamento orçamentário das políticas públicas de saúde e segurança alimentar, que levaram tanto tempo para serem construídas e haviam sido estabelecidas como resultada das lutas e mobilizações históricas dos povos indígenas, especialmente a partir de Constituição de 1988.

Um cenário de terra arrasada como o que se viu no Brasil em termos de gestão pública nesse período (2019-2022), fez com que o “aldear a política” se tornasse um movimento muito importante em ano de eleições majoritárias, o qual acabou sendo protagonizado pelas indígenas mulheres, cujos coletivos vêm trabalhando para formar quadros de liderança que estejam aptas a enfrentar o desafio das candidaturas legislativas e executivas. Esse aldeamento foi, em grande medida, capitaneado e difundido pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA<sup>37</sup>, ligada à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, uma organização que congrega o conjunto dos povos indígenas por meio da articulação para a luta em defesa da vida, dos territórios e dos direitos sociais.

---

<sup>36</sup> Recentemente a FUNAI passou a ser denominada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas, por meio da Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023, que foi um dos primeiros atos do presidente Luís Inácio Lula da Silva à frente da Presidência da República.

<sup>37</sup> Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que se define em suas redes sociais e em seu site na internet como “uma articulação de Mulheres Indígenas de todos os biomas do Brasil, com saberes, tradições, lutas que se somam e convergem, que juntou mulheres mobilizadas pela garantia dos direitos e vida dos povos indígenas”. Texto de apresentação disponível em: <https://anmiga.org/> Acessado em: 01.04.2022

Essa batalha vem com muita força para destituir, de vez, a bancada ruralista, os representantes do garimpo, da mineração e da indústria madeireira. Já mostramos que estamos preparados. Não lutamos somente em defesa dos nossos direitos, da biodiversidade, não lutamos apenas para proteger a Mãe-Terra. Nós somos os verdadeiros guardiões da democracia desse país. Lutamos por um país onde tenha igualdade, por um Congresso Nacional com a cara da diversidade do Brasil. Não podemos mais permitir que [os parlamentares] fiquem aprovando todos os dias medidas anti-indígenas, contra os direitos humanos (Guajajara, 2022).

As comunidades indígenas no Brasil jamais deixaram de estar mobilizadas, mesmo porque isso é algo que está diretamente articulado como estratégia de sobrevivência em uma sociedade que historicamente as rejeita e ante um capitalismo que anseia pelo seu extermínio. Mas o contexto político dos últimos anos enfatizou oposições: de um lado está a bancada ruralista, os representantes do garimpo, da mineração, da indústria madeireira e o projeto amplo do capitalismo para se apropriar dos territórios indígenas e da biodiversidade, os quais contavam com a simpatia despudorada do Estado brasileiro, e do outro estão as comunidades indígenas, que não arredam pé da luta em defesa de seus territórios e dos biomas, com a defesa irrestrita da biodiversidade fortalecendo assim a luta que fez ecoar as vozes de resistência por todos os cantos deste país.

Como estratégia de luta as comunidades passaram a se apropriar de forma mais efetiva das possibilidades oferecidas pelas redes sociais da internet e das ferramentas de comunicação ali disponíveis, as quais possibilitam que os debates políticos e as reivindicações das comunidades extrapolassem as fronteiras dos territórios, constituindo uma mobilização mais ampla e atingindo um público de simpatizantes da chamada causa indígena, sensibilizado, em grande medida, a partir da pauta em torno da preservação dos biomas, em um contexto em que o Governo Federal era claramente indiferente à esta pauta, por razões óbvias. O alcance a este público por meios de estratégias de utilização de mídias sociais em ano eleitoral foi fundamental para ampliar o debate e dar visibilidade a inúmeras lideranças que se lançaram na empreitada da candidatura política.

Dessa forma, as comunidades que há muito já se apropriavam das tecnologias digitais e da informação para produzir arte através do cinema, por exemplo, passaram a se apropriar das redes sociais como instrumento de

mobilização entre comunidades, como ferramenta de divulgação cultural, de educação e de formação política, sobretudo entre as mulheres. Isso se intensifica sobremaneira a partir do contexto de isolamento social advindo das normas sanitárias durante a pandemia da COVID-19, quando as comunidades passaram a sofrer seus efeitos econômicos, sanitários, sociais e humanitários com a escassez de alimentos, remédios e mortes.

Naquele momento, as redes sociais passaram a representar uma janela para o mundo e as mulheres se apropriaram definitivamente desta ferramenta e passaram a se mobilizar a partir delas e promover formação política através de organizações como ANMIGA – Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, que tem utilizado a possibilidade de aproximar mulheres de todo o país por meio do cyber espaço, para promover seus encontros, sobretudo suas atividades de formação política.

Agosto de 2020, após um ano da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, nós, Mulheres Indígenas de todo o Brasil, realizamos uma mobilização histórica! Diante do agravamento das violências aos povos indígenas durante a pandemia da Covid-19, nós decidimos demarcar as telas e realizar a maior mobilização de mulheres indígenas nas redes virtuais. (ANMIGA, s/d).

A forma como elas vão engendrando esse processo de lançar mão de tecnologias para “aldear as telas”, cria uma nova cartografia para a territorialidade da ação política, à medida que se utilizam de ferramentas que são em si espectros do tempo, da fluidez da vida e das tradições inventadas, de um mundo de temporalidades aceleradas e de relações cada vez mais inscritas na virtualidade e no cultivo da solidão, ao mesmo tempo em que estão atentas para que isso não fragilize as identidades coletivas e as práticas culturais amalgamadas em processos mnemônicos que forjam suas próprias tradições.

Nas palavras da Cacika Irê:

(...) nós acreditamos, nós colocamos as mulheres terra, as mulheres raiz, as mulheres sementes, nós temos o entendimento que nós, mulheres, estamos em diversos biomas desse Brasil e que não deixa de ser patrimônio, que não deixa de vivenciar essa espiritualidade. Então estamos buscando muito isso, para além do território indígena Jenipapo-Kanindé, outras mulheres indígenas em seus territórios também têm buscado essa conexão da mãe-terra, essa expressão da nossa natureza, que nós sabemos que precisamos nos conectar, nos colocar nesse mundo da tecnologia. Que é interessante, é bacana

conseguirmos isso. Hoje conseguimos denunciar muitas coisas através da tecnologia do que a gente conseguia antes, mas também precisamos ter um entendimento de que a tecnologia é também adoecedora e de que precisamos, em determinados momentos, parar com a tecnologia e nos voltar para a nossa ancestralidade. A tecnologia que eles tinham antes era a tecnologia de sentir a mãe-terra e de sentir o pai-sol, de sentir a brisa da natureza. Essa era a tecnologia que eles tinham e que vivenciavam antes. Então volta e meia quando, por exemplo, as nossas cabecinhas, a gente até brinca com isso, quando o tico e o teco não funcionam bem, o que é que a gente faz? Dá uma pausa para que o tico e teco voltem a ter uma funcionalidade como era antes. Que se a gente conviver nesse mundo da globalização, da tecnologia, a gente vai acabar esquecendo aqueles que um dia fizeram a nossa estrada, fizeram o nosso caminhar, para que um dia nós estivéssemos aqui (Irê, 2022).

Há uma importante peculiaridade nesse processo, ao menos na forma como ele é pensado pela Cacika Irê, que o entende como um instrumento que precisa ser utilizado com cuidado, para que não provoque o afastamento das pessoas em relação à espiritualidade e às tradições que fornecem sentido à existência coletiva. Um cuidado especialmente expressado em relação à juventude.

Não estou com isso, afirmando que foram as redes sociais que levaram à ascensão das mulheres no campo político, ao contrário, como tenho enfatizado, fazer política é algo que faz parte da vida das indígenas mulheres. O destaque que elas vêm adquirindo nos últimos tempos, inclusive ocupando cargos legislativos e no organograma das gestões do estado, é reflexo de uma atuação que, embora não seja identificada como militante o tempo todo, faz parte de suas vidas. Ainda que dentro das comunidades isto se dê sob outros termos, como por exemplo, a gestão da economia familiar, a mediação de conflitos familiares e comunitários, o papel de interlocutora junto aos filhos/as para cuidar e orientar, a observância dos cuidados com a saúde e educação da família e da comunidade, são ações que têm um peso político muito importante e que tradicionalmente tem sido executada pelas mulheres, compondo elementos presentes no horizonte das pautas que elas constroem coletivamente.

A este respeito, chamo atenção para a mobilização que ocorreu em agosto de 2019, por ocasião da primeira Marcha de Mulheres Indígenas que reuniu, em Brasília, cerca de duas mil indígenas mulheres, quando foi lançado o Manifesto “Território: nosso corpo, nosso espírito” que ao denunciar e demandar o direito à saúde e educação diferenciada, chama atenção para a

indissociabilidade entre sujeitas e território, coletivo e individual, humano e natureza, construindo uma re-existência como agenda política que se ergue a partir do corpo-território.

Reafirmamos o nosso compromisso de continuar a luta em defesa dos nossos territórios, de nossos conhecimentos e saberes tradicionais, das políticas específicas e diferenciadas, especialmente nas áreas da saúde e da educação. Reafirmamos, ainda, o pacto entre nós mulheres indígenas de todo o Brasil que não vamos nos calar, não vamos recuar e não vamos desistir de lutar pela vida e o nosso futuro. Seguimos em MARCHA... Território: nosso corpo, nosso espírito! (APIB, 2019).

Trata-se de vozes que se erguem a partir do coração da vida indígena, que faz ressoar o eco de um grito ancestral que jamais se calou, na luta anticolonial incansável na defesa de seus territórios, suas formas de vida e suas comunidades. O anseio pela participação no contexto da vida pública dentro e fora das comunidades vai se traduzindo em desafios cotidianos, que ao serem vencidos ajudam a tecer uma teia de prestígio e empoderamento, que representam ganhos não só para as indígenas mulheres, mas para todo seu povo.

Em cada história coletiva e individual que vem sendo entrelaçada até aqui, está presente a potência desse grito feminino e coletivo que ao ecoar reafirma saberes tradicionais, ao mesmo tempo que fertiliza novas formas de conhecer como agenciamento de seu direito de existir, inscrito pelas mulheres em seus corpos, como potência da vida coletiva que transcende o tempo de sua própria existência e se conecta com todas que constroem essa jornada de defesa da historicidade de suas culturas, onde tradição e inovação podem coexistir como fios de uma mesma trama e na defesa de seus territórios, na busca por neles promover a saúde de seus povos e delas próprias, na defesa do direito de educar as gerações de modo a fortalecer o agenciamento de seus modos de vida e no enfrentamento ao empobrecimento que a colonialidade legou às comunidades.

## 5 INDÍGENAS MULHERES: RESISTINDO E SEMEANDO FUTUROS

O que querem as indígenas mulheres? Essa pode parecer uma questão de resposta óbvia. As indígenas mulheres buscam a garantia do direito de viver junto a suas comunidades em seus territórios tradicionais sempre. Mas diria que esta é uma problemática mais complexa, atravessada por inúmeras outras que dizem respeito à garantia de direitos individuais e coletivos, à agência ante os efeitos históricos da colonialidade sobre elas e seus povos, a como precisam lidar com o desafio de enfrentar o legado da colonialidade de gênero e patriarcado como demandas específicas das mulheres, sem que isso signifique abrir mão de sua lealdade ao seu povo, além da garantia do direito à diversidade sem ferir princípios de direitos humanos, sob a perspectiva de que o atendimento às suas demandas tendem a vir por meio de políticas públicas construídas no contexto de um Estado marcado pela colonialidade.

Ou seja, a questão relativa às demandas históricas das indígenas mulheres é atravessada sobretudo, pelos efeitos que a colonialidade de gênero teve/tem sobre suas vidas e suas comunidades. Pois, à medida que o universo da colonialidade se sobrepôs ao indígena, a partir de sua face do poder, do ser, do saber e do gênero, as mulheres passaram a ter de lidar com os efeitos das hierarquias tradicionais internas de gênero, algo distinto de cada povo, somados aos efeitos gerais da colonialidade, responsáveis por desestruturar os modos de vida tradicionais. Há nesse sentido, que se destacar os efeitos da colonialidade de gênero para os quais chamei atenção anteriormente, que motivam a mobilização das indígenas em busca por direitos sociais, os quais passam pela necessidade de políticas públicas e por participação política como forma de construir garantias de acesso a tais direitos, resguardados pela Constituição de 1988.

A construção da cidadania é um aspecto central quanto a pensar a dinâmica da organização política, não apenas das indígenas, mas do conjunto de suas populações, pois é a partir do conceito de cidadania política que se orienta a Constituição e se disciplina a construção de políticas públicas no âmbito do Estado moderno/colonial/capitalista. Conceitualmente, é um elemento problemático em muitos sentidos, pois se trata de um conceito que precisou ser incorporado pelas comunidades como forma de orientar suas reivindicações,

como um instrumento que tem tanto função jurídica, quanto política e cognoscente, no que se refere a construir mecanismos de inteligibilidade às demandas ante o Estado. Não vou me ater quanto a isto a teorias mais pormenorizadas quanto ao papel do Estado no âmbito de uma democracia como a que temos no Brasil ou mesmo ao conceito de cidadania, quero apenas asseverar o caráter endógeno desse conceito, que se origina da cidade, um espaço que na lógica cognoscente moderna é radicalmente oposto à floresta e à natureza. Espaços que são tradicionalmente associados aos povos originários. Então, por definição, cidadania não é algo feito e/ou pensado para pessoas indígenas (Krenak, 2022).

Isso faz com que a busca pela cidadania, ao ser empreendida pelos povos indígenas e em especial pelas indígenas mulheres, seja sempre um ato de dilatar fronteiras, implicando no tensionamento de limites impostos pelo princípio moderno/colonial de cidadania, Estado e direito. A estrutura estatal na colonialidade foi erguida sobre alicerces monoculturais e um sistema jurídico baseado no princípio da universalidade, os quais não hesitam em excluir e segregar as diferenças étnicas e culturais. Ainda que isto se dê forma escamoteada, sob o princípio da igualdade, que se quer presente no preceito da cidadania legal, igualitária e indiferenciada, esta é uma concepção que se baseia no contraponto identitário distintivo e excludente.

Trata-se de algo com muitas implicações e uma delas é o fato de a cidadania política ser um conceito estabelecido em função da figura do Estado moderno/colonial/capitalista, operando em função da administração de universalismos, orientados a partir de modelos dominantes social e economicamente. Essa concepção serve para justificar a negação de demandas particularizadas de grupos socialmente inferiorizados e economicamente excluídos, de suas especificidades e das aspirações vinculadas às diversidades culturais, regionais, étnicas, religiosas raciais ou sexuais.

No que se refere à sua efetivação, cidadania possui sentidos social e culturalmente polifônicos, relativamente ao lugar que cada pessoa ocupa dentro do complexo contexto da sociedade. Se posta em contraposição, ela assume sentidos diferentes para uma mulher em relação a um homem, para uma mulher branca em relação a uma mulher negra, para uma mulher indígena em relação a um homem indígena, para um homem transsexual-preto em relação a um

homem cis-heterossexual-branco, para uma mulher-preta-pobre-favelada em relação a um homem-branco-classe média, para uma mulher-indígena-lésbica em relação a um homem-branco-heterossexual, por exemplo.

Dessa forma, o Estado historicamente tem se ocupado em gerir as múltiplas formas de exclusão promovidas pelo capitalismo, por meio da tentativa de controle de seus processos, que é atravessada pelo desejo de assimilar as diferenças devorando-as, através de uma ampla política cultural de homogeneização, que não apenas silencia a diversidade, como a deslegitima. E os povos indígenas ao serem violentamente assediados pela imposição dessa homogeneização cultural, que lhes viola o direito à diferença, são um caso clássico neste sentido (Santos, 2008).

No teatro do capitalismo é papel do Estado garantir que as personagens da trama produtiva performem seu papel de modo disciplinado e obediente, a partir de corpos dóceis, que não se oponham ao controle e disciplinamento. É preciso que tenham consciências submissas, ou melhor, que esta lhe seja ausente para que se adequam bem ao enredo que opera a relação entre capital e trabalho, na qual ele é o grande maestro, responsável por manter os/as agentes produtivos/as submissos/as e os interesses das classes dominantes sob proteção. O Estado moderno/colonial/capitalista é por natureza produtor e gestor de desigualdades.

É nessa condição que segue sobre trilhos que nos tem guiado segundo um modelo de regulação que se ocupa em manter os conflitos sociais sob limites que garantam a funcionalidade da engrenagem produtiva, por meio do disciplinamento e gerenciamento das condutas sociais, materializadas especialmente na forma de leis e de políticas públicas, aplicadas a um tecido social embotado por desigualdades, que se entrelaçam às margens desse caminho no qual interagem muitos personagens (Santos, 2008).

A partir dos apontamentos acima, posso dizer que apesar da aparência da obviedade em relação à demanda de políticas públicas para as indígenas mulheres, ela traz consigo relações muito complexas, que faz com que se tornem para um coletivo cada vez mais diverso, muito mais que a efetivação de direitos, de modo cumulativo e complementar, estando inseridas em um enredo historicamente dilatado no tempo e que não se constrói apenas como iniciativa do Estado e/ou de um governo, mas principalmente, como efeito do



tensionamento das fronteiras da cidadania, que vai se fazendo a partir da mobilização coletiva das indígenas e de seus povos. Os desafios para tanto, são sempre muito complexos.

Chegamos, assim, à constatação de que, infelizmente e contrariando as expectativas, os Direitos não se acumulam ou se complementam de forma harmoniosa em um conjunto de normas cumulativas. Pelo contrário, eles se entrelaçam de maneira tensa e contraditória. Surge, então, a seguinte pergunta: como as mulheres indígenas podem lutar por seus direitos específicos como mulheres, sem prejudicar sua luta pelos direitos de seus povos - e, em algumas situações, os interesses do país como um todo - e sem comprometer a coesão desses grupos? (Segato, 2003, p.33)

Aqui está posta uma equação complexa que visa equilibrar a relação entre o caráter individual de cada mulher, das indígenas mulheres como um coletivo específico e de suas comunidades como um coletivo geral, tendo que lidar com uma sociedade oposta a tudo que representam. O desafio é imenso e difícil de equacionar, já que o peso da colonialidade de gênero e as reivindicações à ela ligadas estão postas numa balança que precisa equilibrar as demandas individuais e as coletivas, à medida que as reivindicações individuais, muitas vezes podem se chocar com elementos tradicionais das formas de vida das comunidades e de manutenção de direitos coletivos autônomos, atrelados à vida em comunidade, atravessada pela divisão tradicional do trabalho na unidade familiar e pelo direito à terra, fundamentais à manutenção de um povo. Trata-se de um equilíbrio difícil, cuja ausência, muitas vezes pode se colocar como um empecilho à construção da mobilização das mulheres, que se sentem desencorajadas em reivindicar direitos individuais. (Segato, 2003).

Então, quando se trata de pensar na mobilização das indígenas mulheres é preciso considerar o efeito disso no cotidiano das comunidades, no sentido da constituição e garantia da efetivação de direitos sociais e de como as políticas públicas podem representar a materialização disso, se partirem de um processo constitutivo capaz de agregar o máximo possível de vozes e demandas para formulação de diretrizes e implementação de ações, preocupadas com o reestabelecimento do equilíbrio na estrutura comunitária a partir de relações mais igualitárias de gênero.

O que implica pensar em como a luta das indígenas mulheres em acessar os espaços públicos de mobilização e decisões políticas, tanto no interior de suas comunidades, quanto fora delas é balizada pela busca de uma

cidadania atravessada pela construção da equidade de gênero, que diz respeito não apenas ao prestígio que a liderança política pode trazer, mas sobretudo à possibilidade de debater e construir as demandas que serão levadas às instâncias estatais, como reivindicação no âmbito dos direitos sociais e na construção de políticas públicas que se lhes tonem efetivas.

Foi a respeito da complexidade desse objetivo que a antropóloga Rita Segato (2003) chamou atenção, quando partilhou os desafios de coletivamente se construir *uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas no Brasil* para orientar a construção de políticas públicas, quando esteve orientando e coordenando um processo nesse sentido em 2002, como mencionado anteriormente.

O documento produzido a partir dessa experiência procura tanto fazer uma interlocução com as indígenas mulheres quanto com a sociedade em geral, já que visa ao mesmo tempo, articular a participação delas e se inserir no âmbito dos órgãos estatais responsáveis por construir, financiar e efetivar políticas públicas. Assim, o documento se inicia com uma *apostila de conceitos básicos para o debate: gênero, direitos humanos e ações afirmativas para as mulheres indígenas*, na qual são apresentados, historicizados e discutidos os elementos conceituais que fundamentaram a *proposta de políticas públicas e ações afirmativas para as mulheres indígenas* que, a partir de três diretrizes básicas, propuseram seis medidas emergenciais. A saber:

Diretriz: Combater a discriminação contra a mulher indígena.

1. Criação de uma Ouvidoria Federal para registrar os casos de abuso, exploração e outras ações ilegais contra as mulheres indígenas.
2. Criação de um Balcão de Atendimento Regional Itinerante para a prevenção e o combate à prostituição da mulher indígena.
3. Criação de um Balcão de Atendimento Regional Itinerante S.O.S Direitos para divulgar direitos, dar assessoria legal e prestar serviços jurídicos.

Diretriz: Proteger a saúde da mulher indígena.

4. Criação de um Balcão de Atendimento Regional Itinerante de Saúde da Mulher Indígena para oferecer um serviço local, culturalmente diferenciado, de educação em saúde reprodutiva, prevenção e tratamento de AIDS e DST, e prevenção e tratamento de câncer de mama, colo e útero.
5. Criação de um Balcão de Atendimento Regional Itinerante da mulher e a família indígena para a prevenção e o tratamento culturalmente diferenciado da dependência do álcool e das drogas.

Diretriz: Garantir a sobrevivência dos povos indígenas.

6. Criar a representação indígena na Campanha de Combate à Fome do Governo PT, com pelo menos 3 representantes mulheres (SEGATO, 2003, p. 47, grifo meu)

Ele segue apresentando as propostas que foram divididas em nove grandes áreas de políticas públicas: 1. Administração Pública, 2. Educação, 3. Justiça, 4. Segurança, 5. Saúde, 6. Economia e trabalho, 7. Assistência Social, Lazer, Esporte e Meios de Comunicação, 8. Meio ambiente, 9. Patrimônio cultural – material e imaterial.

É um documento que chama atenção de muitas formas, especialmente pelo contexto em que se deu o desenvolvimento do trabalho, realizado sob encomenda da FUNAI, durante a de governo. Hoje vinte anos depois, o Brasil vive um momento semelhante pelo fato de estarmos novamente sendo governadas/os pelo presidente Lula, mas num contexto bem diverso politicamente. Ainda que o atual presidente durante sua campanha tenha dado sinais de estar de braços dados com os povos originários, em especial com as indígenas mulheres, o que teoricamente teria se confirmado com a criação do Ministério dos Povos Indígenas e a nomeação de uma indígena mulher para comandá-lo, isso tem se mostrado insuficiente no contexto da correlação de forças entre os poderes do Estado, notadamente entre Executivo e Legislativo, de modo a resguardar os direitos indígenas.

Muito recentemente a Câmara dos Deputados, através da articulação da bancada ruralista, como o apoio do presidente da casa Arthur Lira (Partido Progressista), ao votar a Medida Provisória que reestruturava o organograma dos Ministérios, se encarregou de esvaziar as funções de dois Ministérios com ações estratégicas na pauta ambiental, que faz frente aos interesses do agronegócio: Ministério dos Povos Indígenas e Ministério do Meio Ambiente.

O ministério dos Povos Indígenas perdeu uma de suas funções mais estratégicas: a prerrogativa de demarcação de terras indígenas, que segue com o Ministério da Justiça como no passado. Com o agravante de terem também aprovado na Câmara o PL 490/07, o chamado PL do Marco Temporal, que se aprovado no Senado Federal, transferirá para o Poder Legislativo a prerrogativa da demarcação das terras indígenas, tendo como marco temporal a ser considerado para os processos a data de promulgação da Constituição: 05 de outubro de 1988. Não é preciso ir muito longe para entender quão danoso será isto para os povos indígenas.

Esse documento interessa tanto como testemunho histórico da construção de pautas coletivas oriundas de um momento específico atravessado pelo tensionamento feito pela mobilização das indígenas mulheres, quanto de um referencial para um olhar pelo retrovisor nesses último vinte anos indicando o hiato que muitas vezes se estabelece entre o debate em torno de direitos sociais e políticas públicas e sua efetivação, entre o debate social e a materialização do direito social há o cem número de cenários que afetam essa construção. E em função disso, neste caso específico, é possível dizer que por mais que a iniciativa não possa ser desconsiderada, precisa ser vista sobretudo, como fruto da mobilização das indígenas, mas que, em termos de superação de problemas sociais, pouco se evoluiu nesse período, já que vinte anos depois, tanto pelo cenário político e social enfrentado pelos povos indígenas nos últimos quatro anos, quanto em relação ao acumulado do período, quase nenhum avanço se deu e mesmo as medidas mais emergenciais não se concretizaram e seguem como desafio para o Ministério dos Povos Indígenas, considerando que ao ser chefiado e coordenado por pessoas indígenas, as demandas presentes no documento sejam assumidas institucionalmente.

As violações sofridas pelas indígenas mulheres e por seus povos são incontáveis e indissociáveis, ainda que possuam muitas distinções estabelecidas a partir do atravessamento das variáveis da colonialidade de gênero, porque essas mulheres e seus territórios não podem ser desarticulados. Quando elas se movimentam socialmente, nesta mobilização coletiva de “mulheres” é o seu povo que vem à frente, por isso é a “indígena mulher” quem se mobiliza. Independente do povo ou etnia do qual façam parte, a tendência é que as reivindicações postas acerca de Saúde, Educação, Assistência Social, Trabalho, Proteção da Criança e do Adolescente e Violência contra as mulheres, reforcem a dimensão coletiva mais geral, do povo, como a prioridade que se materializa na luta dos povos neste país pela demarcação das terras indígenas.

Considerando o elemento colonialidade de gênero, a construção de políticas públicas pode ser ainda mais desafiadora como alerta Rita Segato (2003), pois considerando que isso se dê em um cenário que, por exemplo, a ordem tradicional implica em uma complementaridade integrada entre os gêneros, que se confunde até mesmo com a cultura e identidade étnica do grupo, tais políticas públicas precisam resguardar o cuidado de não desintegrar essas

estruturas. Portanto, neste caso, elas não deveriam se direcionar apenas a homens e/ou mulheres, mas sim às próprias estruturas que afetam sua interação: onde os relacionamentos são satisfatórios, protegê-los e mantê-los; onde foram prejudicados, reestruturá-los; onde são insatisfatórios para as mulheres, promover e incentivar modalidades de relacionamento mais satisfatórias, porém não disruptivas. Mas entre esse cenário quase que antropológicamente “ideal” e às realidades que se multiplicam em produção de hierarquias e violências enfrentadas pelas indígenas, e a construção de políticas pública, há um fosso em que cabe um universo de incontáveis possibilidades. A construção de políticas públicas para as indígenas mulheres representa um verdadeiro tratado sobre diversidade que o Estado moderno/colonial/capitalista não se dispôs ainda a escrever, já que isso passa pela capacidade ausente da sociedade de assumir o debate em que a diversidade é direito de existência. Em seu cerne, esta questão põe em xeque as sentenças e promessas da Modernidade Ocidental.

Elas como corpos-território lutam e avançam por toda uma comunidade, ainda que também precisem empreender lutas e conquistar demandas que atravessam apenas seus corpos de mulher indígena.

A gente não consegue distinguir, que a luta das mulheres indígenas seja uma luta feminista. Porque a gente, assim, porque nossa luta é para além da luta pras mulheres, entendeu? A nossa luta vem em primeiro pelo nosso território, que é a mãe terra. Então ela não é só uma luta voltada pelos direitos das mulheres, “ah porque a gente precisa ocupar, a gente precisa tentar o direito”. Não, não é só isso, não é só questão da mulher em si, a gente abrange um contexto real. Que é a luta pelo território. Que é um contexto onde vai tá o homem, o menino, onde vai tá todo mundo (Irê, 2021).

As palavras da Cacika Irê aqui, evidenciam a predisposição das indígenas mulheres em priorizar os interesses coletivos e o bem comum de seus povos, isso leva a que ao pensar direitos sociais e traduzir isso em reivindicações e lutas tendam a propor políticas públicas abrangentes sobre as demandas dos povos indígenas de modo geral (Segato, 2003). Evidenciando que o reconhecimento do peso da colonialidade de gênero sobre suas vidas em particular, não oblitera aquilo que consideram os direitos de seus povos. Assim, os problemas causados pela colonialidade de gênero são associados aos problemas mais globais que a colonialidade/capitalismo causou na

desarticulação do modo de vida das comunidades e na expropriação de suas terras. É em função dessa forma de sentir as relações sociais que avaliam que o problema das mulheres não pode ser abordado exclusivamente no âmbito de gênero. Tayse, ao se referir à mobilização das indígenas mulheres, reitera esta perspectiva:

Então, pra ela debater a política de saúde da mulher, primeiro a comunidade dela têm que ter direito à saúde. Então ela não discute geração de renda voltada para um público feminino onde não existe nenhum tipo de atuação do Estado para geração de renda do povo indígena da comunidade dela. Então, é aí que eu faço uma comparação com o feminismo comunitário de Juliana Paredes. Porque dentro das assembleias de mulheres indígena, tanto aqui do Rio Grande do Norte como no Encontro Nacional de Mulheres Indígenas do Brasil que acontece em Brasília junto com o ATL, as pautas são muito mais comunitárias, coletivas de povo do que de mulheres. Ali só tá mostrando a ocupação de espaço daquelas mulheres enquanto liderança, cobrando direito pro seu povo. Mas é um Encontro Nacional de Mulheres Indígenas. E aí a ideia que a gente tem é que essas mulheres estão reivindicando os direitos pra elas, mas não é só pra elas. Elas tão lá pautando uma demanda coletiva, uma demanda de um povo, uma demanda mais geral (CAMPOS, 2021).

E assim, há sempre pairando no ar a reivindicação prioritária dessas mulheres que é o direito coletivo de viver em seus territórios cultivando seus modos de vida resguardados como direito constitucional. Por isso, a luta pela mãe terra, segue sendo a mãe de todas as lutas.

### **5.1 Tecendo vida e gestando o futuro: produção de conhecimento como prática política das indígenas mulheres**

Ao longo deste trabalho venho historicizando e refletindo sobre inúmeros agenciamentos sócio-históricos por parte das comunidades indígenas, notadamente aquelas capitaneadas pelas indígenas mulheres, dentre as quais me interessa, me ater um pouco mais, àquelas que se inscrevem no campo da produção de conhecimento e que se desenvolvem a partir da centralidade da educação como prática e como sistema dentro das comunidades. Não no sentido de pensá-la como meio de emancipação nos termos colocados pela colonialidade do saber. Ao contrário, busco analisar a forma como reconhecem os saberes coloniais como um repertório sociocultural, do qual podem lançar mão como forma de ampliar ações e ocupar espaços, munidas/os dos códigos que a epistemologia colonial lhes pode fornecer, no sentido de decodificar a

cultura do oponente: uma maneira de se munir das ferramentas que a colonialidade fornece para estabelecer debates e práticas capazes de instrumentalizar sua luta no campo do inimigo.

Nesse sentido, me atenho ao diálogo com os saberes desenvolvidos e sistematizados por Tayse Campos (Campos, 2021b) e Cacika Irê (Alves, 2022), a partir de suas dissertações de mestrado desenvolvidas, respectivamente, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN e no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará – UFC com a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB.

Tayse Campos, licenciada em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, onde não ingressou por meio de cotas raciais, depois de graduada seguiu caminho na vida acadêmica ingressando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, desta feita, por meio do programa de cotas destinadas a pessoas indígenas. Seu lugar de indígena mulher e de liderança dentro de sua comunidade é o elemento identitário e intersubjetivo central que tem marcado os passos dessa caminhada, motivando escolhas, influenciando sua forma de ler o mundo acadêmico, de decodificar seus saberes e práticas, nas escolhas pelas pesquisas a serem desenvolvidas, sempre voltadas para a história das mulheres de sua comunidade.

Ai eu tinha curiosidade, como nós somos muito assediados por antropólogos (risos), volta e meia “dá umas chuvas de antropólogo caí uns aqui no Amarelão”, me veio essa curiosidade de ver como é que a antropologia. Esse interesse da antropologia dentro das comunidades indígenas, como é feito essas pesquisas... Então, tem muito haver com o fato de eu ser liderança, e querer entender como é esses processos fora da comunidade indígena envolvendo os próprios indígenas. E também agora o fato de eu estar interessada em fazer um doutorado em políticas públicas. Que vai ficar um pouquinho mais pra frente, talvez daqui um ano, dois. Mas tudo tem haver com o meu interesse em ir inserindo as coisas do meu povo, do meu território no âmbito da academia e ter também esse respaldo da academia (Campos, 2021).

Quando de nossa entrevista compartilhada aqui, ela estava tendo que se dividir entre a pesquisa de mestrado e as demandas de sua comunidade em meio a pandemia da COVID-19. No final de 2021 ela defendeu sua dissertação intitulada “**Mulheres indígenas Mendonça**: cotidiano, resistência e luta por direitos no Rio Grande do Norte”, um trabalho onde conta histórias de seu povo

a partir da militância das mulheres do território Mendonça que se tornaram lideranças políticas. Em sua pesquisa há uma associação interessante, já mencionada anteriormente, que é a de que o ingresso na militância social por parte das mulheres acabou por fazer com que elas se sentissem motivadas a ter uma formação acadêmica como um elemento de empoderamento, tanto dentro quanto fora da comunidade. Seu trabalho está voltado a apresentar um perfil das mulheres Mendonça, demonstrando o caráter de cooperação entre elas, a forma como cada uma delas foi sendo inserida no movimento indígena pelo incentivo de outras mulheres e pela indiferença demonstrada pelos homens em relação à militância política, enfatizando o papel das mulheres como articuladoras políticas dentro da comunidade, em função do que, apresenta a organização comunitária de seu povo. Uma articulação que se estende para além dos limites territoriais dos Mendonça, o que a leva a discorrer sobre a relação das comunidades do território com o Estado, apresentando demandas e a construção da luta política, sobretudo no que se refere à luta pela demarcação das terras como território indígena, um ponto que ela interliga com o que chama de representatividade da mulher indígena Mendonça junto ao Movimento Indígena no Estado do Rio Grande do Norte e à participação delas em movimentos nacionais, a exemplo da articulação com a APOINME – Associação dos povos e organizações do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Ao narrar a trajetória das mulheres de sua comunidade ela acaba por também constituir um exercício de escrevivência que não é simplesmente autobiográfico, mas é uma representação do eu-coletivo “mulheres Mendonça”.

Juliana Alves, a Cacika Irê, foi aluna da primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural Indígena oferecida pela Universidade Federal do Ceará – UFC, cuja experiência a fez querer seguir desbravando o universo acadêmico ingressando no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará – UFC com a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, no qual em 2022 defendeu a dissertação de mestrado intitulada **“Cacique Pequena do Povo Jenipapo Kanindé: trajetória e protagonismo das mulheres indígenas no movimento indígena do Ceará”**. Esse trabalho explora os desafios da interação no universo acadêmico, notadamente a partir da necessidade de conciliar a vida acadêmica com as demandas políticas que se apresentavam, diante de sua condição de



liderança de seu povo, de diretora da escola e de articuladora do movimento de mulheres indígenas no Estado do Ceará, como coordenadora da Associação de mulheres indígenas do Ceará - AMICE, trazendo um recorte de gênero que se propõe a demonstrar como a centralidade da liderança de sua mãe, a Cacique Pequena, foi responsável por impulsionar a participação política e o empoderamento das mulheres, tanto dentro da comunidade Jenipapo-Kanindé quanto no contexto estadual, de modo mais amplo. Apesar de dizer que buscou estabelecer “distanciamentos necessários” à pesquisa, ao narra a história das mulheres de seu povo a partir da trajetória política de sua mãe, Irê também produz uma narrativa a partir de e sobre um eu-coletivo. Não é possível separar seu olhar de pesquisadora, preocupada em desenvolver uma etnografia participante, nos termos estabelecidos pela academia, da sua condição de filha e herdeira política da Cacique Pequena, como alguém que constrói a própria trajetória seguindo os passos da mãe, notadamente no que se refere à centralidade conferida ao coletivo em função do qual, ela se dispõe a enfrentar os desafios impostos pelas experiências acadêmicas.

Eu falo da minha pessoa enquanto Juliana estudante, até porque, depois da adolescência, nunca mais consegui ser só a Juliana estudante, mas aí eu chego para fazer essa ruptura, romper com esses paradigmas, pois tive que me virar com a Universidade sem deixar de lado a liderança, a militância no movimento indígena local, estadual e Nacional, a Juliana mãe, a Juliana esposa, a Juliana filha, a Juliana Líder, a Juliana gestora, profissional e, além de tudo isso, muitas vezes ainda conciliar com a Juliana psicóloga e mediadora de conflitos dentro da Aldeia. Então, não tem como eu dizer que foi fácil, não tem como (Alves, 2022, p.24).

A leitura de seus trabalhos me colocou diante de dois textos que me parecem um exemplo clássico de um exercício de escrevivência, um conceito que tomo de empréstimo do campo da Literatura, a partir da perspectiva de Conceição Evaristo (2011), para quem a escrevivência transcende o conceito de escrita de si, já que este se esgota na dimensão do sujeito, enquanto aquela carrega consigo a presença da coletividade, pois é ancestral.

Esse empréstimo se dá no sentido de tentar perceber no campo da produção acadêmica, enquanto prática disciplinar de pesquisa e escrita, como a escrevivência se inscreve numa dimensão política e subjetiva, posta como um instrumento de desobediência epistêmica, por representar uma fissura nas

regras de cientificidade, eminentemente coloniais. O que se dá desde a inserção dos corpos subalternizados no âmbito da academia, notadamente de pessoas negras e indígenas, passando pelos termos a partir dos quais são apresentadas e dão-se a ler a estética textual de seus trabalhos.

No caso específico dos textos produzidos por minhas interlocutoras, ainda que de maneiras distintas, ambos apresentam a narrativa de vida como uma dimensão auto-formadora, em que o exercício de escrita se apresenta como metabolização de suas histórias de vida, de suas comunidades, do conhecimento acadêmico, das experiências vividas na academia e dos saberes de seus povos, com contornos políticos de quem percebe que a construção da luta coletiva passa também pela possibilidade de se produzir conhecimentos que buscam uma autonomia tanto do ponto de vista de sua produção quanto de seus resultados.

Os textos de Tayse e Irê, ainda que não se trate necessariamente da ficcionalização das histórias de suas comunidades, trazem consigo a marca forte da escrevivência ao lançarem mão de uma linguagem muito próxima da oralidade, a partir da qual apresentam uma percepção de tempo não linear, na qual passado e presente urdem os fios narrativos, em dimensões nas quais o pessoal e o coletivo se confundem constantemente. Seus trabalhos apresentam uma narrativa dedicada a um *eu-coletivo*, que não é simplesmente um nós, mas *um todos/as nós*, que se dilata no tempo e no espaço, à medida em que ao remontar, por exemplo, a vivência no âmbito da militância social como liderança, há sempre uma referência, ainda que sub-reptícia, às demandas coletivas que interligam por laços de solidariedade todos os povos colonizados.

Segundo as palavras de Cacika Irê:

A luta indígena é uma luta coletiva, orgânica, que defende desde o povo da aldeia no Ceará como todos os outros povos indígenas da América Latina, povos que nunca tiveram contato uns com os outros, mas cujas pautas são basicamente as mesmas: a luta contra a opressão dos brancos. Trata-se, então de um desafio para o qual é necessário ter muita coragem e que, ao mesmo tempo, me enche de orgulho reconhecer que não estou sozinha, que toda a minha ancestralidade está me acompanhando, me orientando e dando força e coragem para prosseguir. (Alves, 2022, pp. 13-14)

É dentro desse contexto de constituição de uma política de memória que tanto Tayse, quanto Irê se colocam como narradoras das histórias de seus povos nos termos estabelecidos pela escrita acadêmica sem, no entanto, deixarem de

se colocar em uma posição crítica em relação às expressões da colonialidade com as quais se depararam na academia, notadamente àquelas relativas à colonialidade do saber. Produzem narrativas de si entrelaçadas às narrativas coletivas, numa demonstração daquilo que vem sendo dito neste texto, que é a indissociabilidade entre a narrativa de si e as narrativas comunitárias, posto que é na coletividade e em função dela, que essas mulheres constituem sentido para a própria existência.

Suas pesquisas resultaram em trabalhos que eu classificaria de antropologia histórica, de modo um tanto quanto despretensioso, pois não me interessa aqui fazer nenhuma reflexão teórico-metodológico acerca da Antropologia, da Antropologia Histórica e/ou da História Antropológica, por ter um outro foco que está direcionado, neste momento, a uma reflexão sobre como essas mulheres, por meio de suas escrituras reconstróem e renegociam identidades, tocadas pela colonialidade do ser, do saber, do gênero, como uma expressão da agência política marcada por sua condição de indígenas mulheres. Ao mesmo tempo em que desenvolvem uma reflexão crítica sobre a academia e as práticas epistemológicas que ela abriga e promove. Entendem os saberes acadêmicos como dimensões coloniais que se inscrevem no campo da educação de um modo geral, mas não deixam de chamar atenção sobre o fato de que o conhecimento adquirido para além dos limites de suas comunidades tem um potencial político importante que deve ser utilizado, sobretudo, pelas mulheres.

O espaço acadêmico aparece como um duplo outro. Por um lado, é um lócus de reprodução sistemática da colonialidade do ser, do saber, do gênero e do poder, no qual a presença indígena e de corpos subalternizados, de modo geral, só se dá por meio de lutas históricas empreendidas por esses sujeitos/as, por meio das quais conquistaram o direito de estar nas Universidades, mas cuja permanência ainda depende de resistirem às condições sociais e culturais adversas e hostis. Ao mesmo tempo, dão demonstrações de como compreendem o espaço acadêmico como politicamente importante, no qual a presença indígena, por exemplo, precisa ser consolidada tanto como forma de aquisição de repertório cultural para o agenciamento de organizações coletivas, quanto para habilitar as pessoas a ocuparem espaços institucionais, visando a descolonização da academia e dos demais espaços institucionais.

A luta dos povos indígenas pela descolonização dos espaços de conhecimento não se dissocia da busca mais ampla pela descolonização das formas de existência, o que vem se dando a partir da constituição de práticas que pretendem, se não romper, ao menos fraturar a colonialidade/capitalismo, que representa em dada medida um *ethos* que tangencia e afeta a existência humana a partir do advento da modernidade.

Ao analisar essa imersão na totalidade da modernidade/colonialidade/capitalismo, a partir do pensamento de Enrique Dussel (2000), José Romero-Losacco (2021) fornece perspectivas que possibilitam, de modo análogo, refletir como trabalhos como os desenvolvidos por Tayse e Irê, enquanto resultado de pesquisas acadêmicas que se alinham ao papel dessas mulheres em suas comunidades, podendo serem tomados como o estabelecimento de relações de contraponto quanto à dinâmica de produção de conhecimento que se estabelece a partir da epistemologia moderna, ao passo que que podem também ser pensados como um contraponto em relação à própria experiência da temporalidade, na medida em que o passado irrompe como experiência apropriada pela performance da tradição e como elemento de manutenção da existência no presente, seja pela necessidade de promovê-lo como elemento legitimador de suas lutas, seja pela necessidade de fazê-lo vivo para além delas mesma, ou mesmo pela necessidade de ensinar as próximas gerações a re-existir.

Ao fazerem uso político e afetivo do passado ele é trazido, na dimensão da consciência histórica, ao centro da vida comunitária e está sempre presente no horizonte de possibilidades da re-existência. Assim, vão sendo tecidas malhas de vida rebeldes à lógica da modernidade/colonialidade/capitalismo e mesmo que os fios já tenham sido transformados em sua fibra, o tear segue sendo rebelde. Nesse sentido, lanço mão da perspectiva de Romero-Losacco que aponta para formas de resistência que se estabelecem a partir da instrumentalização da alteridade como instrumento de luta:

Embora não exista um “por fora” absoluto à totalidade, existe sim uma exterioridade relativa que é o lugar do outro, isto é, dos que irrompem desde a alteridade, aqueles que, enquanto outro, têm sido racializados ou inferiorizados pela retórica da modernidade e pela lógica da colonialidade. Esse outro, essa alteridade, não é senão o lugar de enunciação dos condenados da terra (2021, pp. 21-22).

O autor faz referência às experiências de grupos sociais e populações que foram historicamente inferiorizadas e subalternizadas pela retórica da modernidade/colonialidade, experimentando-a a partir da invisibilização de seus corpos e para além deles, aos quais Frantz Fanon (1979) denominou de “condenados da terra”, demonstrando como a colonialidade se expressa de modo diversificado, enfatizando a forma pela qual a colonialidade do saber, a epistemologia eurocentrada e a forma como operacionaliza os processos de produção de conhecimento dela resultantes, fomentam a reprodução do sistema-mundo, sob o auxílio daquilo que Sueli Caneiro (2023) denomina de dispositivo de racialidade, para o qual a humanidade é delineada a partir de uma imagem que se apresenta a partir de um padrão de humanidade que se inscreve através do corpo branco-europeu-masculino-heterossexual-cristão e ao fazê-lo acaba por “ [...] redefinir as demais dimensões humanas e hierarquiza-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento de padrão. Desse modo, branco torna-se ideal de Ser para os Outros, e a mulher branca, uma mística para os não-brancos” (p.32).

Esse “ideal de Ser” serve como parâmetro a partir do qual tanto o conhecimento é definido, bem como quem é o sujeito cognoscente. E neste contexto, chamo atenção para o fato de que minhas interlocutoras se apresentam como exemplo de como as comunidades indígenas e suas mulheres, de modo específico, resistem a esta “condição” de “condenadas da terra” a partir de estratégias diversificadas, que são atravessadas pela luta por inscrever suas presenças e seus signos culturais nos espaços de produção de conhecimento, como as Universidades, onde mobilizam saberes e modos de vida próprios, colocando-se na condição de produtoras de conhecimento, ao se transmutarem de uma já tradicional condição de sujeitas pesquisadas à de sujeitas cognoscentes. Segundo a Cacika Irê:

Então, temos construído, ao longo dos anos, parcerias com pesquisadores/as, principalmente antropólogos/as, contudo, chegou o momento de nós falarmos por nós e sermos protagonistas ao elaborarmos nossas próprias histórias e etnografias. De sair dessa narrativa de que somos “objetos de estudo” para o papel de “sujeitos” capazes de produzir conhecimento científico a partir de uma perspectiva indígena (Alves, 2022, p.28)

Nesse sentido, quero articular as palavras de Irê, com a perspectiva apresentada pelo pensamento de Sueli Carneiro (2023), que chama atenção para o fato de que os dispositivos de poder, no contexto da modernidade/colonialidade, vão sendo inscritos nos corpos, a partir de uma arquitetura da moral e da estética burguesa que promove atravessamentos disciplinadores sobre a sexualidade e os afetos, sobre a ética e a estética e sobre o conhecer e o sentir, sobre o desejar e o ter, como parte do projeto de afirmação social e cultural da classe burguesa. Ao constituir suas reflexões a partir do conceito foucaultiano de dispositivo, ela procura estabelecer o conceito de **dispositivos de racialidade** a partir do que chama, de *não dito* na formulação de Foucault, que seria justamente “a imbricação do dispositivo de sexualidade com o de racialidade, abrangendo-o segundo um território mais vasto que o da sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele” (p. 31).

A partir dessa perspectiva, a autora demonstra como a racialidade, na condição de dispositivo de poder, marca os corpos colonizados, os quais estão amalgamados em uma representação social que os destina à condição de um *não ser*, que já nasceu subalternizado e mesmo ao ser modificado pela cultura dominante, seguirá ostentando o não-lugar, pois nenhuma mistura ou “integração” fará dele um corpo branco.

Isso tem implicações severas na vida das pessoas e das comunidades, muitas das quais já foram elencadas aqui, mas seguindo o fio da discussão empreendida, chamo a atenção para como a produção do conhecimento se inscreve socialmente e nomeia esses corpos, na busca por lhes disciplinar, de modo a manter-lhes subjugados, dóceis e permissivos. Mesmo diante de tantos dispositivos disciplinares, os corpos colonizados, notadamente os corpos indígenas e negros, têm resistido e nesse processo, ocupado lugares nos espaços de produção de conhecimento.

Produzir conhecimento se coloca, assim, como uma forma de ampliar a condição de re-existente para existente, como forma de asseverar a capacidade dos povos indígenas de promoverem eles mesmos a reatualização de suas práticas culturais sob o reivindicação implícita de seu direito à historicidade, do qual se apropriam também a partir da condição de sujeita cognoscente.

É sob esse aspecto que afirmo que ser pesquisadora indígena me diferencia de um pesquisador não indígena, pois essa compreensão

do modo indígena de viver já me pertence desde meu nascimento, ou seja, o que me proponha a defender nesta escrita antropológica é que os indígenas pesquisadores podem colaborar com os estudos acadêmicos trazendo uma nova cosmovisão, um olhar vindo de dentro do campo pesquisado, no caso, do espaço da aldeia para o espaço acadêmico. Nós, pesquisadores indígenas, temos muito a contribuir com o campo acadêmico, dessa vez escrevendo através das nossas próprias lentes. Não desmerecendo os demais pesquisadores, mas se colocando contra os escritos dominadores da colonização, contribuimos descolonizando o que está tão enraizado nas grandes universidades (Alves, 2022, p.18).

Em suas escrevivências essas indígenas mulheres assumem um lugar de enunciação, a partir do qual partilham a condição de autoria com o coletivo ao trazê-lo consigo para desbravar o ambiente hostil da academia. O que se dá à medida que lhes emprestam suas vozes, que ecoam através de narrativas que se estruturam pelo compartilhamento de memórias – ambos os trabalhos utilizam o recurso metodológico da História Oral –, cuja sistematização estabelece formas de leitura da realidade, que estabelecem os contornos da história de um eu-coletivo.

Assim, compartilham a vida numa dimensão da coletividade que transcende seus próprios territórios, como disse anteriormente, de modo que possam dar as mãos ao conjunto da luta dos povos colonizados como forma de fissurar a colonialidade do ser, do saber e do gênero.

A luta indígena é representada por vozes que ecoam para o bem e o respeito da coletividade. Nesse sentido, os caminhos mais longos são das histórias de resistentes para existentes. Costumo dizer: A luta não começa aqui e não acaba agora. Precisamos entrelaçar os desafios e acreditar que existirão soluções e caminhos e que mais do que pesquisar, é necessário conhecer o mundo da universidade e transformar esse mundo como estratégia de luta (Alves, 2022, p.18).

A dimensão política da produção de conhecimento como uma prática marcada por dispositivos de colonialidade está a todo tempo evidenciada nesses trabalhos, notadamente no de Irê, que esteve mais preocupada em narrar a experiência antropológica da vivência acadêmica sob um viés político, que traz o espaço da academia para o centro das demandas políticas dos povos indígenas, especialmente das mulheres que enfrentam condições de formação ainda mais adversas que as dos homens, mesmo os indígenas. Irê relata em seu trabalho:

Um dos primeiros preconceitos de que lembro haver sofrido nesse ambiente foi logo no processo de seleção, quando, durante a

entrevista, sou indagada por um professor de pele branca sobre ser casada ou não. Ao ter a resposta afirmativa, ele me desejou “boa sorte”, dizendo que a tendência seria eu desistir do mestrado ou ficar sem marido ao final do processo. Não estou apontando que isso não possa ocorrer, porque de fato é algo que acontece, mas a finalidade da entrevista era tirar dúvidas sobre o projeto e sobre meu interesse em participar do programa, não para desmotivar a candidata logo de início como ocorreu comigo. Será que essa mesma pergunta foi feita para os candidatos homens e não indígenas? (Alves, 2022, p.21)

A narrativa do episódio, cuja memória é compartilhada por Irê, é seguida de um questionamento feito pela pesquisadora dando conta de que o gênero é para si um marcador social central, posto na dimensão do debate político como uma pauta relevante que atravessa sua própria história de vida. Há neste sentido, uma conexão entre a colonialidade de gênero, inscrita na condição de ser uma “indígena mulher” e a colonialidade do saber e do ser, presentes na dimensão das práticas cognoscentes. Ela diz respeito ao fato de que, mesmo que de maneiras diferentes, Tayse, Irê e Pequena, atentam para a centralidade que a educação tem no processo de empoderamento das comunidades de modo geral e das suas mulheres de modo específico.

Assim, a educação está posta como um mecanismo de aquisição de repertório cultural a serviço tanto da instrumentalização da luta coletiva, como da manutenção das relações comunitárias nos termos que lhes são necessários, tanto no que se refere à manutenção de memórias e tradições, quanto no que se refere à aquisição de novos instrumentos cognoscentes que auxiliam as comunidades a operar sua etnicidade em meio às mudanças advindas da dinâmica de historicidade própria da vida.

Nesse sentido, a educação aqui é percebida como um elo intergeracional, através do qual se estabelece um tipo de comunicação entre as gerações, na medida em que, ela é também um mecanismo que serve à instrumentalizar a geração das/os mais jovens que deverão assumir o projeto coletivo de manutenção da comunidade, isto passa pelo desenvolvimento de sua capacidade de empreender a luta política em função dos direitos indígenas, por exemplo. Algo que vai sendo alicerçado a partir de uma cultura de memória disseminada pelos diversos mecanismos educativos; os quais vão desde as memórias e histórias partilhadas com as crianças e jovens, presentes nas brincadeiras, nas festas da comunidade, até à formalização da aprendizagem



por meio do currículo escolar e à criação de museus comunitários como espaços onde as memórias são institucionalizadas e inseridas numa dada trama histórica.

A educação como prática e como instituição representa um importante elo para a manutenção da vida comunitária, por se tratar de um instrumento fundamental para difusão e valorização da identidade étnica de modo intergeracional. O que faz com que a etnicidade, enquanto elemento identitário, receba um reforço positivo no seio da comunidade, como forma de fomentar a participação das pessoas mais jovens na mobilização coletiva do povo.

Pela sua centralidade na produção e reprodução de práticas culturais, a educação se configura como um importante elo, responsável por interligar diferentes temporalidades e gerações através do conhecimento que produz, reproduz e comunica, como forma de agregar a comunidade como unidade social, fomentada pelo sentimento coletivo de pertencimento e partilha. Neste cenário, a escola, juntamente com a família, assume o protagonismo como espaço central de expressão e instrumentalização das práticas educativas, que neste caso, são sistematizadas, por um lado, pelas políticas educacionais responsáveis por orientar os currículos escolares e, por outro, pela forma como se pratica as orientações curriculares a partir das vivências didáticas e culturais no âmbito da escola. Além de, claro, não deixar de ser um espaço de disciplinamento e de exercício de poder de importância significativa para a reprodução cultural (Foucault, 1987, 2004).

Dentro dessa arquitetura cultural e, portanto, política a escola aparece como um espaço fundamental para a preservação, fortalecimento e reprodução da identidade étnica. Mas esta não é uma condição dada, assim como no âmbito da academia, se apresentam disputas pela hegemonia do conhecimento, pelas implementação de políticas educacionais com o selo da colonialidade, marcadas pelas disputas dentro do capitalismo que preconizam um modelo de educação sob perspectivas neoliberais, a partir das quais pretendem estruturar também a educação escolar indígena que não está, por exemplo, deslocada da política de financiamento perpetrada por um Estado neoliberal. O que representa mais um importante campo de disputa para as comunidades.

Por sua condição de espaço de produção e difusão do conhecimento e de ser também um espaço de interação importante para membros da comunidade, onde se exercita o reforço do sentimento de pertencimento e o

sentido de unidade a partir das trocas intersubjetivas, a escola está no centro da construção da luta política das comunidades. Um espaço de poder que historicamente tem estado em disputa por toda essa potencialidade política e cultural, que se apresenta com dimensões políticas amplas a exemplo daquelas que passam pelos debates e disputas didático-científicas, referentes a currículos, metodologias e epistemologias, assim como por aqueles referentes à sua administração e financiamento. Não à toa ela está no centro da ação política das companheiras de pesquisa: Tayse é atualmente diretora da escola no território Mendonça, Irê até bem pouco tempo foi diretora da escola no território Jenipapo-kanindé, uma escola que foi trazida à aldeia pela insistente mobilização de sua mãe, Cacique Pequena.

As comunidades indígenas entendem muito bem essa dinâmica de relações de poder o que passa por: compreender os efeitos e prejuízos causados pelo epistemicídio que vitimou os povos colonizados, entender a centralidade da produção de conhecimento na luta política, defender políticas públicas e financiamentos específicos para educação indígena diferenciada e protagonizada por professoras e professores indígenas, como forma de garantir a gestão das políticas e práticas curriculares, conforme os interesses de reprodução cultural da comunidade e de fortalecimento e valorização da identidade étnica, como expressão viva da distinção cultural, assim como pelo entendimento da escola como um aparelho social importante para resguardar a dinâmica da (re)produção cultural entre os/as mais jovens. Por isso que a educação tem sido colocada como uma pauta historicamente prioritária ao lado do direito à terra, à alimentação e à saúde diferenciada.

Nesse sentido, quero lançar mão do exemplo da luta da Cacique Pequena para que as crianças Jenipapo-kanindé tivessem acesso à educação escolar, o que aconteceu de forma parcial quando em 1988 foi construída uma escola no território que era destinada a educar também as crianças do Trairussu, uma comunidade vizinha do território da Lagoa da Encantada. A solução se mostrou insuficiente e Cacique Pequena seguiu com a mobilização em prol da construção e implementação de uma escola indígena com um currículo diferenciado, com professoras e professores indígenas e com uma gestão indígena (Alves, 2022. p. 84-87).

A mobilização da Cacique Pequena pelo direito à educação diferenciada não significou simplesmente a luta por incluir no currículo escolar a experiência indígena, mas passa pelo entendimento de que a comunidade precisa se reconhecer como protagonista de histórias gloriosas de passados distantes e de seu próprio presente, como forma de legitimar e reforçar a necessidade da luta coletiva, na qual a própria cacique é figura central como expressão da agência ancestral de seu povo e referencial de liderança.

A luta de Pequena pela construção da Escola e sua insistência para que os alunos indígenas fossem graduados para poder ensinar na aldeia, foi responsável pelo funcionamento da escola de acordo com o pensamento de Pequena, ou seja, fora do padrão de uma escola de brancos, mas que mantivesse vivos os conhecimentos tradicionais, a cultura e os costumes dos Jenipapo-Kanindé. Seguindo essa linha de pensamento, 15 crianças que estudaram na escola cresceram e se formaram como professores, voltando para atuar na escola da aldeia. Eu, que sou a diretora da escola, tenho orgulho de dizer que sou uma dessas crianças (Alves, 2022, p.90).

A educação figura também nesse contexto, como projeto político a serviço de um projeto de sociedade, que neste caso apresenta a forma como Cacique Pequena age a partir de sua compreensão da necessidade de superação da colonialidade do ser e do saber na e por meio da educação, tomada como instrumento de qualificação dos/as sujeitos/as, o qual passa necessariamente pela formulação e gestão do conhecimento em diferentes níveis. Quanto a isto, diria que a Cacique Pequena e as comunidades indígenas que lutam historicamente por uma educação diferenciada, não precisaram tomar conhecimento de grandes teorias acadêmicas, como as formuladas por Michel Foucault (1985, 1987, 2004), por exemplo, para entenderem a visceral relação entre saber e poder, compreendendo que quem domina a produção e a transmissão do conhecimento pode subjugar um povo. Porque ela, assim como grande parte das pessoas indígenas, que não tiveram/têm opção de estudar dentro da sua comunidade, sentem os efeitos do epistemicídio no seu dia a dia, inscrito em seus corpos a lhes acompanhar, onde quer que estejam.

“Eu sou analfabeta, que nasci na mata, me criei na mata, meus pais nunca tiveram condição de botar numa escola pra eu aprender a ler aprender a escrever, nunca tive esse gosto”, lamenta a Cacique Pequena (2017) em uma de nossas conversas, na qual relatou as dificuldades vivenciadas pela comunidade quando ela começou suas “andanças pelo povo”, se atendo, neste

momento a falar da educação. Contou das dificuldades enfrentadas pelas crianças que conseguiam concluir o ensino fundamental antes da instalação da escola, que para seguir estudando precisavam se deslocar a pé, cerca de uma légua para ir e outra para voltar da escola. Para ser mais precisa, trata-se de uma distância de cerca de 7 km a ser percorrido entre a Aldeia Jenipapo-Kanindé e Iguape, município vizinho onde estava localizada a escola mais próxima.

Uma vez vencida a barreira objetiva territorial as alunas e alunos Jenipapo-kanindé ao chegarem à escola da cidade assumiam o lugar de grande-outro: os “cabeludos da encantada” também eram “piolhentos” e “pé de bicho” (Alves, 2022, p. 84) em meio a um sistema e uma comunidade escolar inaptos para acolher a diversidade inscrita em seus corpos.

A Cacique Pequena faz questão de reforçar sua sensibilidade quanto à essa questão pela forma como expressa a importância atribuída à educação como aquisição formal de conhecimento que ela apresenta como um instrumento de poder, para fazer referência a grandiosidade de seu feito de, “mesmo sendo uma mulher analfabeta”, ter conseguido mobilizar tantas dimensões do poder estatal para beneficiar sua comunidade. Conta com ar obstinado e vitorioso, sobre os caminhos que percorreu para que em 2008, finalmente fosse instalada na aldeia uma escola, na qual a própria Pequena foi alfabetizada aos 70 anos de idade. De forma a suprir as principais demandas político educacionais da comunidade, o que se estendeu para a reivindicação de que as professoras e professores fossem pessoas indígenas, de preferência da comunidade (Alves, 2022, p.84).

Como é que eles queriam nossa educação? Que nós fossemos um povo educado, nossos netos, nossos filhos, bisnetos e até nós, se quiséssemos estudar. Mas aprender tudo da forma deles, convencional e não tradicional. Eu debati muito com eles, que nós não podíamos perder nossa tradição. Nós tínhamos que aprender a ler e escrever da forma que nós somos, sem perder nossa tradição [...] sem perdermos o nosso modo de ser. A gente não pode perder nada da gente, principalmente da nossa cultura de dançar o Toré, cantar o Toré, fazer artesanato, brinco, pulseira, colar, saia de índio, cocar. Nada disso a gente pode perder. (Pequena apud. Vieira, 2019, p. 73).

Ela faz questão de lembrar seu legado em perspectiva, tomando a educação como referência política:

E eu agora, apesar de já ter tudo isso, peguei sem nada, peguei só o chão, peguei só água, peguei só as mata, nada eu não peguei fora disso que Deus já tinha deixado pra nós. Já tinha sido bens que pai

Tupã já tinha deixado. E essa mulher que tá aqui na sua frente, sem letra, que não sabe ler nem escrever, mas ela tem uma sabedoria dada por Deus do alto do céu, que veio pra destrinchar tudo isso e fazer tudo isso aqui pra dar esse lugar pro povo dela. Fiz tudo isso e ainda quero mais, eu ainda quero mais (Pequena, 2017).

Ao distinguir sabedoria e conhecimento Cacique Pequena demonstra uma compreensão muito clara sobre a dimensão política da epistemologia, numa perspectiva que considero próxima da apresentada por Patrícia Hill Collins para quem “o conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado (Collins, 2019, p. 165)”. Ainda tomando de empréstimo a trajetória da Cacique Pequena, é possível relacioná-la à análise de Collins (2022, p. 182), que demonstra como o poder epistêmico está profundamente entrelaçado com a dominação política e que ele próprio é uma forma de política. O que faz com que o agenciamento de outras epistemologias seja mais que uma resistência política, mas se coloque no sentido criativo e pulsante da tecitura de uma trama social que busca se sobrepôr a um sistema de pensamento marcado por uma dinâmica de relações de poder, que se desenvolve a partir de uma estrutura cujas dimensões são interseccionais. Segundo Collins:

Escondido de olhares desatentos o poder epistêmico gera estruturas sempre presentes que identificam, para projetos teóricos e metodológicos, quais temas são dignos de investigação, bem como as melhores estratégias para investigar o que vale a pena saber. Além disso ele também molda a organização de comunidades de investigação que dependem desses padrões. Departamentos acadêmicos, campos de estudo, áreas de especialização, ofertas curriculares e práticas de sala de aula constituem comunidades interpretativas específicas. Pertencer a comunidades de investigação e desfrutar dos privilégios de tais comunidades muitas vezes se baseia na disposição de aderir às suas suposições e jogar de acordo com suas regras (2022, p. 183).

Em meio às tecituras de formas de vida criativas e resistentes, as narrativas memoriais da Cacique Pequena e a história narrada por sua filha Cacika Irê remetem à preocupação da matriarca em preparar seu povo para compor comunidades investigativas, as quais devem validar as narrativas e as formas de conhecer, tecidas a partir do tear de seu próprio povo, na sua cadência e a partir de seu próprio modo de fazer. Mas isso não é algo simples de ser alcançado e por isso segue sendo um desafio estruturante no contexto da agência dos povos indígenas, notadamente no que se refere à preparação das novas

gerações para assumir a desafio ancestral de agenciar outras formas de vida: criativas, resistentes e dinâmicas.

Um outro exemplo contundente nesse sentido, pode ser tomado a partir da comunidade dos Mendonça do Amarelão: até 2019 – quando foi inaugurada a Escola Estadual Indígena Professor Francisco Silva do Nascimento – as crianças estudavam na escola da comunidade até o fim do ciclo do ensino fundamental. A continuidade dos estudos a partir daí dependeria das pessoas se deslocarem para a sede do município de João Câmara – RN para cursarem o ensino médio, um trajeto de 15 km a serem percorridos em estrada de terra em meio a uma planície deprimida e que não conta com transportes regulares.

Mas, o deslocamento representava o menor dos problemas para aqueles/as que iam estudar em João Câmara: a escola da cidade tendia a refletir e reproduzir de modo discursivo e simbólico o preconceito com que a comunidade indígena é tratada pelo conjunto da população, reforçando os aspectos negativos da identidade étnica presente na identidade “Mendonça”. Neste contexto, o reforço positivo desta identidade significa o fortalecimento da organização coletiva, em função da conquista de direitos e da luta histórica pela demarcação do território.

Hoje já temos adolescentes que dizem assim: “não, eu sou Mendonça do Amarelão! e daí?”. Mas na minha época, até a minha época de adolescente, a maioria, dizia que era Mendonça porque tinha essa criação em casa, mas tinha muito adolescente da minha idade que chegava na escola na cidade e dizia que era de outra comunidade, pra não dizer que era do Amarelão. Pra não sofrer preconceito. Minha irmã, Lisiane, ela estudou na cidade também o fundamental dois, e ela presenciou situações do tipo: professor, diretor dizendo “ó, o aluno chutando a cadeira, parece Mendonça”, “ó, os alunos estavam brigando, parece que são Mendonça”. Então, isso era dentro da escola, era presente dentro da escola, ensinava esse preconceito contra Mendonça. Os meninos eram lá da cidade, tava brigando “menino! para com isso, tá se comportando que nem um Mendonça, brigando...”, “ah, Mendonça não fala direito”.

Minha irmã, ela com treze anos, ela foi impedida de participar de uma feira de ciências na escola e a diretora falou pra ela “você são Mendonça, vocês não entendem de feira de ciências”. Isso feriu tanto ela, que ela comprou uma briga com a escola! Porque ela era uma pessoa que era minimamente politizada, ela tinha essa politização em casa. Ela tinha esse aprendizado em casa. Mas quantos companheiros meus, quantos parentes meus desistiram da escola por causa do preconceito? Por rirem do jeito dele falar. Quando ele falava palavra errada, ele falava errado porque era Mendonça. Como se ninguém mais fora dos Mendonça falassem errado. Quando tinha uma briga na cidade, de ser comparado: “olha esse povo brigando, parece Mendonça [...]”. (Campos, 2021)

Ao trazer ao nível do discurso memórias compartilhadas com sua irmã mais jovem, Tayse revisita o passado a partir de um olhar em perspectiva, em que se dá o compartilhamento da experiência intergeracional que interliga as experiências vivenciadas por ambas, com aquelas que vivenciam seus próprios filhos e o conjunto da juventude da comunidade. Ao fazer isso, procura trazer para o primeiro plano do discurso uma avaliação daquilo que representa o trabalho conjunto desenvolvido por elas e por outras mulheres dentro do território Mendonça, no sentido de educar as gerações. Aliás, educar é, sem dúvida, algo que está no horizonte das mulheres da comunidade, não apenas quanto à centralidade atribuída ao seu papel em relação ao cuidado e educação das crianças, mas também no destaque que dão à educação como pauta política, algo que se apresenta não apenas no contexto específico do Amarelão.

Ao tratar das demandas apresentadas pelas mulheres Mendonça ao movimento indígena no Estado do Rio Grande do Norte, Tayse chama a atenção para como tais demandas interligam a dimensão do empoderamento feminino, representado pela participação política das mulheres nas comunidades, à sistematização de práticas educativas e de produção de conhecimento que influenciam o que entendem ser sua formação política. Segundo Tayse:

Como demandas específicas das mulheres, temos: oferta de educação de jovens e adultos para as mulheres que pararam de estudar; cursos de associativismo; produção de doces com as frutas nativas; corte e costura; artesanato; entendimento da legislação que garanta às mulheres os seus direitos sociais; formação política; prevenção da violência contra a mulher; criação de uma associação de mulheres indígenas no RN; cooperativas de produção; cadastro as famílias no Programa Bolsa Família como indígena.

As mulheres indígenas do RN estão demandando formação política e acesso a emprego e renda, o que me leva a refletir sobre a necessidade da conquista de autonomia, política e financeira, por essas mulheres. Essa autonomia política, a formação continuada, o conhecimento sobre as políticas públicas e os processos legislativos do Estado estão diretamente relacionados ao fortalecimento da participação das mulheres nesses espaços do Movimento Indígena, garantindo uma participação qualificada, uma expertise nos assuntos que são debatidos dentro e fora das comunidades indígenas nessa luta por acesso a direitos. Esse avanço tem sido observado ao longo do tempo (Campos, 2021b, p.99).

O texto explicita a forma como as indígenas se dão conta de que a aquisição de conhecimentos, desde os mais básicos, como a alfabetização para pessoas adultas, até uma formação política específica que possibilite conhecer e acessar direitos sociais, estão no cerne da luta de suas comunidades. Não é à

toa que ela faz referência a “garantir uma participação qualificada” se referindo à presença das mulheres no Movimento Indígena, demonstrando que o processo de socialização feminina estimula formas peculiares de saber (Collins, 2019, p.167), estimuladas a partir da participação das mulheres na militância política sob o entendimento de que a formação acadêmica é um horizonte de expectativa a ser buscado e alcançado pela possibilidade que apresenta de instrumentalizá-las epistemologicamente para a luta, algo que é indissociável do projeto de descolonização dos espaços de produção do conhecimento, de modo a fomentar novas possibilidades de conhecer.

Eu acho que a minha formação, ela tem muito haver com a minha atuação no movimento indígena e na minha condição de indígena e de liderança sim. Eu entrei na faculdade, como eu falei anteriormente, por uma cobrança da minha mãe, que era pedagoga, professora e tal. E fui gostando da universidade, e quando vi na universidade essa possibilidade de eu conciliar isso, de eu ajudar minha comunidade, nem que seja levando a história do meu povo pra dentro da universidade, ou trazendo esse respaldo da academia, que é importante. Eu comecei a me interessar mais. Eu nunca pensei em continuar minha formação por uma questão profissional, tipo assim “ah vou me formar em história, me especializar nisso, vou arrumar um emprego bom, vou ter um salário fixo” e tal. Eu entrei em História, como já falei, [...] vi na faculdade uma oportunidade de falar sobre o meu povo, sobre as mulheres do meu povo. E ter isso registrado na minha universidade e ter isso pro meu povo também, para as pessoas lerem depois... e para as pessoas do meu povo mesmo. E assim que eu saí da graduação, surgiu esse mestrado em Antropologia na UFRN e eu vi uma oportunidade de dar continuidade a minha pesquisa noutra linha (CAMPOS, 2021).

Há um entendimento de que o acesso à educação formal é um caminho estratégico, a partir do qual se dá de modo ativo a produção de conhecimentos sobre as comunidades, possibilitando a re-construção de narrativas sobre as memórias e histórias dos povos originários.

Algo que passa necessariamente pelo desenvolvimento de práticas epistemológicas preocupadas em fazer com que as/os educandas/os se coloquem como partícipes do processo de aprendizagem e consigam perceber a referência à sua realidade, estabelecendo relação de sentido com aquilo que está sendo estudado. É nesse sentido que as mulheres Mendonça percebem a centralidade da instituição escolar.

[...] elas também veem na escola – e aí eu sei bem que tem alguma influência da escola do Amarelão nisso – o fortalecimento da comunidade a partir da escola. Porque essas crianças estão sendo formadas hoje dentro das comunidades indígenas, elas estão sendo



formadas sobre a história do seu povo, sobre os massacres que seu povo sofreu e que sofre até hoje, sobre a violência do Estado sobre os povos indígenas, e sobre a formação política e a atuação do Movimento Indígena. Então, a possibilidade da gente formar lideranças jovens é muito maior a partir da escola. No Amarelão a gente tem 349 alunos do ensino infantil ao nono ano. Se desses 349 sair 20 lideranças a gente já tá no lucro. Essas lideranças já saem capacitadas da escola, elas já saem sabendo.

Hoje você pega uma coletânea de atividades da escola do Amarelão do sexto ano do fundamental, em História tá trazendo um documento de demanda da assembleia indígena do Rio Grande do Norte. Aí tá pedindo pro jovem perceber, compreender dentro daquele texto o que que as lideranças tá cobrando. Dentro daquele texto tá citando o nome das lideranças. O jovem tá identificando que aquela liderança que tá na assembleia é da aldeia dele. Ele está percebendo que aquela liderança da aldeia dele participou de um evento a nível de Estado, a nível Nacional, que tá cobrando água pra comunidade dele. Quando ele enquanto criança, enquanto adolescente, vê a necessidade de água dentro da comunidade dele (Campos, 2021)

O fomento da produção de conhecimento simbolizado pela centralidade da escola nas comunidades se dá no sentido de oferecer condições para as/os educandas/os se tornem sujeitos cognoscentes, aptas/os a produzir conhecimentos sobre seus povos, capazes de fissurar a estrutura da colonialidade, de maneira a promover uma consciência histórica que se dilata para além dos limites da epistemologia moderna/colonial, alicerce do epistemicídio de que são vítimas. Em grande medida, isto está relacionado à inserção desses/as sujeitos/as ao universo acadêmico em cursos de graduação e pós-graduação, pensada não como um fim em si, mas um meio pelo qual as comunidades indígenas articulam seu acesso aos espaços de poder.

Os desafios são imensos, seja no processo de inserção, seja no que se refere à permanência e às possibilidades de sucesso na vida acadêmica, ao passo que são impostas fronteiras epistemológicas e culturais que se apresentam de modo muito objetivo quanto à decodificação dos modos de fazer e de ser na academia, notadamente àquelas relativas à pesquisa e à escrita.

Cacika Irê chama atenção para esses aspectos em sua escrevivência, destacando que:

Há uma ideia de que não sabemos escrever ou que não temos o “conhecimento” básico para entrar na pós-graduação e, por isso, não deveríamos estar na universidade, sendo que as gerações anteriores – e até mesmo minha geração – vêm de um contexto totalmente diferente daquele dos não indígenas (Alves, 2022, p. 22)

Continua sua reflexão sobre à vivência da experiência de formação acadêmica para pessoas indígenas afirmando que:

Quem conseguiu fazer um curso de graduação teve, muitas vezes, que fazer de forma superficial e às pressas para sanar demandas na aldeia e impedir que pessoas brancas ocupassem esse lugar, ao mesmo tempo em que ainda lutamos por direitos básicos (Alves, 2022, p. 22)

Isso tem implicações culturais e políticas no cotidiano das pessoas no que se refere à habilitação das novas gerações para a luta, a qual não começou agora e não há de findar com a sua geração, relembra a Cacika.

Ao problematizar a educação no contexto das comunidades indígenas como instrumento político e fomentador da produção do conhecimento, ressalto a forma como as indígenas mulheres se movem em espaços de fronteiras simbólicas e epistêmicas para produzir conhecimento, o que se expressa a partir de suas ações como lideranças preocupadas com o acesso das comunidades à educação, ao mesmo tempo que enfrentam elas mesmas os desafios de desbravar o universo acadêmico como produtoras de conhecimento. O que passa tanto pela possibilidade de contar suas próprias histórias, quanto pela instrumentalização de debates que contribuam à formação que lhes habilite a ocupar espaços institucionais de poder nos termos das demandas que se lhes apresentam, a partir de uma estrutura social mais ampla.

Compreendo, nesse sentido que diante das questões aqui elencadas caberia múltiplas análises que ficaram pelo caminho, tanto no que se refere à ampliação da análise histórica, política, epistêmica e até mesmo didática, no que tange, por exemplo o ensino de história e cultura indígena nos termos da Lei 11645/08, que é fruto de uma mobilização histórica dos povos indígenas no Brasil em articulação com as mobilizações do Movimento Negro.

O que muito bem poderia passar pelo aprofundamento do debate sobre a luta pela educação indígenas diferenciada que resultou, em sua previsão como direito na Constituição de 1988<sup>38</sup> e como isso possui desdobramentos no campo das políticas curriculares e da formação de professoras e professores. Questões profícuas que exacerbam os limites propostos para este trabalho e se inscrevem como provocações para pesquisas vindouras.

---

<sup>38</sup> Artigos da Constituição sobre educação diferenciada para as comunidades indígenas

Sem a pretensão de explorá-los de maneira mais pormenorizada, me movi pelos limites que determinei para pensar a educação, em suas mais diversas formas de expressão, como parte de uma cultura de memória que serve de elo entre as gerações e está diretamente comprometida com a continuidade da vida comunitária, inclusive no que se refere à administração das sutilezas da relação entre mudanças e permanências socioculturais. Assim, ela possui um duplo papel: o de preparar as gerações para viver em meio à sociedade não indígena, habilitando-lhes culturalmente, no que se refere às exigências do desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo, ao mesmo tempo que está focada na manutenção dos laços culturais e comunitários tradicionais, responsáveis por garantir a distinção étnica e a manutenção da unidade comunitária tendo em vista um projeto de longa duração de descolonização do conhecimento.

É sob esse aspecto que afirmo que ser pesquisadora indígena me diferencia de um pesquisador não indígena, pois essa compreensão do modo indígena de viver já me pertence desde meu nascimento, ou seja, o que me proponho a defender nesta escrita antropológica é que os indígenas pesquisadores podem colaborar com os estudos acadêmicos trazendo uma nova cosmovisão, um olhar vindo de dentro do campo pesquisado, no caso, do espaço da aldeia para o espaço acadêmico. Nós, pesquisadores indígenas, temos muito a contribuir com o campo acadêmico, dessa vez escrevendo através das nossas próprias lentes. Não desmerecendo os demais pesquisadores, mas se colocando contra os escritos dominadores da colonização, contribuimos descolonizando o que está tão enraizado nas grandes universidades (Alves, 2022, p. 19).

#### Em tempo:

Posto isso, venho fazer uma reflexão para que possamos compreender todo o contexto. Sabemos que, para os grandes estudiosos, os povos indígenas sempre estiveram como objeto de pesquisa, contudo, hoje procuramos sair do ser pesquisado para sermos os pesquisadores. Os indígenas pesquisadores têm uma responsabilidade para além do conhecimento acadêmico, ao mesmo tempo em que se vai criando possibilidades de ocupar esse universo, se manter nesse espaço também é algo que vai nos permitindo conhecer como nossos antepassados eram vistos e pesquisados outrora. (Alves, 2022, p.20).

As escritivências de Tayse e Irê colocam suas leitoras diante da forma como elas acolhem os traços de sua etnicidade por meio de seus textos, nos quais a experiência irrompe como questão e propulsão da escrita acadêmica. De forma análoga ao exercício de escrita desenvolvido por Conceição Evaristo (2011), elas produzem desde um lócus de enunciação solidário, que abriga o eu-

coletivo, identificado com a subalternização e a colonialidade que se experimenta desde as múltiplas periferias do capitalismo, marcadas pela interseccionalidade das opressões formuladas a partir da colonialidade do ser, do saber, do gênero e do poder, em suas múltiplas expressões.

## 5.2 Indígenas mulheres e os feminismos: a quem interessa essa relação?

Em termos de produção do conhecimento os estudos e pesquisas que se ocupam da temática de gênero enquanto um elemento a partir do qual a realidade é recortada, tendem a estar associados ao debate político feminista, porque é a partir das problematizações inscritas nesse campo que vão ser orientadas as pesquisas no âmbito da academia. Isso fez com que “gênero” e “feminismo” estabelecessem uma relação direta de identificação entre sujeito e objeto.

O saber acadêmico sobre as questões relacionadas às mulheres, ou à condição feminina, sempre esteve articulado, de forma direta ou indireta, com as questões reivindicadas pelas feministas. Portanto, este saber não pode ser compreendido de forma dissociada da militância política, mesmo porque ele surge a partir das problemáticas postas pelo movimento feminista europeu e norte-americano (Couloris, 2004, p. 102).

O resultado disso é o estabelecimento de uma relação epistemológica de simbiose entre “gênero” e “feminismo” que, embora não esteja colocada como regra, instala uma linha de historicidade “original”, que leva a que as feministas ao desenvolverem pesquisas e/ou propostas de pesquisas sobre “mulher”, tenham a tendência a encontrar o “feminismo” como constituinte de um caminho histórico universal que atravessa a vida das mulheres, como se este fosse sempre um parâmetro de orientação para ação feminina. Me refito às pesquisas como esta que empreendi, que pretendem cartografar as mulheres em suas práticas individuais e coletivas, destacadas de um *status quo* patriarcal, de modo a “identificar” a relação entre a ação das mulheres com a mudança que o feminismo possa ter suscitado nelas. Estabelecendo assim uma tradição quanto ao caminho a ser trilhado pela epistemologia.

Este foi aliás, o percurso mental e epistemológico que orientou minha questão de partida quando resolvi pesquisar indígenas mulheres que exerciam papel de liderança em suas comunidades. Me interessava naquele momento,

pensar se e como se daria a influência dos feminismos, pelo menos daqueles que eu conseguia mensurar, a partir de meu próprio lugar social de mulher cis, lésbica, feminista, socialmente lida como branca, nordestina e professora universitária. Foi a partir destes lugares de subjetivação e produção de conhecimento que passei a me perguntar: Essas mulheres indígenas foram influenciadas pelo feminismo? Existe um feminismo indígena?

Para além dos inúmeros equívocos que minhas reflexões iniciais carregavam e que espero ter abandonado ao longo da pesquisa<sup>39</sup>, entendo que há, neste sentido, uma outra questão que se apresenta: a quem interessa associar as lutas políticas das indígenas mulheres aos feminismos ocidentais dos quais somos herdeiras?

De modo a refletir sobre essa questão quero partir da dimensão da colonialidade, não apenas para apontar o caráter colonizador do feminismo hegemônico europeu e estadunidense, ao qual a tradição acadêmica brasileira ainda se vincula fortemente. Mas me importa problematizar como ela, a partir da dimensão do saber, está incorporada na nossa forma de perceber o mundo, na medida em que a colonialidade atravessa nossas formas de subjetivação de sujeita e se inscreve em quem nós somos.

Isso passa por entender como a modernidade/colonialidade, enquanto projeto político, ergue seus alicerces a partir de um paradigma universal de conhecimento e de humanidade, pautado na ideia de razão e progresso, numa relação de meio e fim, respectivamente (QUIJANO, 2007). Este é o fundamento das inúmeras formas de violência colonial, das quais a epistêmica foi uma das primeiras e mais potentes a ser impetrada (SPIVAK, 2010). Foi a partir dela que o mundo foi ensinado e convencido de que os povos originários eram “irracionais”, “selvagens”, “pecadores”, “infiéis”, “ignorantes” e insuficientes, quanto aos recursos necessários à evolução. “Sem rei, sem lei e sem Deus”.

[...] o eurocentrismo torna-se, portanto, uma metáfora para descrever a colonialidade do poder, na perspectiva da subalternidade. Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal,

---

<sup>39</sup> A este respeito, compartilho as reflexões epistemológicas que fiz no artigo “Anomalias decoloniais ou como não ser colonizadora na pesquisa” publicado em 2021 na Revista Anômalas da Universidade Federal de Catalão. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/ra/article/view/74484>.

narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada (Mignolo, 2003b, p.41).

É a violência epistêmica da colonialidade do saber e do ser, que está na base da construção de uma epistemologia ligada ao feminismo, responsável por promover conhecimentos que partem de uma identificação da sujeita “mulher” com uma face universal, desconsiderando outros atravessamentos em relação à identidade de gênero, como: raça, localidade, sexualidade, classe e inúmeras outras reentrâncias que possuem agência específica sobre as mulheres dos territórios colonizados. Assim, as pesquisas orientadas por uma tal dimensão da colonialidade do saber tendem a se ocupar da busca por uma diferença colonial atribuída àquelas/es eleitas/os como “Outra/o” (Curiel, 2020, p.155). E esta diferença colonial pode ser produzida a partir de múltiplos lugares e neste acaso específico, se produz a partir da academia como um espaço fortemente arraigado nos princípios da colonialidade. Onde aprendemos a moldar nosso pensamento e a forma de sentir o mundo a partir de uma matriz eurocentrada na racionalidade moderna, a partir da qual o feminismo constrói suas pautas, segundo demandas políticas e sociais de mulheres brancas, dentro de um modo de vida colonial.

É sob a égide da colonialidade do poder e do ser que o feminismo se incorpora na cruzada civilizatória a partir da Europa e na tentativa de se constituir enquanto movimento social e ideologia com caráter universal. O que o levou a ignorar e, portanto, invisibilizar a diversidade que de fato toca a vida de todas nós. Isso traz consequências políticas e, portanto, epistemológicas que há um tempo vêm sendo denunciadas por mulheres negras, indígenas e do terceiro mundo, as quais têm construído perspectivas importantes para pensar a vida e a história das mulheres a partir de um olhar que interrelaciona raça, classe, gênero, etnia e sexualidade, as quais reivindicam para si lugares sociais e de subjetivação fora da zona de subalternidade que está fundamentada na ideologia da falta, uma perspectiva apresentada por Françoise Vergès (2020) sob os seguintes termos:

[...] essa ideologia ocidental-patriarcal que transformou mulheres, negros/as, povos indígenas, povos da Ásia e da África em seres inferiores marcados pela ausência de razão, de beleza ou de um espírito naturalmente apto à descoberta científica e técnica. Essa ideologia forneceu o fundamento das políticas de desenvolvimento que, grosso modo, dizem: “Vocês são subdesenvolvidos, mas podem

se tornar desenvolvidos, desde que adotem nossas tecnologias, nossos modos de resolver os problemas sociais e econômicos. Vocês devem imitar nossas democracias, o melhor dos sistemas, pois não sabem o que é liberdade, respeito pelas leis, separação de poderes”. Essa ideologia alimenta o feminismo civilizatório que, por sua vez, basicamente afirma: “Vocês não possuem liberdade, não conhecem os direitos que têm. Nós vamos ajudá-los a atingir o nível adequado de desenvolvimento” (p.28).

Foi justamente essa ideologia da falta que mobilizou inicialmente minha forma de olhar para as indígenas. Não demorou muito para perceber que o olhar, como um sentido limitado que é, não seria capaz de dialogar de com a realidade delas. Tratava-se mais uma vez da intenção, ainda que inconsciente, de colonizá-las e praticar mais uma forma de epistemicídio (Carneiro, 2023), ao partir da perspectiva de que as indígenas mulheres seriam incapazes de promover formas de organização política e social capazes de tencionar o patriarcalismo sem que isso fosse fruto de uma “orientação feminista”. Para conhecê-las era preciso disposição para sentir suas formas de vida, disponibilizando-se a aprender com elas.

Esse olhar crítico sobre o feminismo civilizatório ocidental não implica em negar a importância que o feminismo tem mundialmente para as mulheres, pelos referenciais políticos que fornece e pelas lutas que já empreendeu, mas significa problematizá-lo a partir da genealogia de suas formas de fazer política e produzir conhecimento. Não é um abandono do feminismo, mas o reconhecimento de que, apesar de sua importância, ele não é universal, não está ao alcance de todas as mulheres e é possível produzir formas de afirmação do feminino para além dele.

Mesmo levando em consideração a perspectiva de Julieta Paredes (2020, p. 227), indígena mulher que tem construído junto às mulheres bolivianas o feminismo comunitário, para quem: “feminismo é a luta e a proposta política de vida de qualquer mulher em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história, que tenha se rebelado diante do patriarcado que a oprime”, é preciso entender que ele não é um conceito, ou mesmo uma perspectiva política que alcança as indígenas mulheres como um todo, ou mesmo que seja algo com que todas estabeleçam relação de sentido. E muitas vezes, mesmo àquelas que tiveram acesso a este debate, geralmente mulheres que frequentaram ou frequentam o ambiente acadêmico, como Cacika Irê, fazem questão de

estabelecer distanciamentos e críticas sem, contudo, deixar de reconhecer o apoio dado na defesa da causa indígena.

A gente não consegue distinguir, que a luta das mulheres indígenas seja uma luta feminista. Porque a gente, assim, porque nossa luta é para além da luta pras mulheres, entendeu? A nossa luta vem em primeiro pelo nosso território, que é a mãe terra. Então ela não é só uma luta voltada pelos direitos das mulheres, “ah porque a gente precisa ocupar, a gente precisa tentar o direito”. Não, não é só isso, não é só questão da mulher em si, a gente abrange um contexto real. Que é a luta pelo território. Que é um contexto onde vai tá o homem, o menino, onde vai tá todo mundo. Então assim, a gente não consegue, eu não consigo definir essa luta, eu Juliana, não consigo definir essa luta como uma luta só feminista, uma luta só das mulheres indígenas. Porque é uma luta coletiva, a nossa luta, ela acaba perpassando espaço do gênero feminino. Eu acabo que, do meu espaço de luta, não é só pelo meu direito, de Juliana, da mulher indígena. Mas é uma luta que é pelo coletivo. Não é uma luta só da questão do gênero feminino. Entende? (Irê, 2021).

Há nesse sentido, o entendimento de que, por se tratar de “uma luta pras mulheres” o feminismo pode ter um sentido desagregador que fragilizaria a luta coletiva da comunidade. Esta é uma crítica que está posta em perspectiva quanto à dimensão que toca diretamente a orientação das relações de gênero na comunidade, dando conta de um “ser mulher” que se constitui também em relação ao homem e que, nas palavras de Irê, precisa se dar dentro de uma relação de equidade de gênero, que reconhece a diferença entre homens e mulheres, inscritas numa dimensão biológica de que os corpos se distinguem, mas os papéis dentro da comunidade precisam ser complementares. Não se trataria, portanto de igualdade, mas de equidade entre mulheres e homens indígenas. Em suas palavras:

Então assim, eu diria que o feminismo, ele deve se voltar mais para mulher e não ficar essa disputa de querer se igualar ao homem. Porque a gente nunca vai se igualar a eles. Até porque o nosso sentido feminino é outro. A nossa perspectiva feminina é outra. A nossa perspectiva não é na perspectiva masculina. O pensamento é, quando você nasce mulher né, na verdade, nós não nascemos mulher, nos tornamos mulher. E ainda nesse contexto, de gênero, a gente tem outras perspectivas. O que nós pensamos, é de uma certa forma diferente com o pensamento masculino. E a gente, enquanto não, ao invés de trabalhar a igualdade, ao invés de ficar pensando nessa questão da igualdade pensar em equidade. Que é um conceito que até a antropóloga Elisa Pankararu, ela trás muito na sua dissertação de mestrado. Que nós temos que pensar a equidade e não a igualdade. Por quê que determinadas coisas, o homem vai conseguir fazer dentro da sua plenitude, mas que nós do sexo feminino, nós por mais que a gente tente, a gente nunca vai conseguir fazer né. E aí enquanto a gente não começar a pensar em feminismo em si tratando e buscando lutar por essa bandeira mesmo de Equidade ao invés de igualdade, a



gente não consegue avançar né. Eu diria que se peca muito nessa situação né. De querer se igualar, de uma certa forma, ao espaço que o homem toma. Ao espaço disso, ao espaço daquilo. Nós não estamos brigando por espaço. Porque existe espaço para todo mundo no mundo. Agora eu preciso que esses espaços, além deles serem garantidos, sejam respeitados e sejam respeitados e manter por pessoas que realmente merecem ocupar aquele determinado espaço. Sejam elas do sexo masculino, sexo feminino. Eu diria que é basicamente isso (Irê, 2021).

A leitura acerca do feminismo trazido pela Cacika Irê é construída a partir de um olhar de quem vivenciou os espaços acadêmicos e lá, teve acesso há certo debate teórico sobre o feminismo, o que lhe coloca numa condição de extraordinariedade em relação ao conjunto das demais mulheres indígenas. Ao dizer isso quero enfatizar a perspectiva trazida por Tayse Potiguara, para quem falar em feminismo indígena é algo de “indígenas acadêmicas”. Ela procurou perceber a existência de uma influência feminista na atuação das mulheres de seu território por ocasião de sua pesquisa de mestrado em Antropologia. A esse respeito ela diz:

Então, na minha entrevista, meu objetivo é saber se essas mulheres elas pautam... enfim, se na sua atuação política elas levam esse discurso feminista e que discurso feminista é esse. Se é respaldado por um movimento feminista que elas participam, ou se é um discurso de empoderamento das mulheres a partir da vivência que elas tem na comunidade a partir da referências de outras mulheres. É que no começo das minhas entrevistas, eu também pergunto se tinham outras mulheres mais velhas do que elas, pelo menos em algumas entrevistas das que eu lembrei que tinham essa atuação, que eram referência nas comunidades. E pra gente entender que essa pauta feminista, enquanto empoderamento, enquanto ocupação de espaço, elas são diferentes, de região pra região, de aldeia pra aldeia. A forma de atuação, de participação das mulheres, elas são diferentes. E esse discurso feminista hegemônico, científico, discurso que tem nas academias sobre o feminismo, ele só é discutido entre as indígenas acadêmicas que têm contato com essas leituras. Eles não são discutidos dentro dos movimentos, dentro das assembleias de mulheres. Essas categorias, de feminismo enquanto direito ao corpo, direito ao mercado de trabalho, enfim, e outras pautas que são colocadas como pautas principais do movimento feminista mais hegemônico. E aí entender também o que é que as mulheres indígenas dentro dos seus mais diversos movimentos feministas, elas pensam enquanto direito, e o que elas pensam enquanto violência (Campos, 2021. Grifo meu).

Curioso perceber como, mesmo negando o que reconhece como feminismo hegemônico, Tayse, lança mão do termo “feminismo” para identificar a mobilização das mulheres que atuam politicamente dentro da comunidade e

constroem conjuntamente o movimento indígena, numa clara aproximação com a conceitualização de feminismo trazida por Julieta Paredes (2020, p. 227) apresentada anteriormente, na qual feminismo diz respeito à luta política das mulheres, em qualquer tempo, frente ao patriarcado. Na reelaboração de Tayse, ela situa o feminismo em uma exterioridade, ao mesmo tempo em que não deixa de tê-lo como referência. Chama atenção para ação das mulheres na luta para além do feminismo e a despeito dele. Contudo, não há uma ruptura com seu referencial mais amplo:

E dentro dos povos indígenas, há os diferentes tipos de feminismo, e há aquelas mulheres que não se categorizam como feministas, que nunca acompanharam o movimento feminista, que nunca tiveram nenhuma atuação no movimento feminista. Mas que são mulheres que praticam um tipo de feminismo, que atuam como uma referência de mulher que mobiliza outras mulheres, que fazem esse papel do movimento feminista: mobilização de mulheres, capacitação de mulheres. Aí sempre a maioria das terras indígenas do Nordeste, nos processos de..., não é de demarcação, é de retomada dos povos indígenas, no Ceará, em Pernambuco, quase todos os processos de retomada foram liderados por mulheres. E isso lá na década de 70. Onde ainda não existia uma organização de mulheres, onde ainda não existia um movimento de mulheres no Nordeste, de mulheres indígenas.

[...] Então, eu tenho muitas críticas. Assim como eu tenho críticas a todos os movimentos sociais, inclusive o movimento indígena. Eu acho que tem umas pessoas que se destacam, viram referência, e se acham no direito de generalizar sua fala como se tivesse falando por todos. Eu procuro sempre tomar muito cuidado com as minhas falas, porque eu sei que a minha experiência, a minha vivência não é a mesma de outras pessoas que eu tô representando. Por exemplo, têm mulheres na minha comunidade que tem um potencial enorme pra tá sendo liderança, para... enfim, pra ser o que ela quiser. Mas as vivências que ela teve, as oportunidades que ela não teve, impediram ela de fazer isso (Campos, 2021).

A perspectiva do feminismo como algo que nomeia a ação da luta das mulheres para além de amarras teóricas, como definido por Julieta Paredes, e que se vincula ao feminismo comunitário, está posto no horizonte tanto de Irê quanto de Tayse, por se tratar de uma referência de luta entre as indígenas mulheres, pela afinidade que este oferece em relação a algumas perspectivas anticoloniais, anticapitalista e antirracista, na medida que lançam mão do (re)estabelecimento de uma relação de complementariedade entre homens e mulheres, que não é necessariamente originária e pré-colonial, mas que está posta na dimensão da alteridade e na comunidade, como a célula-mãe da despatriarcalização das relações.

Quando falamos que a comunidade tem duas partes fundamentais, quer dizer que a partir desse reconhecimento da alteridade inicial, a comunidade mostra toda a extensão de suas diferenças e diversidades, ou seja, que o par mulher-homem inicia a leitura das diferenças e das diversidades na humanidade, inclusive as diferenças e diversidades de não se reconhecer homem, não se reconhecer mulher, ou nem homem nem mulher (Paredes, 2020, p. 233-234).

A ênfase sobre a comunidade é o vínculo a partir do qual Irê e Tayse como lideranças que transitaram por muito tempo pelos espaços acadêmicos, constroem uma relação de sentido com a luta feminista sem, no entanto, deixar de lado uma postura crítica e reticente. Nas palavras de Irê:

Eu tava lendo Julieta Paredes né, eu tenho o livro. [...] E aí ela fala né, em uma das suas escritas teóricas, de que qualquer mulher, seja ela qual for, que defenda o papel de uma outra mulher, ali ela está fazendo feminismo né. E foi uma coisa que eu sempre, nesse campo de pesquisa, eu comecei a me perguntar e ao mesmo tempo ficar inquieta. Que nós, mulheres indígenas, nós fazemos feminismo mesmo sem saber que estamos fazendo feminismo. Porque a luta das mulheres indígenas, elas são basicamente, fazendo uma relação com as mulheres que defendem o feminismo comunitário, por exemplo, são basicamente muito parecidos né. Tipo, ocupar determinados espaços na sociedade onde a gente vive bombardeada de preconceito e ao mesmo tempo que fortalecer essa luta para que esses espaços, eles sejam mais preenchidos por mulheres, porque nós temos uma visão totalmente diferente da visão do homem. Porque assim, nós pensamos no cuidar, a mulher indígena, ela pensa muito na questão do cuidar, e aí a gente faz uma elaboração justamente trazendo para gente mesmo, para o nosso ser, de que a gente não vai fazer com outro o que a gente não gostaria que fizesse com a gente. Então por isso, de repente, nesse sentido, do cuidar, do abrir espaços, do empoderar outras mulheres, do fazer ligações, para que outras mulheres... as que estão lá escondidinha, para que elas possam começar aparecer, para que elas possam começar a se integrar no meio comum a todos. Que a gente sabe que ainda tem muitas mulheres que se escondem né. Por medos né. (2021).

Tayse ao se referir a esta questão, traz novamente a perspectiva da pesquisa na qual estava imersa com as mulheres de sua comunidade para dizer que:

Não é um movimento onde elas estão reivindicando direitos pra si enquanto categoria feminina. Mas é um movimento onde elas estão buscando direitos, lutando por direitos, por garantia de direitos pro povo delas.

O que eu achei bem mais a linha da Julieta Paredes, que fala sobre feminismos comunitários. Onde essas mulheres, elas não.. o que elas chamam de Abya Yala, América do Sul, é onde por exemplo, a mulher não vê uma política de saúde específica pras mulheres, uma política de saúde da mulher, dentro de uma comunidade onde os indígenas não têm acesso à saúde. Então, pra ela debater a política de saúde da mulher, primeiro a comunidade dela têm que ter direito à saúde. Então ela não discute geração de renda voltada para um público feminino onde não existe nenhum tipo de atuação do Estado para geração de

renda do povo indígena da comunidade dela. Então, é aí que eu faço uma comparação com o feminismo comunitário de Julieta Paredes. Porque dentro das assembleias de mulheres indígena, tanto aqui do Rio Grande do Norte como no Encontro Nacional de Mulheres Indígenas do Brasil que acontece em Brasília junto com o ATL, as pautas são muito mais comunitárias, coletivas de povo do que de mulheres. Ali só tá mostrando a ocupação de espaço daquelas mulheres enquanto liderança, cobrando direito pro seu povo. Mas é um Encontro Nacional de Mulheres Indígenas (Campos, 2021).

A relação ambígua dessas lideranças com o feminismo parece se dá não porque de fato o feminismo possua uma agência entre as mulheres de suas comunidades, como fazem perceber em suas falas, mas porque elas próprias, a partir de sua vivência em espaços acadêmicos e/ou de militância social, estiveram em contato com debates teóricos e políticos do feminismo e me refiro aqui, prioritariamente, às perspectivas do feminismo civilizatório praticado em larga escala em espaços acadêmicos. Isso alimenta essa ambiguidade, ao passo que, apesar das críticas, o feminismo e as feministas são tidas como aliadas na luta, isso faz com que muitas vezes as críticas sejam pasteurizadas.

Não posso deixar de considerar que os diálogos trazidos neste tópico estavam sendo mantidos entre elas e uma mulher que se declara feminista e se coloca socialmente ao lado da luta das indígenas mulheres. Certamente que este é um elemento que está posto no imaginário de minhas interlocutoras. Tanto que a Cacique Pequena quando provocada a falar sobre as questões de gênero em nenhum momento fez qualquer menção ao feminismo. Seus apontamentos sempre foram em referência à sua comunidade.

Ainda assim, Irê não se absteve em fazer críticas diretas para dizer que o feminismo, como ele está posto na dimensão de sua hegemonia, não serve às indígenas mulheres:

Isso que eu tava falando, o olhar feminista, das mulheres feministas parece que não se iguala ao que nós defendemos. Então, não tem como tipo, ah eu dizer, ah eu sou Juliana, sou da aldeia indígena e sou feminista. Não tem. Porque dentro dessa estrutura que foi elaborada pelo feminismo não é o que nós defendemos, não é o que nós mulheres indígenas defendemos. Tanto que nós, mulheres indígenas, a gente nem fala que fazemos feminismo. Porque ele abre um leque aí pra muitas coisas, e às vezes até pra má interpretações de pessoas que não consegue compreender a nossa luta (2021).

Nesse sentido, penso que é possível considerar que as perspectivas fornecidas por Irê e Tayse dizem respeito a elementos que não se situam apenas

no contexto de suas comunidades, são lentes que permitem olhar como se dá a dinâmica de um entre-mundo, para usar um termo da antropóloga Rita Segato, que envolve trocas das mais diversas entre o mundo-aldeia e o mundo-Estado, “que se infiltram um no outro” (2021, p. 75). E essas mulheres ao transitarem nessa diversidade de espaços inscrevem em si a metabolização da vida nesse entre-mundo.

Alerto, contudo, que, a análise aqui posta não diz respeito a nenhum tipo de generalização quanto às indígenas mulheres dentre as quais, dada a diversidade de experiências políticas, sociais e subjetivas que experimentam e a partir da qual constroem sua caminhada, podem sim haver aquelas que se declarem feministas. O que quero asseverar é que mesmo que o reconhecimento acerca das contribuições e da parceria que o feminismo em sua pluralidade trás às indígenas mulheres em alguns contextos, ele não é fundamental para elas e, em muitos casos, não chega nem a ser uma questão. Diria que, neste sentido essa busca por promover associações e até uma certa filiação é algo que interessa às feministas e não às indígenas, porque não há para estas últimas nenhum ganho quanto a isto.

As indígenas mulheres e o feminismo se relacionam na medida em que se colocam no mesmo campo de batalha de uma luta anticolonial, antipatriarcal, antirracista, anticapitalista, anti-LGBTQIA+fóbica e em defesa dos biomas para empreenderem a luta social conjuntamente. Trata-se de interlocuções que se estabelecem notadamente com as mulheres ligadas aos chamados feminismos decoloniais, que a partir da contestação da colonialidade, propõe uma radical revisão da epistemologia feminista eurocentrada, munidas de uma postura crítica em relação ao chamado feminismo branco que, a partir da Europa e Estados Unidos, foi incorporado ao feminismo latino-americano e brasileiro (Hollanda, 2020. p.14).

É nesse movimento de contestação social, política e teórica que o feminismo comunitário e popular vai conquistando espaço em Abya Yala ou como diria Lélia Gonzalez, na América Latina (2019) fundamentado na organização e luta das mulheres a partir da Bolívia e do Equador, reivindicando, dentre outras coisas, o reconhecimento de seu papel histórico na construção da resistência durante as lutas de independência, que se distendem no tempo e se inscrevem na resistência à ocupação colonial europeia. E assim, vão

tencionando os fios das amarras que situam o feminismo como algo que é próprio do norte global, que lhes chega como efeito da colonialidade e é exclusivo das mulheres brancas (Paredes, 2014).

Essa reivindicação do papel histórico das indígenas mulheres se faz presente por toda Abya Yala e no Brasil pode ser explicitado a partir do movimento das Wayrakunas, um movimento de indígenas mulheres de várias partes do país que em 2021 lançou seu manifesto *Wayrakunas filhas da ventania* na publicação inaugural da revista Leetra Indígena<sup>40</sup> ligada ao Laboratório de Pesquisa "Linguagens em Tradução"/LEETRA (CNPq) e ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de São Carlos.

O manifesto é assinado por Aline Ngrnhtabare Lopes Kayapó, Bárbara Nascimento Flores Borum-Kren, Eliane Potiguara, Jamille da Silva Lima-Payayá, Jumara Teodoro Payayá, Káritas Yamani Kandara Correia Gusmão Ywa'dju Minrī, Miguelina Cardoso Lopes. São indígenas mulheres, jovens em sua maioria, mas que contam com a experiência e a simbologia de alguém como Eliane Potiguara, pioneira quanto ao se destacar na luta indígena nacional e internacionalmente. São mulheres que constroem sua luta a partir de suas comunidades, mas que as tem levam aos espaços acadêmicos, nos quais interagem como alunas e militantes. Apesar do elemento juventude, fazem questão de reivindicar a ancestralidade em relação a todas as indígenas mulheres que desde os primeiros momentos da invasão colonial têm resistido ao preço da própria vida.

Wayrakunas somos nós, um movimento de indígenas mulheres, que teve sua origem desde antes da primeira caravela que atravessou os oceanos e atracou neste território apelidado de Brasil. Nasceu da resistência de insurgentes guerreiras originárias, insubmissas ao sistema colonial violentamente posto, e que tem se refletido na contemporaneidade. Wayrakunas é isso, a continuidade da luta de nossas antepassadas, é a insurreição da ordem que por séculos tenta nos invisibilizar e nos silenciar.

Wayrakunas atravessam os tempos mostrando para quem quiser ou não ver, que o cronos não é o nosso deus e que, portanto, o tempo não tem o poder de reduzir a vitalidade da nossa luta. Consideramos que durante séculos nossas antepassadas foram como o vento, que não se vê, mas a presença é forte e imprescindível para a sobrevivência. O vento traz boas novas, renova o ar e poliniza sementes, e o resultado disso somos nós, que estamos aqui dando continuidade à luta de nossas antepassadas

---

<sup>40</sup> O manifesto pode ser lido na íntegra na página da revista disponível em: <https://www.leetraindigena.ufscar.br/index.php/leetraindigena/article/view/50/42> Acesso em: 08.06.2023

Nós, Wayrakunas, acreditamos nos valores ancestrais do bem viver e nele nos apoiamos para o enfrentamento da colonialidade. Entendemos que o projeto de Modernidade europeu não é capaz de cumprir, para todos os povos, suas promessas de liberdade, igualdade, bem-estar e justiça, devido ao seu comprometimento pernicioso com a colonialidade, operando as expropriações que têm nos violado nos últimos séculos.

[...] Nossa motivação é viver firmadas na coletividade, na pluralidade, na ancestralidade e na diversidade, que são os verdadeiros valores que pautam as nossas vidas e que sem os quais não existiríamos. Essas lições aprendemos também com as animais e seres não-humanos das florestas.

A igualdade chegou aqui com pretensões muito firmes em nos amontoar em um aglomerado de brasileiras aportuguesadas e graças às nossas mais diversas resistências temos nos mantido firmes, lutando pela inviolabilidade dos nossos corpos que são a extensão dos nossos territórios ancestrais, e pela segurança em nossos Territórios indígenas pois são deles as fontes do nosso refúgio dessa sociedade desencantada.

Wayrakunasou em uma possível tradução “filhas da ventania”, na língua Aymara, é a força que acredita ser possível a criação de um conhecimento que caminhe de acordo com as nossas epistemologias ancestrais. Por esse motivo as Wayrakunas têm lutado bravamente para ganhar visibilidade através da entrada e permanência das indígenas-mulheres dentro das academias, estando na resistência contra toda forma de epistemicídio historicamente declarados e postos sobre nós, mas também sobre os corpos de nossos guerreiros, que são imprescindíveis para nós.

A continuidade da luta de nossas ancestrais, se dá através de nós, que somos pensadoras de nosso tempo, indígenas mulheres da atualidade que se empoderaram de conceitos e lutas para atualizar a luta ancestral, reconfigurando-a no espaço/tempo atual como sujeitos contemporâneos que somos, porém, com raízes e memórias antigas. Temos como aporte teórico-filosófico as contribuições do feminismo, especialmente do feminismo decolonial, do ecofeminismo e do feminismo comunitário. Sendo assim, nosso movimento tem como base as estratégias de atuação ligadas à ancestralidade de cada integrante, somada aos preceitos de tais aportes. Além de trazermos a dimensão ancestral, valorizamos também a espiritualidade que nos conecta com a fonte criadora que é nossa Mãe Terra, o senso de coletivo ancestral nos traz a relação de parentesco, quando nos reconhecemos como parte do Todo e quando nos reconhecemos umas nas outras.

Apesar de buscarmos o aporte teórico-filosófico nos feminismos, afirmamos com convicção que é impossível a existência de um feminismo indígena, não por dissidência, mas por uma consciência histórica de luta. Nossas antepassadas lutaram contra a aplicação desse estado moderno, sem nem ao menos serem consideradas humanas. Então resumir a nossa resistência ancestral em um feminismo, é ignorar que durante séculos o corpo da mulher branca europeia e as heranças deixadas por ela, refletidas no corpo da atual mulher politicamente branca e racista, foi extremamente pernicioso para a integridade dos nossos corpos, e que, portanto, considerar uma luta só, seria um ultraje para as nossas memórias de resistência.

Mesmo assim, o gênero nos alcançou. Como uma cruz foi posto sobre nossos ombros. Um pecado pesado por não ser nosso. O pecado do gênero inventado a partir de um modelo patriarcal invisibilizador, e de invisibilidades nós entendemos bem, por esse motivo, acreditamos ser possível e coerente que indígenas-mulheres se posicionem politicamente como feministas, no entanto, sempre

deixando muito evidente nossas formas particulares e coletivas de lidar com tudo que nos envolva.

É importante ressaltar que o movimento das Wayrakuna se o feminismo são dois movimentos que se complementam e de maneira alguma concorrem entre si. Nossa intenção não foi e não é criar mais um divisionismo, e sim de uma concepção prática, teórico-analítica e filosófica sobretudo que está envolta a nossa história, do mesmo modo delimitar nossas formas e visões de lidar com o que chega até nós através do gênero e por conta dele, pois existem diferenças lunares entre o que move as reivindicações de não-indígenas e as nossas reivindicações, que estão ligadas às nossas cosmologias e não prioritariamente ligadas às questões de gênero (Kayapó et. al, 2021, pp 98-100) .

O manifesto é um denso tratado de história, política e teoria social que aponta para o protagonismo e a autonomia das indígenas mulheres não apenas como sujeitas políticas, mas faz questão de demarcar o seu lugar como pensadoras de seu tempo, produtoras de conhecimento que, apesar de estarem em diálogo com a academia, buscam resistir à colonialidade e ao epistemicídio que marcam tão intensamente o universo acadêmico.

Do meu olhar de acadêmica não tenho como deixar de analisar este manifesto a partir da perspectiva oferecida por Maria Lugones (2014), que traz ao debate decolonial o conceito de “lócus fraturado” para problematizar a interação entre opressão e agenciamento dos povos colonizados. Ele permite perceber que, mesmo quando instaladas as relações de opressão é possível, em alguns contextos, que os processos de subjetivação se deem sem aderir aos processos “sujeitificação”. O “lócus fraturado” seria assim um conjunto de práticas de vida no qual, mesmo a menor manifestação de agência por parte da/o subalterna/o desencadeia lógicas que vão além da opressão, abrindo espaço para uma multiplicidade de realidades que fogem às dicotomias e dualismos coloniais.

Reconhecer que o lugar de subalternidade é passível de fraturas diz respeito à construção de caminhos a partir dos quais a diversidade é promovida e se abre espaços para pulverização das formas de existência capazes de diluir as dicotomias impostas pela colonialidade por meio de processos criativos que dão vida a estratégias de ruptura com as opressões coloniais. Assim, “[...] o lócus é fraturado pela presença que resiste, a subjetividade ativa dos/as colonizados/as contra a invasão colonial de si próprios/as nas comunidades, desde o habitar-se a si mesmos/as” (Lugones, 2014, p. 943)



Nesse sentido, o manifesto das “filhas da ventania” aponta para um processo no qual buscam distender seu lugar de sujeitas políticas para além da condição de subalternizadas, agenciando o debate político por meio de um protagonismo que chama atenção para a diversidade de seus povos e culturas e suas demandas coletivas, para além dos marcadores sociais de gênero, denunciando que a colonialidade do saber é responsável por simplificar e silenciar culturas complexas e pulsantes, das quais se colocam como representantes.

E como produtoras de saber, ao engendrarem essa fratura do lugar da/o subalterna/o, nos ensinam que a promoção da diferença deve ser encarada como possibilidade e não como um obstáculo, à medida que ela fornece opções múltiplas de leitura da vida que se distendem da monocromia do olhar colonial. Ensinam que é possível constituir outras formas de existência através de sua criatividade e recriação, rebeldes e resistentes aos poderes opressores da colonialidade.

Anunciam a fratura no modo como se referem ao “gênero” e ao “feminismo”, reconhecendo as contribuições culturais que representam, se aproximando de algumas vertentes dos feminismos decoloniais como o ecofeminismo e o feminismo comunitário, mas negam qualquer enquadramento de suas lutas e práticas que não parta delas mesmas e de sua diversidade como indígenas mulheres.

É nesse sentido que Tayse tem a preocupação de aproximar a atuação política das mulheres Mendonça à uma dada referência feminista, o que me parece muito mais uma demanda de inteligibilidade de seu texto em diálogo com seus/as leitores/as acadêmicos/as e/ou não indígenas, do que propriamente uma necessidade delas em se identificarem nesses termos.

A atuação política e a resistência das mulheres indígenas nas comunidades Mendonça são exemplos de feminismo comunitário. As mulheres indígenas pautam nas suas lutas demandas relacionadas ao bem viver de seu povo, contra a violência e imposição colonial e contra as práticas de opressão das mulheres que chegam nas comunidades a partir da colonização (Campos, 2021, pp.15-16)

Seu texto como um todo, evidencia uma resistência e certa crítica aos feminismos, ao mesmo tempo em que busca uma aproximação com a perspectiva dos feminismos decoloniais. Isso se deve ao fato de que, na

condição de autora. Tayse parece se identificar com a forma como as mulheres que se organizam coletivamente, a partir das vertentes dos chamados feminismos decoloniais, buscam efetuar rasgos no tecido da colonialidade, incentivando a organização ampla da luta social, capaz de mobilizar mulheres, o operariado, os povos indígenas, os povos da diáspora e as populações camponesas, unindo prática política militante e construção teórica, como uma condição fundamental para a organização da luta coletiva. Assim, cabe aproximá-la da perspectiva dos feminismos decoloniais que

São feminismos que situam um novo tipo de universalidade, em que as diversidades sexuais e raciais são assumidas com toda a sua carga colonial, de classe e de relação com a Natureza, mas também entram em uma aposta política por construir caminhos de reconhecimento, diálogo e construção coletiva de transformação. Mas, ao mesmo tempo, propõem o horizonte da igualdade como produto de um processo de despatriarcalização, ancorado na construção de Estados plurinacionais, e cujo referente central não é mais o paradigma dos direitos individuais, e sim a transformação da sociedade em seu conjunto. (Barragan et. al., 2020, p. 272).

São princípios que estão potentemente representados pelo pensamento e a obra de mulheres como: Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Ângela Davis, bell hooks, Sueli Carneiro, Maria Lugones, Oyèrónké Oyěwùmí, Julieta Paredes, Ochy Curiel, Rita Segato, Patrícia Hill Collins, Luiza Bairros, Elisa Pankararu, Eliane Potiguara, Márcia Mura, Sônia Guajajara, Aldre Lorde, Graça Graúna, Silvia Federici, Tayse Campos, Juliana Alves, Aline Ngrehtabare Lopes Kayapó, entre outras.

A partir da construção de protagonismo político e teórico as indígenas mulheres vêm se organizando no Brasil de modo intenso e potente, não por acaso o Ministério dos Povos Indígenas de seus quatorze principais cargos, têm oito ocupados por mulheres: Sônia Guajajara (Ministra), Joziléia Kaingang (Chefe de gabinete da ministra), Elaine Labes (chefe de gabinete da secretaria executiva), Guta Assirati (Assessoria especial), Ana Patti (Assessoria especial de assuntos parlamentares e federativos), Eunice Kerexu (Secretária de direitos ambientais e territoriais indígenas), Ceíça Pitaguary (Secretária de gestão ambiental e territorial indígena) e Juma Xipaia (Secretária de articulação e promoção de direitos indígenas). São mulheres que estiveram construindo a mobilização nacional e em algum momento de suas vidas estiveram coordenando alguma organização. Um exemplo recente disso é a Articulação

Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, da qual muitas delas fizeram parte da construção inicial e ainda se articulam nacionalmente a partir dela, como demonstrado por Irê:

E nós mulheres indígenas, hoje numa rede muito maior que nós estamos nos estendendo, que é agora a nível Nacional. Onde nós temos aí uma articulação a nível nacional de mulheres indígenas, que é a ANMIGA, que é a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas da Ancestralidade. Nós compreendemos e entendemos que a mãe do Brasil é indígena, que a mãe do Brasil é uma mulher. Pode ser que seja a Cacique Pequena, pode ser que seja a Pajé Raimunda, pode ser Cacique Madalena. Pode ser que seja uma outra que não está agora em minha memória. Mas nós entendemos, que essa rede de fortalecimento dessas mulheres, elas vêm de algo bem mais além, que não é aqui ou vivido aqui. E a gente vai se fortalecendo, dentro do nosso campo de luta. E trazendo outras. Então, eu acredito que o feminismo... Não sei se ele já está, se ele se aproxima disso ou se ainda tá muito naquela questão do feminismo de que as mulheres tem que ser forte de que as mulheres tem que ser isso, e que as mulheres tem que se igualar ao homem. Nós não queremos esse feminismo. Não é esse tipo de feminismo que a gente quer. A gente quer algo que seja traçado por nós, sem ter que estar medindo força com ninguém. Porque se for pra medir força, a gente sabe que não é a nossa linha de luta. Não é o que a gente quer pra nossa vida (2021).

As palavras de Irê, em associação com o *Manifesto das Wayrakunas*, evidenciam uma inadequação do feminismo civilizatório à realidade das indígenas mulheres ao mesmo tempo que trazem ao centro da cena social a luta coletiva e o protagonismo político dessas mulheres, que se desenvolve de maneira autônoma e epistemologicamente fértil. O que vai sendo fortalecido pela presença delas nos espaços acadêmicos, mas que não é motivado isso, no sentido de necessitarem disso para instrumentalizarem sua luta, pois é algo que elas já fazem para além da academia e dos feminismos.

Sua presença nos espaços da institucionalidade acadêmica se inscreve como mais uma forma de construir os enfrentamentos necessários à colonialidade que segue ameaçando seus corpos, seus modos de vida e suas comunidades. Ingressar nesses “lócus coloniais” é uma forma de, por um lado, acessar códigos culturais que são também políticos e, por outro, forçar as fronteiras epistemológicas, para promover as inquietações necessárias aos saberes coloniais, de modo que essa transformação possa estar a serviço da construção de saberes críticos, no sentido da crítica histórica à própria epistemologia, hegemônica no âmbito das Universidades. De modo que tais elementos sirvam à luta pela efetivação da alteridade como direito humano livre

de hierarquias, como consolidação da diversidade como direito de existência equitativa.

O fato das indígenas mulheres não demandarem uma relação de dependência epistemológica e/ou política em relação aos movimentos sociais não indígenas, dentre eles os feminismos, não implica, de nenhuma forma, desconsiderar, nos termos deste texto, a importância histórica dos feminismos para a luta mundial contra o patriarcado e, de uns tempos para cá, contra a colonialidade, notadamente a partir das contribuições do feminismo negro e do feminismo comunitário, os quais propõem um olhar interrelacional sobre as relações de opressão sofrida pelas mulheres, como dito anteriormente.

O que está colocado em foco aqui é a autonomia das indígenas mulheres em construir suas próprias lutas resistindo, muitas vezes, à colonialidade do ser e do saber levada às comunidades por nós feministas, sob o argumento da formação política, por exemplo, as quais carregam consigo, na maioria das vezes, nossas formas de sentir e experimentar o mundo e construir a luta social, que é levada como a lanterna na escuridão, com a pretensão de “iluminar” caminhos que nos são desconhecidos em suas nuances, pois nascem de modos de vida e experiência que nos são estranhas.

Nesse sentido, as práticas políticas e sociais engendradas por essas mulheres, seja a partir da forma como se colocam nas relações junto ao universo da colonialidade, seja pela forma como participam ativamente do engendramento de práticas sociais e políticas dentro de suas comunidades, se inscreve a partir de sentidos que aqui quero chamar de decoloniais, na perspectiva em que elas executam projetos político-epistêmicos que se situam numa posição de crítica e enfrentamento à modernidade/colonialidade/capitalismo, ao lançar luz sobre o obscurantismo de suas promessas não cumpridas de emancipação e felicidade. Tais promessas tocam muito de perto o modo de vida na contemporaneidade por meio dos efeitos que a modernidade/colonialidade/capitalismo inscrevem nas mediações de sentido que afetam diretamente nossas subjetividades, impondo padrões sociais e representações que se capilarizam em todas as áreas de nossa vida, nos ensinando, por exemplo, o que deve ser o sucesso e a felicidade como valores pessoais que, na melhor das hipóteses, fraturam nosso senso de coletividade e nos fazem ver a vida como um valor meramente individual, fragmentando as relações e as

sociedades segundo uma ego-política do conhecimento (Grosfoguel, 2010; Romero-Losacco, 2021), capaz de expressar a dimensão do *ser* e do *não-ser*, opostos e hierarquizados segundo os valores eurocentrados. Aí reside o sucesso da modernidade/colonialidade/capitalismo distendido na longa duração histórica. Segundo José Romero-Losacco:

O sucesso da modernidade/colonialidade consiste em fazer com que os de baixo pensem que, para serem, eles devem ser como os de cima, isto é, que os condenados da terra, que habitam no não-ser, devem negar-se a si mesmos e tentar se converterem em sujeitos modernos (2021, p.18).

Quando me refiro a essas mulheres como produtoras de práticas decoloniais me importa chamar atenção para a forma como procuram forçar as fronteiras e romper com o projeto moderno/colonial/capitalista de universalização, dedicando-se a manter viva a pulsão de existência de um mundo pluriversal, no qual muitos mundos sejam possíveis (Romero-Losacco, 2021, p.16).

Entendo, no entanto, que neste momento é minha análise que as situa neste lugar e lhes atribui uma dada identidade que é, ao mesmo tempo, política e epistêmica, mas que é também endógena e que aqui está posta no sentido de inteligibilidade de debate e não no sentido de inscrevê-las em uma dimensão ideológica, que para algumas delas é estranha. Admito, pois, tratar-se de um recurso linguístico na tentativa de me aproximar e de representar sua realidade, buscando inteligibilidade de sentidos para a diversidade que me escapa muitas vezes.

Ainda que não seja possível, neste caso, falar de um “fora da modernidade/colonialidade” ou, ainda mais enfaticamente, de um “fora do capitalismo”, as indígenas mulheres em suas comunidades, para além de suas comunidades e com suas comunidades, trabalham no sentido de construir um mundo *para além*, no qual suas vidas, a vida de suas comunidades, culturas e parentelas sejam dinamizadas por agenciamentos outros, que se contrapõem à fragmentação da vida, cuja existência se distende para além da materialidade de seus corpos-território e se conectam numa existência coletiva, de suas ancestralidades, de suas tradições, sejam as mais longínquas, sejam as mais jovens. Experimentando assim, uma temporalidade rebelde à linearidade do tempo histórico moderno/colonial/capitalista. Elas, como corpos coletivos se

inscrevem numa temporalidade ancestral, das continuidades, do agenciamento da relação entre mudanças e permanências. O que, em si é uma rebeldia ante o tempo da modernidade/colonialidade/capitalismo, cuja experiência da temporalidade, na contemporaneidade, cria nas pessoas o sentimento constante de obsolescência que parece estar programada não apenas para nosso fetiche tecnológico, mas se inscreve na existência cotidiana de uma vida que busca se reatualizar constantemente.



## CONSIDERAÇÕES MOMENTÂNEAS

Ao chegar a este ponto do texto creio que se espera que traga à leitora ou ao leitor que comigo seguiu até aqui uma reflexão derradeira, ainda que não final sobre os temas tratados ao longo desta caminhada. Neste sentido, quero começar falando a partir do meu lugar social de historiadora e educadora, para reiterar que, sob várias perspectivas, o contato que tenho tido ao longo dos anos com as comunidades indígenas me ensinaram muitas coisas. Ensinaamentos que foram fundamentais para operacionalizar no conjunto desta tese e para além dela, o diálogo entre diferentes formas de pensar e construir conhecimento. De certo que parti das dimensões teóricas colhidas no campo da História, mas preciso dizer que estas se aglutinaram com práticas de existência atravessadas pela capacidade de lidar de modo consciente com as sensibilidades do tempo, que nos atravessam como pessoas e como sociedade. Algo que está no centro do trabalho historiográfico.

Na perspectiva de temporalidade praticada pelas comunidades indígenas, isso se dá em meio a busca pela alquimia de transformar o pessimismo do tempo, inscrito nas tragédias coletivas e nos passados sensíveis, em pulsão de vida, alicerçada na capacidade de olhar o tempo e metamorfosear a experiência de dores a partir de um horizonte de possibilidades em que a ação se desenvolva visando a transformação, pleiteando a mudança do próprio futuro, sem o qual o sentido de nossa consciência histórica pode perder seu vigor.

Sob essa ótica, a história não pode ser apenas uma mera repetição, seja sob o aspecto da farsa, da tragédia ou mesmo da ironia daqueles que se entregaram ao cinismo desesperançoso diante dos desafios do tempo, mas se inscreve numa consciência da temporalidade constituída por meio da relação entre as gerações, na ancestralidade que, dentre outras coisas, está posta numa dimensão de comprometimento que entrelaça diferentes temporalidades e presentifica passado e futuro, por meio da agência da vida em coletividade.

Há muito ao que resistir no contexto da colonialidade/capitalismo. E se novamente, mais uma vez o mote é a colonialidade e seus efeitos, me parece pertinente problematizar como o termo “povos colonizados” engloba perspectivas identitárias diversas, que acabam por sendo diluídas não apenas na semântica do termo, mas na generalização que carrega consigo. Isso leva a



uma simplificação de demandas epistemológicas e da diversidade social e histórica, de maneira a tentar contemplar um conjunto cada vez mais amplo de pessoas. Assim, o termo “povos colonizados” acaba assumindo uma dimensão abstrata, que por ter tantos corpos, tantas faces e tantas formas de existir, acaba se diluindo na miríade da própria diversidade, dentro de um sentido genérico inscrito na longa duração, que de tão longa borra as faces na fotografia do tempo.

Isso acaba por amalgamar uma condição de existência marcada pela racialização de nossos corpos, que são representados pela falta, pelo que não são: não-europeus, não-brancos, não-evoluídos, não-cristãos, não-heterossexuais, não-civilizados, não-ocidentalizados. Neste caso, as particularidades de origem tem uma importância diminuta, já que seu não-lugar está inscrito nos corpos de maneira originária e isso tende a direcionar o lugar que esses corpos ocupam no contexto da colonialidade/capitalismo.

Ao dizer isto, não é meu interesse lançar mão de nenhum tipo de determinismo, seja biológico, racial, social e de qualquer natureza. Como historiadora sei que há inúmeros elementos que potencialmente influenciam a trama histórica. Por isso mesmo, não cabe aqui ignorar que as estruturas sociais no capitalismo são intensamente marcadas pelos elementos da colonialidade que se manifestam na dimensão da raça, da etnia, da classe social, do gênero, da sexualidade, etc. O que por sua vez, acaba por influenciar incisivamente as oportunidades sociais que se apresentam de forma diferenciada para as pessoas, segundo o lugar que cada sujeito/a e/ou comunidade ocupa na arquitetura da colonialidade/capitalismo.

Assim, quando olhamos para a história, procurando os “povos colonizados” é preciso ser vigilante para que o poder dessa abstração não implique numa miopia do tempo e das experiências sociais. Penso que é preciso, sempre que possível, ajustar o foco para olhar com mais nitidez a humanidade múltipla que carregamos conosco. Quanto a isto, volto ao exemplo clássico trazido no início deste trabalho, que é o uso do termo “povos indígenas” no Brasil, que representa uma abstração que foi apropriada politicamente pelo conjunto dos povos originários ou descendentes, na medida em que confere possibilidades de construção de unidade política em um momento extremamente delicado marcado pelos debates da Assembleia Constituinte de 1987.

A abstração “povos indígenas” não é necessariamente um termo endógeno. Ela está ligada à resistência desses povos na medida em que a apropriação que fizeram do termo se dá diante e ao longo de uma história marcada pela invisibilidade social e pelo apagamento epistêmico sofrido por eles no contexto da colonialidade. Ou seja, ao mesmo tempo que ela serve para dar formas imprecisas à unidade política ela também escamoteia a diversidade social, cultural e geográfica das comunidades, impedindo que se dê a ver e a ler as múltiplas cores e faces dessas pessoas.

As múltiplas práticas de agenciamento de vida recorrentemente enunciadas aqui forjam um tecido delicado e firme ao mesmo tempo. Delicado porque muitas vezes as comunidades que precisam se opor ao colonialismo/capitalismo são obrigadas a construir resistências sob condições muito desiguais de enfrentamento, mas firme porque apesar da aparência de fragilidade, trata-se de um tecido que o tempo ou as dores não têm conseguido corroer e que segue envolvendo as comunidades indígenas e servindo de exemplo e inspiração a todas as pessoas que coletiva ou individualmente também se levantam para fazer frente à colonialidade/capitalismo em suas mais diversas formas.

Não por acaso, as comunidades indígenas entenderam há muito que o silenciamento e o apagamento de suas memórias coletivas são o fundamento de uma política de extermínio praticada desde o primeiro momento, pelos primeiros invasores de seus territórios. As memórias e histórias inscritas nos e escritas a partir de seus corpos-território são a materialidade de passados mais que sensíveis, que se apresentam sob a violenta face da história do colonialismo e da persistência do projeto de colonialidade/capitalismo. Compreendem que para eliminar seus corpos-território é preciso também apagar os rastros de suas histórias marcadas pela violência colonial. Isso traz para a epistemologia para o centro da luta política na contemporaneidade porque entendem que a preservação de suas vidas passa pela possibilidade de materializar suas histórias e memórias, suas experiências de vida através da produção de saberes, o que se dá muitas vezes nos termos e no campo inimigo. Pois, como lembra Ailton Krenak, há uma guerra em curso que opõe os povos indígenas e o conjunto da sociedade colonial/capitalista.

A colonialidade como fenômeno social, demonstra uma plasticidade e capilaridade que garantem sua eficiência em se moldar aos contextos sócio-históricos os mais variados, atualizando seu papel dentro do sistema capitalista, que é o de subjugar grupos sociais e modos de vida, agregando-os a uma hierarquização das escalas sociais, a partir das quais alguns grupos se sobrepõem a outros, segundo a volatilidade dos interesses do capital. Por isso, o pensamento e a prática social que se pretendam decoloniais e anticoloniais precisam antes de tudo, ser anticapitalistas.

Nesse contexto de conflitos multiformes, a resistência indígena passa cada vez mais pela consciência de que o colonialismo e a colonialidade não são apenas elementos de um passado traumático que se impõe através dos apagamentos de suas memórias e histórias. Esta face escura da modernidade, como denominada por Walter Mignolo (2017b), está em constante atualização e se presentifica no cotidiano das comunidades que seguem lutando pelo direito de re-existir em seus territórios, resguardando sua autonomia e o direito à historicidade.

Isso passa por engendrar resistência que vão se estabelecendo a partir de frentes diversificadas que em geral convergem a partir da centralidade da cultura como espaço de produção de saberes e representações sociais, fazendo dela um instrumento privilegiado de resistência social e política, onde podem ser (re)elaboradas representações sociais, memórias, tradições e as histórias dos povos originários, dos povos colonizados e de suas descendências. Pela capacidade que apresentam de transformar o luto em luta. Vivenciando o presente como um campo de possibilidades onde é possível reelaborar memórias e constituir uma cultura histórica socialmente engajada quanto ao enfrentamento das hierarquias e exclusões sociais advindas da colonialidade/capitalismo, por meio da construção de narrativas outras que reelaboram o lugar desses povos dentro do contexto da história nacional.

A forma como Tayse, Cacique Pequena e Cacika Irê se colocam como produtoras e incentivadoras da produção de conhecimento dentro de suas comunidades, construindo sua luta a partir da centralidade do acesso à educação, para si e para seus povos, é um exemplo contundente de como os processos educativos e sua relação intrínseca com a colonialidade do saber e do ser estão no centro da pauta política das comunidades, visto que além de ser

um importante instrumento de (re)produção cultural, figura também como possibilidade de acessar o universo da colonialidade de forma a decodificar sua epistemologia para construir agenciamentos de saberes desde o espaço do inimigo. O que no caso específico de nossas interlocutoras, passa pela engendramento de uma cultura histórica mais representativa, trazendo seus povos, suas práticas culturais, sua organização política e suas mulheres para o centro do enredo histórico, seja por meio da produção de trabalhos acadêmicos atravessado pela forma de fazer de Tayse e Irê, seja pelo trabalho da Cacique Pequena que através de seu canto gravado em um CD e posteriormente “eternizado” na internet, divulga práticas culturais de seu povo. De diferentes formas elas promovem positivamente suas práticas culturais e a distinção étnica de seus povos.

Seus exemplos demonstram como a produção dessa cultura histórica não é exclusiva nem das/os historiadoras/es nem da academia, embora esta ainda represente um espaço privilegiado para produção de saberes. Mas, em grande medida, são os/as sujeitos/as da periferia do capitalismo/colonialidade, como indígenas e negros, os/as responsáveis por tencionar o *status quo* da sociedade colonial/capitalista, semeando assim mudanças em seu interior, instando novas formas de olhar para a história, construindo outras narrativas e outras formas de dizer sobre seu passado/presente, dando um tom tanto dramático quanto intimista à história. Dramático no sentido de buscar aproximar as narrativas dos/as sujeitos/as, vistos/as para a além da instituição da colonização ou da escravidão, tocados/as também pela dimensão de seus sentimentos, de seus desejos, de suas dores, pessoas que sangram, que amam, que odeiam, que são traídos/as, que traem, que sorriem e que choram, que são humanizados/as na folha de papel, na tela do cinema, na notas musicais, nas letras e melodias das canções, no batuque que reverbera o lamento da dor e a alegria das resistências ancestral.

As interlocutoras que doaram a este texto suas memórias são protagonistas de uma história na qual elas são marco da resistência de seus povos. Mulheres que exercem liderança entre seus povos, recortando as especificidades tocadas pela colonialidade do gênero, mas que conseguem fazer isso sem deslocar do centro da ação o coletivo amplo que se estabelece por meio de laços de parentescos os quais transcendem a dimensão da

consanguinidade entre as pessoas e vão sendo atados a partir de um sentido de pertencimento que lhes inscreve na parentela dos povos originários desta terra, tocados pelo mal comum: a colonialidade, que ao ferir, desestruturar, subalternizar e matar pessoas e modos de vida, une os povos também a partir do sentido de trauma coletivo. De certo modo, a dor de um povo é a dor de todos os povos. Algo que fortalece a agência coletiva e a luta, mesmo diante da atomização das comunidades.

Essas mulheres são representativas não apenas do conjunto das indígenas mulheres, no sentido da construção da luta inscrita numa longa tradição em que elas protagonizam a resistência à colonialidade, notadamente à colonialidade de gênero, que estabelece obstáculo ainda maiores às mulheres, mas elas são também representativas da expressão política dos povos indígenas no Brasil em um contexto de intensos conflitos. Onde ao mesmo tempo em que o Governo Federal cria em janeiro de 2023 o Ministério dos Povos Indígenas, tendo à frente da pasta uma indígena mulher, as comunidades têm que lidar com o tema do marco temporal, que representa um imenso retrocesso quanto aos direitos das comunidades indígenas.

No Brasil de 2023 os desafios impostos aos povos indígenas são imensos e a manutenção de suas vidas depende de superá-los. Seus corpos-território seguem sendo violados sob vários aspectos e os/as representantes do grande capital junto ao poder legislativo seguem tentando inscrever nos termos da lei e com sangue indígena o seu projeto de aniquilação das comunidades. Enquanto este texto era escrito, o STF rejeitou a tese do marco temporal a partir da qual se estabeleceria os termos legais para a demarcação dos territórios indígenas regulamentando o que está previsto na Constituição de 1988. Mas, em detrimento desta rejeição e como forma de fazer frente ao poder judiciário, o Senado Federal aprovou no dia 27 de setembro de 2023 o projeto de lei do marco temporal integralmente como fora enviado da Câmara dos Deputados. Estabelecendo a partir dele que só poderiam ser demarcadas as terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades indígenas até dia 5 de outubro de 1988 (marco temporal). Com esta derrota política dos povos indígenas, da justiça social, da ética e dos direitos humanos, a luta dos povos indígenas pelo direito fundamental à terra e à vida, seguirá intensa em várias trincheiras, mas este capítulo ainda não está encerrado. Esta luta em específico, segue para que

o presidente da república vete a lei, ao mesmo tempo em que a luta no judiciário vai para uma outra fase: derrubá-la a partir da tese da inconstitucionalidade. Esses passos dados com alguma repercussão midiática e tímida repercussão ante à opinião pública são apenas a ponta do iceberg quando o assunto é a resistência histórica dos povos indígenas em nosso país, cujo fim esteve/está no centro de um projeto colonial que sempre quis dispor das terras e das vidas das pessoas para fins mercantis e de (re)produção do sistema colonial/capitalista que se impõe de termos tão enfáticos quanto violentos, seja a partir da retórica da modernidade, que traz consigo a colonialidade do poder, do ser e do saber, seja pela forma como objetivamente esta se expressou/expressa por meio da captura, escravização e eliminação dos corpos colonizados.

Os eventos narrados ao longo deste trabalho estão no lastro da minha tentativa de delinear paisagens históricas dando inteligibilidade social, política e estética aos restos de vida que consegui capturar com os limites que se apresentaram e apesar deles – a maioria dos quais seguirão no amplo espectro dos *não-dito* de trabalhos como este – e que aqui se conectam por meio de nós epistêmicos, subjetivos e políticos (Mignolo, 2017b, p. 10) ajudando a formar imagens caleidoscópicas, nas quais passado e presente se entrecruzam, de maneiras nem sempre contínuas ou coerentes entre si, mas conectadas à vida que pulsa no presente. Este nem sempre um lugar confortável às/aos historiadoras/es, mas que no contexto dos debates que vêm sendo feito ao longo destas páginas tenta, mais do que qualquer outra coisa, promover e amplificar o sentimento comum de alteridade para com à história, à luta e à resistência dos povos indígenas em nosso país a partir do protagonismo das mulheres como agentes históricos, que não só constituíram uma tradição ampla de luta, resistência e liderança como, no presente, têm estado no centro do debate político quando se trata das mais diversas formas de resistência dos povos indígenas. Entendo que alteridade seja um conceito que resguarda limites, mas o utilizo como forma de enfatizar meu lugar social marcado pelos estranhamentos vividos, superados e por superar, próprios de minha condição de mulher-acadêmica-professora-feminista-branca, que não quer falar exclusivamente com seus pares, mas que têm em suas alunas e alunos as/os grandes interlocutoras/es deste texto, como forma de ponderar acerca da necessidade urgente de uma sociedade como a do Estado do Rio Grande do

Norte, onde semeio maior parte da minha vida por meio do meu trabalho, conhecer, refletir e valorizar a história dos povos indígenas, não apenas como artefato histórico inscrito em um passado longínquo, mas como vidas que lutam por direitos no presente. Vidas que serão amplamente afetadas caso o marco temporal não seja derrotado, visto que o Estado onde vivem os Mendonça do Amarelão, não possui nenhum hectare de terra indígena demarcada. Inseridos em um contexto em que a população e os poderes públicos sequer reconhecem sua distinção étnica, estão praticamente na estaca zero do processo de demarcação de suas terras, tendo que superar desafios que ainda passam por este reconhecimento.

O Rio Grande do Norte não é um caso isolado, só um dos mais cruéis. Ele está inserido em uma longa história de assédio e ataques contra as populações indígenas no Brasil, que em detrimento das investidas do colonialismo/capitalismo segue re-existindo no Estado e em todo o país. Os dados do Censo Demográfico de 2022 são uma demonstração da materialidade dessa re-existência. Eles demonstram que a população indígena no território nacional teve um aumento de 88,82%, segundos dados do IBGE que contabilizou no Rio Grande do Norte 11 mil pessoas que se autodeclararam indígenas.

Mesmo sendo a única unidade da Federação onde não existem territórios oficialmente demarcados, ao contabilizar esse número de 11.725 pessoas no Rio Grande do Norte, dados preliminares do Censo 2022 apontam um crescimento de 350% desta população no Estado, onde foram contadas em 2010 2.597 pessoas indígenas, o que representava à época 0,08% da população residente no Estado. Esse crescimento da população autodeclarada indígena mais que dobrou em 12 anos, passando a representar 0,35% da população do Estado, distribuída em 5.539 domicílios, não pode ser analisado apenas pela taxa de natalidade da população. Há inúmeros elementos a partir dos quais é possível analisar tais dados, mas por ora me importa pensar como este percentual de crescimento está relacionado ao trabalho desenvolvido por pessoas como Tayse Campos Potiguara, Cacique Pequena e Cacika Irê, o qual passa pela organização coletiva de suas comunidades, incentivo às comunidades vizinhas para que façam o mesmo, prestando ajuda de toda sorte e promovendo práticas educativas que estão diretamente ligadas à valorização

da identidade étnica, um aspecto fundamental quanto à autodeclaração praticada pelas pessoas durante o Censo.

O crescimento da população indígena é um fenômeno nacional segundo os dados do Censo 2022 no qual a participação de pessoas indígenas no processo de coleta de dados foi ampliada a partir da parceria com a FUNAI. Os dados<sup>41</sup> indicam que o Brasil possui uma população de 1.693.535 pessoas autodeclaradas indígenas, 0,83% de nossa população, 88,8% a mais que em 2010. 51,2% desta população está concentrada na Amazônia Legal, território que passa pelos estados do Norte, Mato Grosso e parte do Maranhão. A segunda maior parcela está na região Nordeste, onde vivem 528,8 mil pessoas autodeclaradas indígenas, 31,22% do total e onde está localizado o segundo estado com maior população indígena do país: a Bahia com 229,1 mil pessoas autodeclaradas indígenas.

O número de Terras Indígenas passou de 505 constantes do Censo 2010 para 573 no Censo 2022. Mas, como disse anteriormente, esses números podem ser analisados sob diversas perspectivas e este em particular não indica que houve um exponencial crescimento no número de demarcações de terra no período, apenas que a metodologia utilizada na pesquisa permitiu alcançar um número maior de territórios e pessoas, por meio de trabalho colaborativo de órgãos estatais como a FUNAI, o Ministério dos Povos Indígenas – MPI, a PRF, entre outros, que ajudaram a levar a pesquisa um pouco mais adentro do Brasil profundo e ainda pouco conhecido pelos dados, estatística e políticas públicas.

Segundo os dados coletados, o número de pessoas vivendo em Terras Indígenas é de 622,1 mil (36,73%) e 1,1 milhão de pessoas indígenas vivem em territórios não demarcados ou em áreas urbanas (63,73%). Trata-se de um milhão e cem mil pessoas que serão diretamente afetadas, caso não se consiga derrubar o marco temporal, às quais se somam na luta e na resistência todos os povos indígenas deste país, que aqui estão representados pela pujança de suas mulheres, que pelejam as guerras e promovem micro revoluções cotidianamente. Mulheres como a Caique Pequena que, com pulso firme e um

---

<sup>41</sup> Os dados podem ser acessados parcialmente através do endereço eletrônico: [https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/brasil-tem-1-69-milhao-de-indigenas-aponta-censo-2022#:~:text=O%20Brasil%20tem%201.693.535,feira%20\(7%2F8\).](https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/brasil-tem-1-69-milhao-de-indigenas-aponta-censo-2022#:~:text=O%20Brasil%20tem%201.693.535,feira%20(7%2F8).)  
Acesso em: 30.09.2023



sorriso nos lábios, tem servido de exemplo às gerações de seu povo e a todas as pessoas que se identificam com esta luta social. Assim como Tayse Campos Potyguara, que constrói a luta junto com o coletivo dos povos indígenas do Rio Grande do Norte atenta à necessidade de ocupar os espaços dentro da academia para construir a crítica e a prática descolonial desde dentro, incomodando ao colocar constantemente o dedo na ferida colonial, chamando atenção para os privilégios raciais que anteriormente passavam ao largo de nosso entendimento. Ou como Cacika Irê que ao ocupar o espaço institucional de Secretária dos Povos Indígenas do Estado do Ceará diversifica as formas de resistência, lançando mão de uma performance política que se capilariza ao cyber espaço das redes sociais, na busca por aldear a política, se servindo de instrumentos estéticos e tecnológicos da colonialidade como instrumentos para promover uma visão positiva da identidade étnica dos povos indígenas no Brasil de modo geral e no Ceará de modo específico.

O fascínio que a sociedade moderna/colonial/capitalista tem pela mudança leva à busca frenética pela reatualização constante da existência em um mundo cujo presente tem dificuldade de se concretizar, ante um devir futuro que é sempre promessa inalcançável de bem-estar e felicidade, advindos em grande medida, da possibilidade de consumo de bens e modos de vida, mercantilizáveis e fetichizados, que se distendem para as relações sociais prontas para o consumo, como parte do processo de mercantilização da felicidade, presentes nas performances das redes sociais na internet, por exemplo. Isso alimenta e legitima padrões de existência que não estão disponíveis a todas as pessoas e para além disso, não servem para todas elas, pois para além da midiatização e mercantilização da vida, existem inúmeras formas de re-existência de sujeitos/as que não se enquadram e não querem se enquadrar nessas molduras.

As comunidades indígenas não escapam aos efeitos desse mundo que mais parece um aplicativo de celular, buscando atualizações diárias, tendo como efeito a aceleração dos sentidos do tempo. Isso lhes demanda a constituição de estratégias inovadoras para demarcar seus espaços sociais, os quais dizem respeito a seus territórios, sem dúvida alguma, mas estão para além da questão territorial, na medida em que buscam ampliar sua condição de populações resistentes para a de populações existentes (Alves, 2022, p. 18),

cuja reivindicações passam também pela defesa de seu direito à historicidade, segundo o qual possam viver em liberdade as experiências que lhes afetam e promovem mudanças, próprias da dinâmica da vida e que são administradas na relação com as permanências, sem que por isso se coloque em questão o direito à autodeclaração étnica, por exemplo. Isso implica em acionar práticas de resistência ante à violência colonial que segue desmantelando formas de vida tradicionais, usurpando e violando territórios e corpos indígenas.

## REFERÊNCIAS

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

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Conferência Anual – TED GLOBAL. 21 a 24 de julho de 2019. Oxford, Reino Unido. Palestra. 2013. TED (TEDX).

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg>

Acesso em: 15.06. 2020.

AIRES, J. M. M. P.; GOMES, P. G. D. A. **Os caminhos trilhados pelas mulheres indígenas na constituição de organizações femininas**. Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília/DF, 09 e 12 Dezembro 2018.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4 ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.

ALENCAR, José de. **Iracema**. São Paulo: Moderna, 2011.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. 3 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALMEIDA, Ranna Iara de Pinho Chaves. Mulheres indígenas e saúde reprodutiva: entre a tutela e o biopoder. Caderno Espaço Feminino. Uberlândia, v. 31, n. 2, jul./dez. 2018. ISSN 1981-3082. DOI: <http://dx.doi.org/10.14393/CEF-v31n2-2018-2>. Disponível em:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/41552>. Acesso em: 14 jun. 2019.

ALVAREZ, Sonia E. Construindo uma política feminista translocal da tradução. Rev. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, Dez. 2009. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2009000300007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000300007&lng=en&nrm=iso)

Acesso em: 20.10.2020.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2009000300007>.

ALVAREZ, Sonia E. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feministas e de mulheres na América Latina e/em/contras o desenvolvimento. Revista Feminismo, [s. l.], v. 2, n. 1. jan./abr. 2014a. p. 54-77. Disponível em:

<https://portalseer.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30021>

Acesso em: 12.07.2020.

AMOROSO, Marta Rosa. **Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

AMOROSO, Marta Rosa. Os sentidos da etnografia em Câmara Cascudo e Mário de Andrade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros - IEB**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0020-38742012000100011>.

Acesso em: 29.06. 2022.

ANDRADE, Andreza de Oliveira. **Interfaces das noções de gênero e sua cultura histórica**. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2008. Dissertação de Mestrado em História.

ANDRADE, Andreza de Oliveira. Anomalias decoloniais ou como não ser colonizadora na pesquisa. **Revista Anômalas**. Catalão–GO, v.1, n.1, jan./jun. 2021, p.13-26. Disponível em:

<https://periodicos.ufcat.edu.br/ra/article/view/74484/38983>

Acesso em: 06.06.2023

ANDRADE, Valéria Madeiros. A visibilidade das mulheres Krahô: ecofeminismo e desenvolvimento sustentável. *Revista Ártemis*, V. 9, dez. 2008, p. 60-76.

Disponível em:

<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/11811/6866>.

Acesso em 15 de jun. de 2019.

ANTUNES, Ticiana de Oliveira. **Construção Étnica e políticas públicas: mobilização, política e cultura dos índios Jenipapo-Kanindé do Ceará**. Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Sociedade da Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2008. Dissertação de Mestrado.

ANZALDÚA, Gloria. **Bordelands/La frontera: la nueva mestiza**. [S. l.]:UNAM, 2015.

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Manifesto da I marcha das mulheres indígenas: em defesa do direito ao atendimento diferenciado à saúde**.

Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/08/manifesto-marcha-mulheres-indigenas-saude-diferenciada.pdf>

Acesso em: 28 de Abril de 2022.

ATHIAS, Renato. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela Oxfam (1972-1992). In: LIMA, A. C. S.; BARROSO-HOFFMANN, M. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/04-Etnodesenvolvimento.pdf>.

Acesso em: 28 jun. 2022.

ARRUTI, José Maurício. Morte e Vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.8, n. 15, p.57-94, 1995.

AUAD, Daniela. **Feminismo**: que história é essa? Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 106p.

AZÊREDO, Sandra. Teorizando sobre Gênero e Relações Raciais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 203, jan. 1994. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16103>. Acesso em: 27 jun. 2020. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.

BALLESTRIN, Luciana. **América latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política. 2013. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/rbcp/article/view/9180/6893> Acesso em: 20.09.2020

BARRAGAN, Alba Margarida Aguinaga, LANG, Miriam. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (et. al.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 252-280.

BARRETO FILHO, Henyo T. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2a ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 93-137.

BANIWA, Braulina. KANGANG, Joziléia. MANDULÃO, Giovana (Orgs). **Mulheres**: corpos-territórios indígenas em resistência! Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

BANIWA, Gersen. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.) **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 206-227.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BIDASECA, Karina; SIERRA, Marta. **Políticas de lo mínimo**: genealogías coloniales en los mapas del Sur. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 22, n. 2, ago. 2014.

Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104026X2014000200013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104026X2014000200013&lng=en&nrm=iso).

Acesso em: 31 out. 2019.

BIDASECA, Karina Andrea (Org.). **Feminismos y poscolonialidad –** Descolonizando el feminismo desde y en América latina. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011.

BIDASECA, Karina Andrea. **Feminismos y poscolonialidad 2.** Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2016.

BIDASECA, Karina Andrea. SIERRA, Marta. (Coords.) **El amor como una poética de la relacion.** – Discusiones feministas y ativismo descolonial. Buenos Aires: CLACSO, 2022.

BEZERRA, Roselane Gomes. **O despertar de uma etnia:** o jogo do (re)conhecimento da identidade indígena Jenipapo-Kanindé. 1999. 182p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1999.

BOBIO, Noberto. **Dicionário de Política.** Brasília: UnB, 1998.

BOSI, E. **O Tempo Vivo da Memória:** Ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República. “Orientações Estratégicas para Institucionalização da Temática de Gênero nos Órgãos Governamentais”. Presidência da República. Brasília, 2011.

Disponível em:

<http://transformatoriomargaridas.org.br/sistema/wpcontent/uploads/2015/03/Orientações-Estratégicas-para-Institucionalização-da-Temática-de-Gênero-nos-Órgãos-Governamentais.pdf>.

Acesso em: 15 abr. 2021.

CALEFFI, Paula. **O que é ser índio hoje?** A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. Diálogos Latinoamericanos. 2003. ISSN 1600-0110 versão online.

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16200702>.

Acesso em: 16 jan. 2021.

CAMPOS, Tayse, **Mulheres indígenas Mendonça:** cotidiano, resistência e luta por direitos no Rio Grande do Norte. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021b.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas:** feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador: 2012. 383f.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero Raça e Ascensão Social.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544, jan. 1995. ISSN 1806-9584. DOI: <https://doi.org/10.1590/%x>.

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16472>.

Acesso em: 4 jul. 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Estud. av., São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, Dec. 2003.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142003000300008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008&lng=en&nrm=iso).

Acesso em: 16 jul. 2021.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**. A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023

CARVALHO, Maria do Rosário de. & CARVALHO, Ana Magda. (Orgs) **Índios e caboclos**. Salvador: EDUFBA, 2012.

CASTILHO, Ela Wiecko V. de. A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar? In: VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas**. Brasília: INESC, 2008. P. 21-31.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. Rio de Janeiro: MEC. 2ª Edição, 1995.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História de um Homem**. Mossoró: Edição Mossoroense, RN, Série C, Vol. DCXLIV, 1991.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. As últimas notícias sobre a destruição do mundo. In: RICARDO, Beto & RICARDO, Fany (Eds.) **Povos indígenas no Brasil**: 2011/2016. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 144-148.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena**: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. História [online]. 2011, vol.30, n.1, p.349-371. ISSN 1980-4369. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742011000100017>.

Acesso em: 15.04. 2021

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, SP, Brasil. 2013.

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte. Mneme: Revista de Humanidades. Caicó, v.4, n.8, abr./set. 2003.

Disponível em:

<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/167#:~:text=Nos%20estudos%20sobre%20o%20Rio,atuações%20%2D%20as%20populações%20ind%C3%ADgenas%20aldeadas>

Acesso em: 15.04. 2023.

CAVIGNAC, Julie A. ALVEAL, Carmem. (Cord). **Guia Cultural Indígena Rio Grande do Norte**. Natal: Flor do Sal, 2019.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 139-170.

COLLINS, Patrícia Hill. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In: MORENO, Renata. (org.) **Reflexões e práticas de transformação feminista**. São Paulo: SOF, 2015. p. 13-42.

Disponível em:

<http://www.sof.org.br/wpcontent/uploads/2016/01/reflexõesepraticasdetransformaçãoofeminista.pdf>.

Acesso em: 16 jun. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Soc. estado., Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso).

Acesso em: 16 jun. 2022

<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias**: a interseccionalidade como teoria social crítica São Paulo: Boitempo, 2022.

COULOURIS, Daniella Georges. **Violência, gênero e impunidade**: a construção da verdade nos casos de estupro. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP, São Paulo, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. & CESARINO, Pedro de Niemayer. (Org.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Unesp, 2016.

CISNE, Mirla. **Feminismo e Consciência de Classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Relatório Figueiredo**: genocídio brasileiro. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2018.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: AZKUE, Irantzu Mendia et al. (Org.). **Otras formas de (re) conocer**: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Espanha: Universidad del País Vasco, 2014.

DAMIÁN, Gisela Espinosa. Feminismo popular y feminismo indígena. Abriendo brechas desde la subalternidad. Labrys, études féministes/ estudos feministas janvier /juin 2011 -jan /jun. 2011.

Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys19/mexique/espinosa.htm>

Acesso em 19 nov. 2021.



DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José Augusto; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas do Nordeste brasileiro. In CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Cia das Letras; FAPESP, 1995, p. 431-456.

DUSSELL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In.: LANDER, E. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas**. Caracas: Ediciones Faces/UCV, 2000.

DUSSELL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas/ Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FARAH, Marta Ferreira Santos. Gênero e políticas públicas. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 47, jan. 2004.  
Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2004000100004/7943>  
Acesso em: 14 jul. 2022.

FERNANDES, João Fernandes. **De Cunhã a Mameluca: A mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil**. 2ª ed. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016. 402p

FERREIRA, Eliane Schmaltz; BORGES, Dulcina Tereza Bonati. Caderno Espaço Feminino: ampliando espaços e enfrentando desafios. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 157, jan. 2004. ISSN 1806-9584.

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2004000300017>.  
Acesso em: 16 jul. 2021  
doi:<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000300017>.

FERREIRA, Gleidiane de Sousa. **Resistência, solidariedade e rebeldia: o feminismo das Mujeres Creando na Bolívia (1992-2015)**. 2018. 441 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3 - O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 20ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

FREITAS, Thaynara Martins. **Um olhar sobre o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé**: território, etnicidade e patrimônio. 2015. 103p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikúro. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 35, jan. 1996. ISSN 1806-9584. p. 35-54. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16653>. Acesso em: 21 jun. 2021. doi: <https://doi.org/10.1590/%x>.

FRASER, Nancy. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 25-46.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51 ed. São Paulo: Global, 2006. 727p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (Recife). Maria de Fátima Campelo Brito. Relatório de identificação e delimitação, 10 de novembro de 2003. **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Lagoa Encantada**, Recife: FUNAI AER, 10 nov. 2003. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (Brasil). Roberto Aurélio Lustosa Costa. Despacho, n. 82, 18 de agosto de 2004. **Diário Oficial da União**, Brasília: Imprensa Nacional, ano 159, p. 71-74, 18 ago. 2004. Disponível em: [https://www.jusbrasil.com.br/diarios/692934/pg-71-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-18-08-2004?ref=next\\_button](https://www.jusbrasil.com.br/diarios/692934/pg-71-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-18-08-2004?ref=next_button). Acesso em: 23 mai. 2022.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI. **Mulheres e a caça às bruxas**: da Idade Média aos dias atuais. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. **Despatriarcalizar e descolonizar o Estado brasileiro** – Um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas. Brasília. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, 2016. Tese de Doutorado.

GARCIA, Lorely. **Meio ambiente e gênero**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2012. 219 p.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América**. 1. ed. digital. Tradução Livre. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

Disponível em: <http://francescagargallo.wordpress.com/>.

Acesso em: 11.04.2023

GARGALLO, Francesca. **Ideas feministas latinoamericanas**. 2. ed revisada y aumentada. Ciudad de México: Tradução Livre, 2006.

GOMES, Ana Maria. Movimentos sociais de mulheres: um caminho para a mudança. In: CURADO, Jacy; AUAD, Daniela. **Gênero e políticas públicas: a construção de uma experiência de formação**. Campo Grande: UCDB, 2008. p. 182-191.

GOMES, Priscila Greyce do Amaral. **Organização política de mulheres indígenas Pitaguary: práticas e discursos de gênero nas trajetórias de lideranças**. 89 f. 2019. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE, 2019.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 341-352.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-latino-Americano**. Ins. Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino nº 1. Batalha de Ideias. Brasil, 2011.

Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod\\_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf).

Acesso em: 13.06.2020.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUAJAJARA, Sônia. Coleção Tembetá: **Sônia Guajajara**. Rio de Janeiro: Azougue, 2018. 117 p.

GUAJAJARA, Sônia. **Trecho do discurso pronunciado durante o 18º Acampamento Terra Livre**, Brasília: 2022.

Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/04/povos-indigenas-dao-inicio-ao-18-acampamento-terra-livre-em-brasilia/>

Acesso em: 25 de Abril de 2022.

GUERREIRO MOREIRA, L.; ASSIRATI, Maria Augusta. O Estado anti-indígena. **Tensões Mundiais**, v. 15, n. 29, p. 97-118, 6 jan. 2020.

Disponível em:

<https://www.revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/2079>.

Acesso em: 12.02.2022.

GUERRA, Jussara Gualhardo Aguirres. **Mendonça do Amarelão: caminhos e descaminhos da identidade indígena no Rio Grande do Norte**. Recife: O Autor, 2007. Dissertação de mestrado.

GUERRA, Jussara Gualhardo Aguirres. **Mendonça do Amarelão**: origem, migrações, aspectos de sua cultura e identidade étnica. João Pessoa: Ideia, 2017.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo**: entre tempos, narrativas e memórias. 2015. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010. p. 383-418.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.) **Toré**: regime encantado do índio do Nordeste, Recife: Massagana, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTMANN, Luciana. **Gesto, Palavra e Memória**: performances de contadores de causos. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

HARTMANN, Luciana. **A Arte e a “Ciência” de contar histórias**: como a noção de performance pode promover diálogos entre a pesquisa e a prática. Brasília: Departamento de Artes Cênicas; Programa de Pós-Graduação em Arte; Universidade de Brasília, 2013.

Disponível em:

[http://www.portalabrace.org/viireuniao/teorias/HARTMANN\\_Luciana.pdf](http://www.portalabrace.org/viireuniao/teorias/HARTMANN_Luciana.pdf)

Acesso em: 25.05.2023

HARTOG, F. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências no tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Debate Feminista Ano 12, Vol. 24 Out. 2001. P. 206-230.

Disponível em:

[http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/024\\_13.pdf](http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/024_13.pdf)

Acesso em 02.11.2022.

HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Campanha das Letras, 2018. 531p.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo** – desde 1780. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 49 e 50.

KAINGANG, Azelene. Indígenas. Depoimento de uma militante. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

KAINGANG, Rosane.; MOREIRA, Erika Macedo. "Constituição e resistência do movimento indígena frente às práticas autoritárias do Estado brasileiro". **Insurgência**: revista de direitos e movimentos sociais, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 19-34, 31 out. 2016.

KOTRE, John. **Luvas Brancas**: como criamos a nós mesmo através da memória. São Paulo: Mandarim, 1997.

LASMAR, Cristiane. Índias. In: SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (org.) **Dicionário mulheres do Brasil**: de 1500 até a atualidade biográfico e ilustrado. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 270-273.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 143, jan. 1999.  
Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>.  
Acesso em: 19 jan. 2021.

LERSCH, T. M.; OCAMPO, C. C. **O conceito de museu comunitário**: história vivida ou memória para transformar a história? In: Conferencia Nacional de la Asociación Nacional de Artes y Cultura Latinas, Kansas City, Missouri, 2004.  
Disponível em: <https://bibliotextos.files.wordpress.com/2011/12/o-conceito-de-museu-comunitc3a1rio.pdf>  
Acesso em: 20.05.2023

LIMA, Jônia Rodrigues de (org.) **Ser mulher indígena é**: narrativas de mulheres indígenas brasileiras. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2018. 64 p.

LIMA, Nestor. Municípios do Rio Grande do Norte: Baixa Verde, Caicó, Canguaretama e Caraúbas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**. Natal, v. 27-28, 1990. (Coleção Mossoroense. Série C, v. 596).

LOPES, Fátima M. **Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande**. Mossoró; Fundação Vingth-um Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 2003.

LOPES, Maria Margaret; PISCITELLI, Adriana. **Revistas científicas e a constituição do campo de estudos de gênero**: um olhar desde as "margens". Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 12, n. spe, p. 115-121, Dec. 2004.  
Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2004000300013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000300013&lng=en&nrm=iso).  
Acesso em: 16.01. 2021.  
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2004000300013>.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232p.

LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. In: MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana (ed.) ***Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos, San Francisco, 1988.***

Disponível em:

<https://we.riseup.net/assets/168533/este%20puente%20mi%20espalda.pdf>.

Acesso em: 20.06.2022

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, Maria C. "Structure-Antistructure and Agency Under Oppression." In: Journal of Philosophy. Vol. 87, nº10. outubro de 1990. p. 500-507.

Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2026867>

Acesso em 13.05.2022

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, Nº 9. jul-dez, 2008.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis. Set/Dez. 2014.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (Org) **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020 (Edição Kindle).

MACHADO, Juliana Salles. Mulheres indígenas, mulheres de luta: terra, educação e resistência. In: WOLF, Cristina Scheibe; ZANDONÁ, Jair; MELLO, Soraia Carolina. (org.). **Mulheres de luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985)**. Curitiba: Appris, 2019.

MACHIORO, Marcio. **Questão indígena no Brasil: uma perspectiva histórica**. Curitiba: Intersaberes, 2018.

MACIEL, Márcia Nunes. **Tecendo Tradições Indígenas**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016. 821p. Tese Doutorado em História Social.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-168.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 75–97, 2016.

Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6080>

Acesso em: 30.03.2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA,

Joaze. MALDONADO-TORRES, Nelson. GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no Movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. p. 140-171.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. **Mulheres indígenas em Manaus**: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade. 2008. 136 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1edições, 2018. 80 p.

MCCALLUM, Cecília. **Nota sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas**. Cad. Pagu, Campinas, n. 41, p. 53-61, dez. 2013.

Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332013000200006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332013000200006&lng=pt&nrm=iso).

Acesso em: 26.06.2020.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas: Unicamp, 2010.

MIGNOLO, Walter. Pensamento liminar e diferença colonial. In: **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 79-130.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: Um discurso sobre as ciências' revistado. Porto: Edições Afrontamento, 2003b.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê**: Literatura, língua e identidade, nº 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu, v. 1. n. 1. 2017, p. 12-32.

Disponível em:

<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>

Acesso em: 20.02.2022.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial:** proposições afro-brasileiras na invenção da docência. Salvador: EDUFBA, 2020.

MOHANTY, Chandra. Bajo los ojos de Occidente: saber academico y discursos coloniales. In: MEZZADRA, Sandro. **Estudios postcoloniales:** ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008a. p. 69-101.

MOHANTY, Chandra. De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In: NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (org.) **Descolonizando el feminismo:** teorías y prácticas desde los márgens. Madrid: Catédra, 2008b, p. 404-468.

MONTEIRO, John M., coord., **Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros.** São Paulo, NHII-USP. 1994.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e Historiadores:** Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Departamento de Antropologia. IFCH-Unicamp. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Campinas, agosto de 2001.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra:** negros e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NATYSENO: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas. Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI. Organizador. Belo Horizonte, MG: FALE/UFGM, 2006.

OLIVEIRA, Denilson Araújo de; Valter do Carmo Cruz. (Org.). **Geografia e o Giro Decolonial:** experiências, ideias e horizontes do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

OLIVEIRA, João Pachêco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71831997000200004>

Acesso em: 30.05.2022

OLIVEIRA, João Pachêco. **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: LACED, 2004.



OLIVEIRA, João Pachêco de. Uma etnologia dos "índios misturados"?: Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p. 13-42.

OLIVEIRA, João Pachêco de.; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime Tutelar e Globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas do Brasil**: tradições e modernidade. Rio de Janeiro: FVG, 2010.

OLIVEIRA, João Pachêco de (Org.) **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo indígena. Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos. In.: HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Campanhia das Letras, 2018. p. 300-324.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. Mulheres no Movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012. p. 140-171.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil Contemporâneo**: experiências exemplares no Vale do Javari. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

PACHAMAMA. Aline Rochedo. **Guerreiras**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia. Pachamama Editora. Rio de Janeiro, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org.) **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra-Capa: Livraria/LACED, 2004.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação,

Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridade.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAREDES, Julieta. **Ilando Fino.** Desde el feminismo comunitário. México: Ed. Creative Commons, 2014.

PAREDES, Julieta. **O feminismo comunitário é uma provocação, queremos revolucionar tudo.** Entrevista.

Disponível em: <https://gz.diarioliberalidade.org/america-latina/item/12022-o--feminismo-comunitario-e-uma-provocacao-queremos-revolucionar-tudo.html>

Acesso em: 01.06.2023

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970/1978). Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 26, n. 52, p. 249-272, Dez. 2006.

Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882006000200011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200011&lng=en&nrm=iso).

Acesso em: 10.06.2020.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882006000200011>.

PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe. **Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul.** Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2010.

PIMENTA, Fabrícia Faleiros. **Políticas feministas e os feminismos na política: o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (1985-2005).** 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. 119p.

POTIGUARA, Eliane. “Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban”. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 01, jun. 2002. p. 224

Disponível em: [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2002000100016&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100016&lng=pt&nrm=iso).

Acesso em 30.10. 2020.

POTIGUARA, Eliane. **A terra é a mãe do índio.** Rio de Janeiro: GRUMIN. 1989.

POTIGUARA, Eliane. **Coleção Tembetá:** Eliane Potiguara. Rio de Janeiro: Azougue, 2019.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** São Paulo: Global, 2004.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. **Revista de Ciências Sociais**. V. 23/24, nº 1/2. Fortaleza, 1993, p. 213-225.

Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/9648>

Acesso em: 20.03.2021

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena no Ceará. In: \_\_\_\_\_, MARIZ, Marlene da Silva. DANTAS, Beatriz Góis (Orgs.) **Documentos para história indígena no Nordeste**: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: FAPESP, 1994.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal, Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73- 117.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres Lideranças Indígenas em Pernambuco**: Espaço de poder onde acontece a equidade de gênero. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, 2019.

RAMOS. Alcida Rita. Convivência Interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. **Série Antropologia**. Brasília, DF: 1997.

Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie221empdf.pdf>.

Acesso em 18.06.2021.

REBELO, Francine Pereira. **Kunhangue Mba'E Kua**: as trajetórias das mulheres cacicas Guarani Mbya de Santa Catarina. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

RIBEIRO, Darcy. **Sobre o óbvio**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

ROBERTO DE PAULA, Luís. A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas. In: VERDUM, Ricardo. **Mulheres indígenas**: direitos e políticas públicas. Brasília: Inesc, 2008, p. 55-64.

ROBERTO DE PAULA, Luís. A participação indígena em eleições municipais no Brasil (1976 a 2016): uma sistematização quantitativa preliminar e alguns problemas de investigação. In: VERDUM, Ricardo; ROBERTO DE PAULA, Luís. **Antropologia da política indígena**: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020. p. 21-107. Disponível em: <http://laced4.hospedagemdesites.ws/wp-content/uploads/2020/06/PoliticaIndigena.pdf>. Acesso em 13.11. 2022.

RODRIGUES, Léia do Vale. **Mulheres Indígenas, Gênero e Diversidade Cultural**: a institucionalização da temática gênero na FUNAI, a partir da Perspectiva Autoetnográfica. Dissertação. Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direitos Humanos e Cidadania – PPGDH. Unb. Brasília, DF, 2019.

ROMERO-LOSACCO, José. **Capitalismo em chave de-colonial**: confrontando o relato histórico eurocêntrico. Trad. Livia Vargas González. Coleção Fronteiras da Teoria. Vol. 4. Vitória: Editora Milfontes, 2021. Edição do Kindle.

ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio A. G; CARVALHO, Priscila; KUHNEN, Tânia A. (Orgs.) **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práxis interseccionais, Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. 232 p. Edição do Kindle.

SACCHI, Ângela. **Mulheres indígenas e participação política**: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. Revista Antropológicas. Recife: UFPE. v. 14 n. 1, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23601/19256>. Acesso em: 01.11.2022

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 139-161.

SAMPAIO, Paula Faustino Sampaio. **Indígenas mulheres entre colonialismo e resistência de longa duração**. Séculos XX e XXI. Tese de doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados, MS, 2021. Disponível em: <https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio> Acesso em: 12.01.2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma nova teoria política crítica**: reinventar o estado, a democracia e os direitos humanos. In: **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Giselle Cristina dos Anjos Santos. Os estudos feministas e o racismo epistêmico. **Revista Gênero**, v. 16, n. 2, p. 7-32, 1º sem. 2016.

Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31232/18321>.

Acesso em: 19.06.2020.

SANTOS, Iranilde Barbosa. **Violência contra mulheres indígenas Macuxi: de experiências narradas a soluções coletivas**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2017.

SANTOS, Luciana Mendes. **Os museus comunitários, a vida e o tempo** (1990 – 2022). Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, SC. 2023.

SCHRÖDER, Peter (Org.) Terra e território Fulni-ô: a história inacabada. In: **Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011, p. 15-62.

SEGATO, Rita Laura. **Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil**. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003.

Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/I5D00079.pdf>

Acesso em: 15.05.2023

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**, Mana, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a08v12n1.pdf>.

Acesso em: 13.04.2019

SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidade: em busca de claves y de um vocabulário estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina Andrea (Org.). **Feminismos y poscolonialidad – Descolonizando el feminismo desde y en América latina**. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011, p. 11 – 40.

SEGATO, Rita Laura. Género e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. **Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical**. Revista E-Cadernos, Publicação Trimestral, Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 18, 2012.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533> Acesso em: 13.12.2021

SEGATO, Rita Laura. **Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022

SILVA, Isabelle Braz Peixoto de. O Relatório Provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A presença indígena no Nordeste**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Contra Capa, 2011.

SILVA, Edson H. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Campinas: UNICAMP, 2008. (Tese Doutorado em História Social).

SILVA, Tayse Michelle Campos da. **Como as mulheres indígenas do Amarelão se organizam nas décadas de 1970 a 1990**. 2018. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, João Câmara, RN, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A cidadania e os índios. In: Comissão Pró-Índio. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 44-51.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri C. Quem reivindica a alteridade? In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 251-268.

SWAIN, Tania Navarro. **A construção imaginária da história imaginária dos gêneros**: o Brasil no século XVI. In: GEBRAN, Philomena et al. (org.). **Desigualdades**. Rio de Janeiro: LESC, 2003. p. 130-153. v. 1.

TAUKANE, Darlene. A história da educação escolar entre os Kurã-Bakairi. Cuiabá: 1999. 204p.

TAUKANE, Isabel Teresa Cristina. **Na Trilha das Pekobaym Guerreiras KuraBakairi**: de mulheres árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru. 2013. 90 f. Dissertação (Mestrado Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Aldeamentos indígenas no Ceará do século XIX: revendo argumentos históricos sobre desaparecimento étnico. In: PALITOT, Es- têvão Martins (Org.). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009, p. 107-154.

VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008. 96 p

VERDUM, Ricardo. **Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano**: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

VERDUM, Ricardo, DE PAULA, Luís Roberto. (Orgs.) **Antropologia da política indígena**: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEIRA, Regilene Alves. **Mulheres indígenas em movimento**: um olhar sobre o protagonismo das mulheres Jenipapo-Kanindé, Aquiraz-CE. 2019. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia, 2019.

Disponível em:

[https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/50018/3/2019\\_dis\\_ravieira.pdf.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/50018/3/2019_dis_ravieira.pdf.pdf)

Acesso em: 12.04.2020

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Editora Afrontamentos, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: VIEIRA, P. A., LIMA VIEIRA, R., & FILOMENO, F. A. (org.). **O Brasil e o capitalismo histórico**: passado e presente na análise dos sistemas-mundo. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, p.17-28.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito**. Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, RS, v. 05, n.

1, p. 6-39, jan./jul., 2019.

Disponível em:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>.

Acesso em: 02.06.2020.

WOLF, Cristina Scheibe. **Mulheres da floresta**: uma história. Alto Juruá, Acre (1890/1945). São Paulo: Hucitec, 1999. 291p.

ZARAGOCIN, Sofía. La Geopolítica del Útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. In: Cruz, D y Bayon, M. (Eds.). **Cuerpos, territorios y feminismos**. Quito: AbyaYala y Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2018.

## ENTREVISTAS:

CAMPOS. Tayse. **Entrevista concedida para pesquisa de doutoramento** (maio de 2021). Entrevistadora: Andreza de Oliveira Andrade. Comunidade do Amarelão, João Câmara – RN, 2021.

IRÊ. Cacika. **Entrevista concedida para pesquisa de doutoramento**. (outubro de 2021). Entrevistadora: Andreza de Oliveira Andrade, Terra Indígena Lagoa da Encantada, Aquiraz - CE, 2021.

PEQUENA, Cacique. **Entrevista concedida para pesquisa de doutoramento**. (setembro de 2017). Entrevistadora: Andreza de Oliveira Andrade, Terra Indígena Lagoa da Encantada, Aquiraz – CE, Setembro, 2017.

PEQUENA, Cacique. **Entrevista à Radio da Assembleia Legislativa do Ceará** (março de 2023), Terra indígena Lagoa da Encantada, Aquiraz, CE, março, 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=wTnJ9SylutU>

Acesso em: 31.05.2023

#### **Reportagem jornalísticas:**

Reportagem do Jornal O Povo - CE em 05.03.2021 “**Cacique Pequena, líder indígena no Ceará, é homenageada em campanha mundial do Google**”

<https://www.opovo.com.br/noticias/ceara/2021/03/05/cacique-pequena--lider-indigena-no-ceara--e-homenageada-em-campanha-mundial-do-google.html>

Acesso em: 12.03.2023

Reportagem do Jornal o Povo – CE em 09.11.2021– “**Cacique Pequena e Adriana Tremembé: Tradição como força de liderança**”.

<https://mais.opovo.com.br/reportagens-especiais/a-voz-das-mulheres-indigenas/2021/11/09/cacique-pequena-e-adriana-tremembe-tradicao-como-forca-de-lideranca.html>

Acesso em: 12.03.202