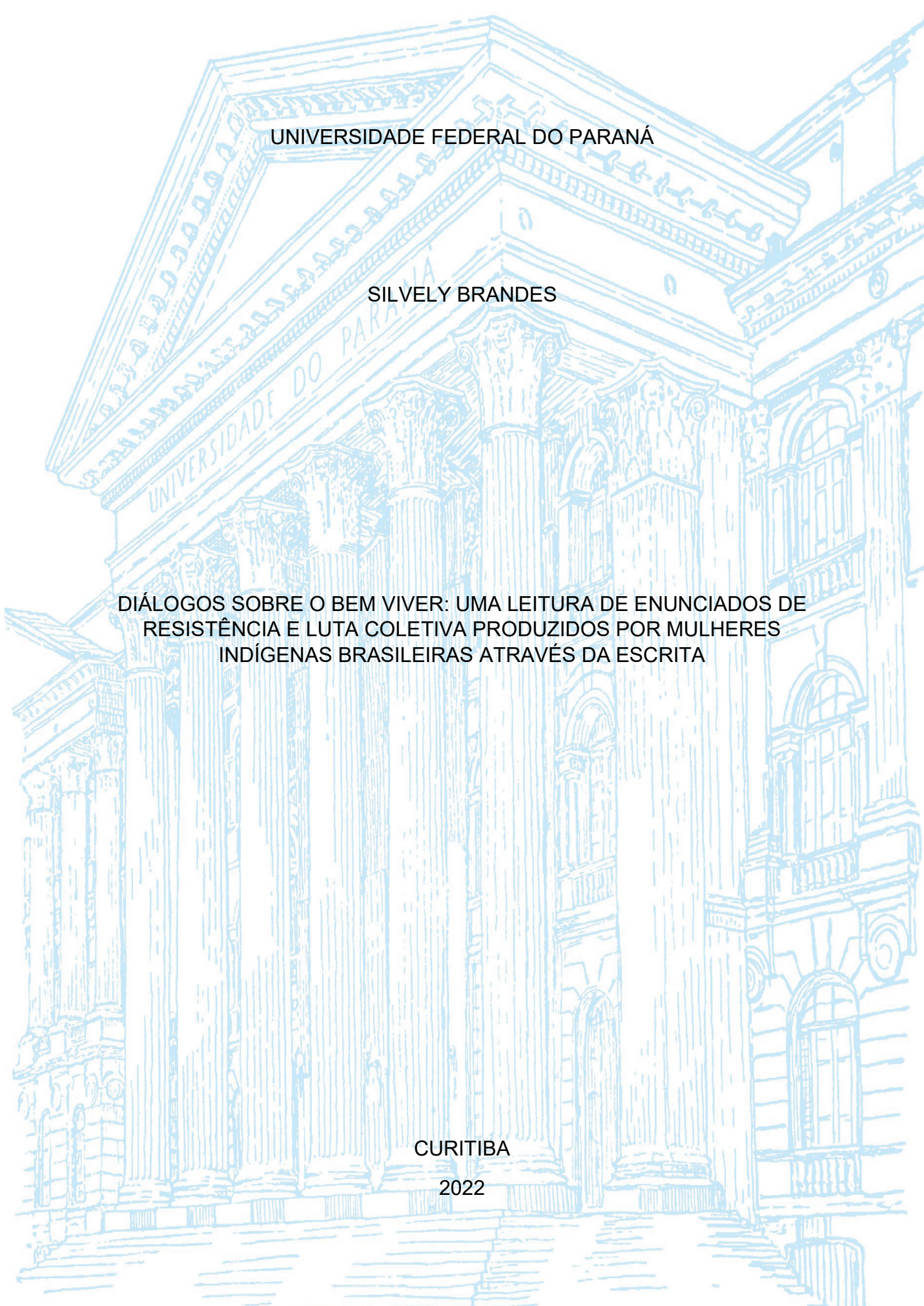




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SILVELY BRANDES

DÍALOGOS SOBRE O BEM VIVER: UMA LEITURA DE ENUNCIADOS DE
RESISTÊNCIA E LUTA COLETIVA PRODUZIDOS POR MULHERES
INDÍGENAS BRASILEIRAS ATRAVÉS DA ESCRITA

CURITIBA

2022

SILVELY BRANDES

DIÁLOGOS SOBRE O BEM VIVER: UMA LEITURA DE ENUNCIADOS DE
RESISTÊNCIA E LUTA COLETIVA PRODUZIDOS POR MULHERES
INDÍGENAS BRASILEIRAS ATRAVÉS DA ESCRITA

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Linguagem e Práticas Sociais,
do Setor de Ciências Humanas, na Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial à
obtenção do título de doutora em Estudos
Linguísticos.

Orientadora: Professora Doutora Cloris Porto
Torquato

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Brandes, Silvely

Diálogos sobre o bem viver : uma leitura de enunciados de resistência e luta coletiva produzidos por mulheres indígenas brasileiras através da escrita. / Silvely Brandes. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientadora: Profª. Drª. Cloris Porto Torquato.

1. Literatura indígena. 2. Mulheres indígenas - Brasil. 3. Qualidade de vida. 4. Indígenas – Usos e costumes. I. Torquato, Cloris Porto.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS -
40001016016P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **SILVELY BRANDES** intitulada: **Diálogos sobre o bem viver: uma leitura de enunciados de resistência e luta coletiva produzidos por mulheres indígenas brasileiras através da escrita**, sob orientação da Profa. Dra. CLORIS PORTO TORQUATO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Outubro de 2022.

Assinatura Eletrônica
03/11/2022 14:16:38.0
CLORIS PORTO TORQUATO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
06/11/2022 04:58:35.0
EDSON MACHADO DE BRITO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA)

Assinatura Eletrônica
04/11/2022 11:16:51.0
LIGIA PAULA COUTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA)

Assinatura Eletrônica
03/11/2022 09:40:15.0
KELI CRISTINA PACHECO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA)

Assinatura Eletrônica
03/11/2022 10:16:02.0
CLARA ZENI CAMARGO DORNELLES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA)

AGRADECIMENTOS

Agradeço àquelas pessoas que me ajudaram a me manter no caminho da pesquisa em um momento tão difícil da nossa história. Agradeço àquelas pessoas que, durante a pandemia, permitiram que eu e toda a humanidade pudessemos ter esperança de dias melhores. Agradeço a todas aquelas pessoas que, na teia da existência, seguraram e seguram muito mais do que o fio que às prende (MUNDURUKU, 2019).

Agradeço aos povos indígenas e mais especificamente às mulheres indígenas com as quais dialogo neste trabalho. Neste diálogo tenho aprendido muito, tenho me libertado de pensamentos que ferem o meu interior e me aproximado de um ideal de vida que faz mais sentido, que me liberta e ao mesmo tempo me aproxima de suas lutas.

Agradeço à minha família e aos meus amigos, que me inspiram na busca por um mundo melhor.

Agradeço à minha orientadora, pela generosidade, pela amizade, pelas trocas e pela disposição.

Por fim, agradeço ao Programa da Pós-graduação em Letras da UFPR e ao auxílio financeiro cedido pela Capes.

Viva a universidade pública e de qualidade!

“Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida, cultivem essa lógica dentro de vocês, diminuindo a velocidade, essa tensão que a vida implica, e criem uma essência afetiva, colaborativa, que é a natureza da floresta”

Ailton Krenak

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo colocar em diálogo as vozes e valores sociais presentes em enunciados produzidos por mulheres indígenas na contemporaneidade para compreender de que modo o “Bem Viver” é interpretado e vivenciado por estas mulheres. A análise que proponho, a partir da perspectiva de língua, linguagem e literatura do Círculo de Bakhtin, tem por finalidade perceber em que medida, e como, estas obras entram em diálogo entre elas e com outros enunciados presentes na vida, a fim de perceber também nas respostas que estão sendo dadas a enunciados anteriores, quais são os princípios, as filosofias de vida das mulheres indígenas Brasileiras, que são plurais e falam de lugares bastante distintos. Para isto, serão analisadas as obras *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade* (2018) e *O lugar do saber ancestral* (2021) de Márcia Wayna Kambeba; *Metade Cara, Metade Máscara* (2014), de Eliane Potiguara, *Coração na aldeia, pés no mundo* (2018) de Auritha Tabajara; *Guerreiras: Mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia*, organizado por Aline Rochedo Pachamama. No entanto, uma vez que a literatura indígena é compreendida para além de textos literários publicados em formatos de livros, entrarão para o diálogo as músicas de Katú Mirim e de Kaê Guajajara, além de textos escritos por mulheres indígenas e publicados na internet ou em artigos acadêmicos. O trabalho está dividido em quatro capítulos complementares, no primeiro capítulo, abordo de forma breve a conjuntura atual dos povos indígenas brasileiros, levando em conta que a análise que faço dos textos escolhidos está intrinsecamente relacionada com os modos como percebo o contexto histórico-político-cultural do Brasil atual; para compreendermos os ditos e os não ditos dos textos que serão analisados, é necessário compreender a que discursos, a que realidades estes textos estão respondendo. No segundo capítulo, são apresentadas, no diálogo com os enunciados indígenas, as perspectivas de língua, linguagem e literatura segundo o Círculo de Bakhtin, perspectivas nas quais este trabalho está ancorado. Neste capítulo ainda reflito, a partir das minhas leituras, sobre a palavra e a escrita das mulheres indígenas como ferramenta e espaço de luta contra as entrelaçadas formas de opressão. No terceiro capítulo, são evidenciadas as condições e as lutas das mulheres indígenas brasileira na sociedade de classes; as construções de gênero e raça como fundamentos constitutivos da colonialidade/modernidade, como categorias que estão entrecruzadas, que produzem identificação, mas que, na vida de cada sujeito, possuem diferentes significados, e produzem diferentes respostas. No último capítulo, sempre dialogando com as vozes destas mulheres, proponho uma reflexão sobre o Bem Viver, filosofia que está presente nas obras e que orienta também a produção artístico literária dos povos indígenas. Por fim, teço minhas considerações finais sobre a pesquisa retomando os temas principais abordados pelas mulheres indígenas em sua literatura em uma tentativa de vislumbrar as alternativas/práxis decolonizadoras defendidas e testemunhadas por essas mulheres. Estendo a reflexão para o campo da educação, refletindo sobre o papel da escola como lugar de reflexão e construção de novos projetos de mundo.

Palavras-chave: literatura indígena; mulheres indígenas; bem viver.

ABSTRACT

This work put in dialogue the voices and social values presented in indigenous women contemporary literature to understand how the “Bem viver” (well living) is interpreted and lived for these women. The analysis I propose, from the perspective of language and literature of the Bakhtin Circle, aims to understand to what extent, and how, these works dialogue, in order to understand the answers that are being given to previous statements, what are the principles, the philosophies of life of Brazilian indigenous women, which are plural and speak of quite different places. For that, the Works *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade* (2018) and *O lugar do saber ancestral* (2021) from Márcia Wayna Kambeba; *Metade Cara, Metade Máscara* (2014), from Eliane Potiguara, *Coração na aldeia, pés no mundo* (2018) from Auritha Tabajara; *Guerreiras: Mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia*, organized by Aline Rochedo Pachamama will be analysed. Nonetheless, once indigenous literature is understood beyond literary texts published in book formats, the songs of Katú Mirim and Kaê Guajajara will also dialogue, in addition to texts written by indigenous women and published on the internet or in articles. The thesis is divided into four complementary chapters. In the first, I briefly address the current situation of Brazilian indigenous peoples, taking into account that the analysis I make of the chosen texts is intrinsically related to the ways in which I perceive the historical-political-cultural context of current Brazil; in order to understand the said and unsaid of the texts that will be analyzed, it is necessary to understand what discourses, what realities these texts are responding to. The following chapter, dialogue with indigenous leaders, the perspectives of language, language and literature according to Bakhtin's circle will be presented, perspectives in which this work is anchored. Here I also reflect, based on my readings, about the word and writing of indigenous women as a tool and space for fighting the intertwined forms of oppression. In the third chapter, the conditions and struggles of Brazilian indigenous women in class society will be highlighted; the constructions of gender and race as constitutive foundations of coloniality/modernity, as intertwined categories, which produce subjective identifications, having , thus, different meanings, and producing different responses. Lastly, maintaining dialogue with the voices of these women, I propose a reflection on Bem Viver, a philosophy present in the analyzed works which also guides the literary artistic production of indigenous peoples. As a wrap, I weave final remarks on the research by resuming the main themes addressed by indigenous women in their literature in an attempt to glimpse the decolonizing alternatives/praxis defended and witnessed by them. I extend the reflection to the field of education, pondering on the role of the school as a place of contemplation and construction of new world projects.

Keywords: indigenous literature; indigenous women; well living.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1- DA GUERRA: notas sobre o genocídio	21
2- DA LUTA: a mira da palavra	33
3- DA DESUMANIZAÇÃO: Entronques patriarcais e a gênese racista do novo mundo	71
4- DO BEM VIVER: práxis decoloniais.....	132
4.1-ECONOMIA DE RECIPROCIDADE.....	137
4.2-CORPO -TERRITÓRIO: identidade, memória e ancestralidade	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS.....	184

INTRODUÇÃO

Não
Eu não falo
pelas mulheres
chega de sermos
interrompidas
Não
eu não falo
pelas mulheres
Quero ouvi-las
(Bell Puã)

Início meu texto com este poema de Bell Puã, historiadora e poeta recifense do coletivo negro AFRONTE (DUARTE org., 2019), que expressa meu desejo ao propor esta pesquisa, o desejo de ouvir, através da literatura, o que as mulheres indígenas brasileiras têm a dizer. Este desejo surgiu já há algum tempo, quando conheci o trabalho de alguns autores da literatura indígena, e, mais tarde, realizei minha pesquisa de mestrado, intitulada *Diálogos interculturais na literatura indígena contemporânea: uma perspectiva dialógica* (2017), na qual analisei obras de Kaká Werá Jecupé, Olívio Jecupé, Yaguarê Wamã e Eliane Potiguara. Mas o desejo se intensificou na medida em que comecei a ler e a estudar sobre os feminismos não-hegemônicos e percebi, durante a pesquisa de mestrado, a complexidade da literatura indígena e a necessidade de se olhar para as especificidades da literatura produzida por mulheres indígenas, que são plurais e carregam consigo valores dos seus povos, trazendo discussões sobre o que é ser mulher indígena brasileira e o que significa ser mulher para as suas comunidades.

Quando comecei a acompanhar o trabalho de pesquisadoras, artistas e ativistas indígenas pela internet, tive a percepção de que eu, professora de língua portuguesa, língua inglesa e literaturas, mulher cis branca e feminista anti-capitalista, muito pouco sabia sobre as lutas enfrentadas por mulheres indígenas, sobre suas pautas e sobre suas produções artísticas. Esse contato inicial com as suas produções fez com que eu refletisse sobre o silenciamento dessas mulheres, dos seus conhecimentos e das suas artes na mídia, nas

discussões e pautas feministas e no currículo escolar. Nesta reflexão e nos primeiros diálogos que tive com textos produzidos por mulheres indígenas brasileiras, evidenciou-se a necessidade urgente que temos, enquanto educadoras e educadores, de incluir estas vozes, estas epistemologias e pedagogias, no diálogo da sala de aula de língua e literatura. Ao longo do texto, através do diálogo com escritoras e escritores indígenas, a importância da presença e as consequências da ausência de vozes indígenas na escola serão temas melhor desenvolvidos.

A concepção de linguagem que adoto neste trabalho jamais me permitiria pensar que as palavras contidas aqui poderiam ser neutras, ou acreditar numa suposta neutralidade do discurso acadêmico. Mas, para além da concepção de linguagem sócio-interacionista, as epistemologias feministas e a opção decolonial, adotadas neste trabalho, argumentam a favor da importância de, principalmente na academia, demarcar o lugar de onde fala a produtora do enunciado, bem como suas intenções. Desta forma, neste momento contarei um pouco sobre a trajetória da pesquisa, das minhas escolhas e propósitos no processo de escrita desta tese.

Recentemente, quando passei a ter contato com os estudos decoloniais, entendi que precisava rever meu modo de entender pesquisa e passei a questionar algumas metodologias (SMITH,2018). Ao passo em que a opção decolonial e os feminismos afro-latino-americanos (GONZALEZ,2020) possibilitavam a minha libertação contínua e inacabável de crenças eurocêntricas, a insegurança mas também a vontade de construir este diálogo aumentavam. Não é possível escrever um texto sem que as marcas da colonialidade, que me constitui enquanto sujeito social, apareçam, e nem esse é o propósito, mas, ao menos, atento ao máximo para que em nenhum momento esta pesquisa seja vista como uma verdade universal, pronta e acabada. Para Grosfoguel:

Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A 'egopolítica do conhecimento' da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um 'Ego' não situado. O lugar epistêmico étnicorracial/sexual/de gênero e o sujeito enunciator encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnicorracial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal

verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia (GROSFOGUEL, 2008: 46)

Desta forma, enfatizo que os caminhos, as escolhas metodológicas e epistêmicas da pesquisa têm a ver com o meu percurso, com o contexto no qual estou inserida e com meu posicionamento político e social. Ao longo de todo o percurso escolar e acadêmico, tive acesso à educação pública de qualidade e, embora eu perceba e viva a desigualdade de gênero todos os dias dentro e fora de casa, percebo também, em decorrência do meu contato com os feminismos contra-hegemônicos, os privilégios que tenho em relação à maioria das mulheres do Brasil.

Desta forma, a minha voz, a minha experiência, que entra em diálogo com as vozes presentes nos enunciados analisados, mesmo que fosse possível, não seria ocultada das páginas que seguem. As minhas experiências fazem com que eu responda aos enunciados, aos discursos presentes nos enunciados, de forma única, percebendo algumas coisas, mas desapercibendo outras. Para Bernardes e Braga, em um texto publicado na página do Grupo de pesquisa “Gênero, Democracia e Direito”, da PUC-Rio:

A escuta, embora pareça uma atitude mecânica, não é, efetivamente, automática. Estamos aqui acompanhando Gayatri Spivak para pensar como a forma como somos socializadas durante toda uma vida determina como e, sobretudo, o que vamos escutar. Escutamos o que entra na nossa gramática, e o que não entra passa batido aos ouvidos. Isso não é, no mais das vezes, uma decisão consciente (embora, infelizmente, algumas vezes seja). Não tendo aprendido a significar determinados atos, não os vemos e não os ouvimos. (...) O que queremos dizer é: como pesquisadoras brancas e de classe média, aprendemos a só ouvir de um jeito, e na melhor das hipóteses tentar trazer o que a gente chama de outro para dentro da nossa compreensão, colocando-o nos nossos termos. Mas isso não significa escutar.

Porque escutar, ainda estamos com Spivak, mas agora também com Espiñosa-Minoso, requer que a gente se implique nas estruturas que fazem essa gramática. Requer que a gente, mais do que se localize dentro dela, entenda que somos constituídas a partir dela. Somos parte quando não escutamos, somos parte quando calamos, somos parte quando achamos que escutamos e tentamos falar por alguém, somos parte quando tentamos colocar nos nossos termos as falas de outros sem perceber o problema que ainda é existir os “nossos termos” e os “outros”. Enfim, somos parte. Não há um lugar fora disso. (BERNARDES, BRAGA, 2014, não p.)

A compreensão de que a escuta produz envolvimento me remete a Bakhtin (1979); para esse autor, a escuta da enunciação de outra pessoa produz uma compreensão responsiva ativa; todo enunciado gera uma resposta. Esta resposta pode se dar de variadas formas e em vários momentos da vida, pode vir em forma de gesto, concordância ou discordância, mas também pode ser dada em forma de silêncio. O silêncio, o desprezo e a violência, na perspectiva Bakhtiniana, também são respostas. Tenho consciência de que, no diálogo com as obras de autoria de mulheres indígenas, minhas experiências e meu lugar de pesquisadora não-indígena fazem com que eu, algumas vezes, responda com o silêncio. Desta maneira, este trabalho consiste em um exercício que me permite também avaliar as respostas que estou dando aos enunciados produzidos por mulheres indígenas brasileiras.

Através das leituras das produções artísticas das mulheres indígenas, bem como das produções de pesquisadoras e pesquisadores que se alinham a perspectivas decoloniais, compreendi que este trabalho só faria sentido se eu refletisse também sobre a minha branquitude (MULLER,CARDOSO,2017), se eu, durante a pesquisa e a escrita do texto, olhasse para os meus privilégios e, para além da análise dos textos produzidos por mulheres indígenas brasileiras, olhasse para o fato de que eles também dizem coisas sobre mim e sobre o lugar que ocupo nesta sociedade.

Paulo Freire diz que “há perguntas a serem feitas insistentemente por todos nós e que nos fazem ver a impossibilidade de estudar por estudar. De estudar descomprometidamente como se misteriosamente de repente nada tivéssemos a ver com o mundo, um lá fora e distante do mundo, alheado de nós e nós dele”. (FREIRE,2020, p.75). O educador propõe algumas perguntas as quais nós estudantes/professoras/pesquisadoras poderíamos ter sempre em mente: “Em favor de que estudo? Em favor de quem? Contra que estudo? Contra quem estudo?”

Na tentativa de explicitar e justificar minhas intenções e meu posicionamento em relação à pesquisa, farei o exercício de responder, não de maneira objetiva, às questões propostas por Paulo Freire. Primeiramente, estudo em favor de um novo projeto de sociedade, uma sociedade plural, na qual

valores de coletividade, criatividade e criticidade tomem o lugar das opressões, das explorações e do consumo. Os referenciais teóricos e as obras que serão analisadas neste trabalho me inspiram e apontam possibilidades para este horizonte possível.

Como professora de línguas, estudo em favor de uma educação linguística decolonizadora, intercultural, transgressiva e dialógica (WALSH,2014; hooks,2017; TORQUATO, 2020; 2021), em favor de um ensino de línguas que, entendendo a linguagem como discurso, considere as relações entre linguagem e poder, entre linguagem e negociação das identidades e possibilite uma reflexão social da língua que permita o questionamento e o diálogo intercultural. Estudo em favor de um ensino que possibilite o deslocamento e a agência dos sujeitos através do (auto)reconhecimento e do encontro entre e com as várias línguas/culturas silenciadas pelas colonialidades do ser, do saber e do poder (MALDONADO-TORRES,2007; QUIJANO,2000) e também pela colonialidade linguística (VERONELLI 2015,2016), que serão discutidas ao longo deste trabalho. Para Miguel Arroyo, em *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*:

As teorias pedagógicas, os conhecimentos sistematizados nos currículos somente serão outros e outras se somarem com os Outros Sujeitos sociais na desconstrução, na crítica e superação das formas históricas de pensá-los e inferiorizá-los no padrão de poder/saber. É condição para desconstruir o padrão de poder/saber e avançar para outra função social do conhecimento e das instituições que validam conhecimentos. Outra função social da docência (ARROYO, 2014, p.70)

Discussões em torno de uma Linguística Aplicada que se descole de paradigmas eurocêntricos e que atente para as epistemologias produzidas no Sul e para o Sul têm acontecido no Brasil já há alguns anos.¹ Pesquisadoras e pesquisadores têm insistido no fato de que a Linguística Aplicada tem como horizonte a justiça social. No Brasil, a LA, que inicialmente tinha como foco o ensino/aprendizagem de língua estrangeira (especialmente a língua inglesa), hoje tem uma preocupação com a relação entre linguagem (entendida como prática social) e poder, linguagem e ideologia, a relação entre linguagem e

¹ Sul entendido aqui não como posição geográfica, mas como posição colonizada e subalternizada, ao mesmo tempo, com conhecimentos outros que confrontam a colonialidade. O Sul Global não é geográfico, ele diz respeito ao tensionamento das forças de poder da colonialidade.

construções identitárias, etc. Desta forma, os propósitos desta pesquisa são concernentes aos propósitos da área de Língua Aplicada, e, mais especificamente, uma LA que, nas palavras de Kleiman:

rompa o monopólio do saber das universidades e outras instituições que reúnem grupos de pesquisadores e intelectuais e toma como um de seus objetivos a elaboração de currículos que favoreçam, por um lado, a apropriação desses saberes por grupos na periferia dos centros hegemônicos e, por outro, a legitimação dos saberes produzidos por esses grupos. (KLEIMAN,2013, p.41)

Diante disto, estudo em favor da promoção de espaços de diálogos que nos possibilitem a libertação dos paradigmas euro-euacêntricos/patriarcias/heteronormativos. Esses paradigmas se constituem na contínua exclusão e desumanização de grupos sociais que tiveram seus conhecimentos, culturas e línguas silenciadas ao longo da história deste país, gerando uma série de opressões que tem reflexo no processo escolar, na forma como ensinamos e no que ensinamos. Neste trabalho, mais especificamente, defendo a escuta de mulheres que tiveram seus conhecimentos roubados ou apagados da história, seus corpos roubados, violados e escravizados e que, agora, através da arte, da literatura, “botam o armamento” (POTIGUARA,2004) e fazem da palavra, flecha (GRAÚNA,2013).

Ainda nas palavras de Kleiman:

Se a LA tem como foco as produções em contextos socioculturais específicos, ela “está em posição ideal para visualizar e entender as resistências (ou ainda reexistências) desses grupos que, a partir da periferia, produzem novos saberes num processo de transformação do globo pelo local;” (KLEIMAN,2013,p.53)

A Linguística e a Linguística Aplicada, em diálogo com as opções decoloniais voltam-se para as produções de conhecimentos produzidas no Sul Global, questionam os discursos imperialistas e as violências causadas pelo projeto colonialista. A colonialidade continua privilegiando as experiências e as existências dos representantes dos povos colonizadores em detrimento de todas as outras experiências e existências. Isto é, a colonialidade privilegia e mantém o poder de homens cis brancos heterossexuais na medida em que os coloca constantemente no lugar da norma.

Este projeto, a modernidade/colonialidade, que não pode ser descolado do sistema capitalista, depende do silenciamento de pessoas, saberes e modos de viver, promovendo assim o genocídio e o epistemicídio. “Este projeto civilizatório depende da manutenção da subalternidade de negros e indígenas, das mulheres, das pessoas transexuais e das pessoas que não se identificam com a heterossexualidade.” (GROSFOGUEL, 2019, p.62)

Catherine Walsh argumenta que, para além da colonialidade do ser, do saber e do poder (QUIJANO,2000), existe uma colonialidade cosmogônica em andamento, nas palavras da autora:

Es la colonialidad cosmogónica o de la madre naturaleza, la que tiene que ver con la fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia de las comunidades afrodescendientes e indígenas, cada una con sus particularidades históricas. Es la que se fija en la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, categorizando como nomodernas, “primitivas”, y “paganas” las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana. (WALSH,2014, p.3)

As opções decoloniais, portanto, na medida em que promovem a reflexão contra-hegemônica e o diálogo intercultural, desconstroem narrativas que se pretendem universais às custas do epistemicídio e nos permitem questionar os modos como nós brancos/as nos mantemos no poder através de discursos machistas e racistas que excluem existências, saberes, metodologias e cosmogonias de outros sujeitos, aqui, mais especificamente, das mulheres indígenas brasileiras e seus povos.

É através de estratégias que impossibilitam o questionamento e a quebra das estruturas que a colonialidade/modernidade se mantém, longe de perspectivas dialógicas e interculturais, a escola e a universidade são instituições que promovem e mantêm estas estratégias. Nas palavras de Adolfo Albán Achinte:

La narrativa de nuestro sistema educativo transita por construir subjetividades que se acomoden a estos preceptos de la modernidad, en ese sentido la estabilidad como principio se aprende a la par de las letras del alfabeto. Nos educaron para alcanzar el éxito y en consecuencia garantizarnos un futuro próspero distante de cualquier atisbo de inseguridad que colocara en riesgo la única posibilidad de

vida. Sin embargo, paralelo a este discurso de la estabilidad el acecho de su contrario fue inoculando en nosotros los temores a perderla, así quedamos atrapados entre el deseo de seguridad laboral y el miedo al desempleo, la necesidad de tener una pareja permanente y el miedo a la soledad, el sueño de una vida determinada por obtener buenos ingresos y el miedo a la precariedad económica, el prestigio social alcanzado por la vía de ser un profesional y el miedo a no lograr las metas impuestas o auto-impuestas y, la apuesta por una vida emocionalmente equilibrada y el miedo a perder la razón. (ACHINTE, 2013, p. 448-449)

Arroyo (2014) argumenta que estas “pedagogias de desumanização/subordinação” são contestadas por pedagogias Outras, pedagogias que ultrapassam o sistema escolar e que reagem ao silenciamento imposto pela colonialidade. Estas Outras pedagogias são desestabilizadoras na medida em que, produzidas por sujeitos Outros, em contraposição à desumanização e à inexistência decretada, afirmam-se existentes, reinvidicam seus lugares e conhecimentos, escancarando o fato de que “decretar os Outros inexistentes para o conhecimento faz parte das pedagogias de sua inferiorização histórica, intelectual e cultural” (ARROYO, 2014. p.64).

Para além de reflexões teóricas, as perspectivas decoloniais trabalham para revelar e desconstruir essas estratégias de silenciamento, ou seja, trabalha para que um giro decolonial aconteça. Trabalha para o questionamento das narrativas universalizantes, trazendo para o debate as experiências e as epistemologias de povos e sujeitos historicamente violentados e subalternizados e evidenciando os modos pelos quais a colonialidade/modernidade opera e impera.

Dito isto, tenho como principais interlocutoras/es professoras/es-pesquisadoras/es de língua e literatura que se esforçam para tornar a sala de aula um espaço de transformação, um espaço que proporcione debates a fim de dismantelar opressões, onde as educadoras/educadores sejam sensíveis às necessidades das estudantes e dos estudantes e que apoie e incentive estratégias de resistência e transformação social.

Durante o percurso do doutorado, atuei como professora colaboradora na Universidade Estadual de Ponta Grossa, instituição na qual fiz minha graduação e também o mestrado. Durante este período, percebi o quanto a minha experiência como professora enriquece a minha pesquisa ao passo em

que a pesquisa enriquece a minha experiência como professora. Desta forma, desejo que as eventuais leitoras e leitores deste texto, durante a leitura, tenham como perspectiva as possibilidades de pensar ou re-pensar o ensino de língua e literatura através das reflexões aqui apresentadas, dialogando comigo enquanto colegas de profissão.

Nas obras analisadas, serão foco do debate: o diálogo entre as pautas e reivindicações feitas por estas escritoras indígenas em suas produções, seus posicionamentos com relação às questões de gênero, à memória, à coletividade, à relação com a terra e a natureza e outros valores que se aproximam da filosofia do Bem Viver.

A escolha de textos literários para a análise se deu pelo fato de que, na literatura, entendida aqui de forma ampla, os grupos subalternizados têm respondido enunciados que os subjugam, comportando-os em papéis sociais que servem ao projeto colonial/modernizante enquanto exercem um papel que foi durante muitos anos negado a eles, o papel de produtores de conhecimento. Estas respostas, como já dito, são dadas de diferentes formas, de formas concordantes ou discordantes. Para Volochínov, o texto literário é um “poderoso condensador de avaliações sociais não articuladas” (1976, p.9); portanto, estas obras carregam valores sociais que circulam na sociedade brasileira.

Como professoras/es, ao olharmos para textos, literários ou não, como enunciados que estão na vida, que estão na cadeia discursiva, tornamos a sala de aula um espaço de debate sobre os eventos enunciativos, sobre os valores e ideologias que eles carregam, a quais discursos eles respondem, as suas intenções e as possíveis respostas que eles produzem. À luz da filosofia da linguagem do Círculo de Bakhtin, quando falo de línguas, estou falando de valores, estou falando de vida.

Para além disso, a literatura possibilita um maior entendimento dos modos como os discursos circulam no cotidiano dos brasileiros e dialogam entre si. De diferentes modos, questões de classe, raça, gênero e sexualidade estão presentes em todo o universo da literatura, pois estão impregnados em todas as esferas sociais. São evidenciados com diferentes abordagens, de forma consciente ou inconsciente, na entonação, nas sutilezas, nos disfarces, nos

manifestos, nos silêncios e na estrutura da língua. A análise dialógica, portanto, é uma das práticas que possibilita que, nas aulas de língua portuguesa e literatura, a descolonização de mentes (Ngũgĩ wa Thiong'o, 1997) aconteça através do diálogo entre as muitas vozes sociais presentes nos enunciados.

Neste trabalho, trarei para o diálogo também textos publicados no Instagram, Facebook, blogs, em formato de vídeo, imagem, etc... Ao propor uma análise que busca reconhecer os discursos que constituem o enunciado, que faz parte de uma cadeia enunciativa, não posso descartar toda a produção de conhecimento disponível nas redes sociais e no Youtube, por exemplo, assim como a escola não pode ignorar que nesses espaços nossos alunos encontram respostas que, muitas vezes, não encontram na própria escola².

Acredito que, também para que a pesquisa acadêmica se torne menos elitista e autoritária, é necessário validar as produções que não se encaixam - e nem pretendem se encaixar - no conjunto de gêneros valorizados pela academia até hoje, trazendo-as para a discussão. bell hooks adverte que

Para lecionar em comunidades diversas, precisamos mudar não só nossos paradigmas, mas também o modo como pensamos, escrevemos e falamos. A voz engajada não pode ser fixa e absoluta. Deve estar sempre mudando, sempre em diálogo com um mundo fora dela. (hooks, 2017, p.22).

A reflexão sobre a atualização dos gêneros abordados na escola aparece na Base Nacional Comum Curricular, que valoriza e amplia a discussão sobre os multiletramentos na escola. Porém, ao tratar do ensino da literatura, traz orientações quanto ao retorno do trabalho com obras literárias canônicas, que teriam sido deixadas de lado nos últimos anos em detrimento de gêneros menos complexos.

Em relação à literatura, a leitura do texto literário, que ocupa o centro do trabalho no Ensino Fundamental, deve permanecer nuclear também no Ensino Médio. Por força de certa simplificação didática, as biografias de autores, as características de épocas, os resumos e outros gêneros artísticos substitutivos, como o cinema e as HQs, têm relegado o texto literário a um plano secundário do ensino. Assim, é importante não só (re)colocá-lo como ponto de partida para o trabalho

² Os estudos de letramentos e multiletramentos têm apontado para a necessidade da escola se atualizar, de levar os novos gêneros discursivos, as multissemioses e as novas plataformas digitais para a sala de aula.

com a literatura, como intensificar seu convívio com os estudantes.
(BRASIL,2017, p. 491)

Esta afirmação parece classificar os gêneros de uma forma um tanto conservadora. É certo que o texto literário deve ser estudado e debatido no Ensino Fundamental e no Ensino Médio, mas me parece que a noção de texto literário que aparece na proposta é reducionista e excludente. bell hooks, em *Ensinando a transgredir*, nos lembra que o professor branco do departamento de literatura inglesa que só falava das obras escritas por “grandes homens brancos” estava tomando uma “decisão política” (hooks,2017, p.53). Da mesma forma, o documento está tomando uma decisão política que reforça a ideia de que obras criadas e produzidas em determinados formatos, portanto, por determinados sujeitos e em determinados espaços, são mais ou menos literárias que outras.

Se estamos falando que, enquanto educadoras/es, precisamos nos atualizar e estar em diálogo com o mundo contemporâneo, global e localizado, múltiplo, fluido e complexo, enquanto pesquisadoras/es, não pode ser diferente. Como sabemos, os estudos decoloniais atentam para os modos como a colonialidade do saber opera na academia e na escola e discute sobre a importância de trazer conhecimentos afro-latino-americanos e indígenas para estas instituições, sobre a importância do saber local e os perigos e armadilhas do conhecimento universalizado. Mas pouco temos falado sobre como as plataformas digitais têm funcionado como um espaço de decolonização do conhecimento. No Instagram, Facebook, Youtube, podcasts, discussões sobre os mais variados assuntos nas mais diversas perspectivas estão sendo feitas em formatos muitas vezes desconhecidos ou ignorados por professoras/es e pesquisadoras/es. Adotar uma perspectiva decolonial na contemporaneidade significa também possibilitar que os textos disponíveis no ambiente digital nos ensinem, colaborem e façam parte da produção de conhecimentos dentro da academia. Quando ignoramos estas produções em nossas pesquisas, excluímos do debate produções que respondem ao discurso acadêmico. Desta forma, ao ignorá-las, continuamos privilegiando alguns conhecimentos em detrimento de outros.

Nas palavras de Freire, inspirado pelas leituras que fez das obras de Frantz Fanon:

Este diálogo, como exigência radical da revolução, responde a outra exigência radical – a dos homens como seres que não podem ser fora da comunicação pois que são comunicação. Obstaculizar a comunicação é transformá-los em quase “coisa” e isto é tarefa e objetivo dos opressores, não dos revolucionários. (FREIRE, 2020, p. 172)

Na medida em que a academia e o espaço escolar ignoram as produções de conhecimentos de grupos minorizados, também as colocam como objetos de estudo. Fala-se muito sobre elas, mas não com elas. Luz Ribeiro, mulher negra, poeta e pedagoga paulistana nos questiona em um de seus poemas, dizendo o seguinte:

(...)

quando “ceis” citam quebrada nos seus tcc’s e teses
 “ceis” citam as cores das paredes natural tijolo baiano?
 “ceis” citam os seis filhos que dormem juntos?
 “ceis” citam que geladinho é bom só por que custa R\$ 1,00?
 “ceis” citam que quando vocês chegam pra fazer suas pesquisas
 seus vidros não se abaixam?

num citam, num escutam só falam, falácia!
 é que “ceis” gostam mesmo do gourmet da quebradinha
 um sarau, um sambinha, uma coxinha
 mas entrar na casa dos menino que sofreram abuso de dia
 não cabe nas suas linhas

suas laudas não comportam
 os batuques dos peitos laje vista pro córrego
 seu corretor corrige a estrutura de madeirite
 (...)

Meu primeiro contato com este poema de Luz Ribeiro se deu em um momento em que eu já repensava os objetivos da pesquisa. As escolhas que faço das obras analisadas se dão na tentativa de conhecer e reconhecer realidades que permanecem à margem dos materiais didáticos e discussões escolares, e que, embora estejam ganhando espaço nas pesquisas acadêmicas, ainda necessitam serem ouvidas. Tenho consciência dos limites de um diálogo que se dá através da análise de obras literárias, porém acredito que as perspectivas adotadas me permitem dialogar em vez de “só falar” sobre e a partir

da obra analisada. Neste processo dialógico, a escuta é um exercício com o qual tenho me comprometido gradualmente, dia após dia.

Linda Tuhiwai Smith, socióloga Maori, assim como faz Luz Ribeiro na literatura, inicia sua obra “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas” (2018) abrindo nossos olhos para o fato de que palavras como pesquisa e teoria, uma vez que fundamentam o imperialismo, são conceitos que subjagam e silenciam conhecimentos indígenas tanto no meio acadêmico quanto no popular. Esta narrativa hegemônica que exclui, oprime e silencia povos e experiências adentra todos os espaços da vida, afetando economicamente, culturalmente, socialmente e politicamente as relações e regulando as possibilidades de vivências e sobrevivências de povos e sujeitos subalternizados. Porém, são muitas as mulheres indígenas que, por meio da arte, afirmam suas existências, Kaê Guajajara e Katú Mirim através da música, Daiara Tukano, Arissana Pataxó, através de suas ilustrações. Ao longo desta tese trato de trazer para o diálogo algumas dessas vozes insurgentes do movimento indígena.

A partir dos posicionamentos e justificativas apresentadas, dedico-me à construção de uma análise de obras literárias e outros textos escritos por mulheres indígenas brasileiras de diferentes etnias e posicionadas em diferentes lugares sociais. É preciso esclarecer que não vejo esses lugares sociais de forma essencializada ou cristalizada; pelo contrário, a perspectiva dialógica, entendendo que as identidades são negociadas através dos diálogos, através dos enunciados que nos atravessam, me permite entender cada sujeito como único e inacabado, impossível de ser compreendido em sua completude.

Neste trabalho, minha análise focaliza os possíveis diálogos entre as obras, sejam diálogos concordantes, discordantes, que se complementam ou se contrapõem, os diálogos entre essas obras e outros textos escritos por homens e mulheres indígenas, o diálogo entre essas obras e enunciados de pessoas não-indígenas, na mídia, na academia e em outros espaços. Interessam-me os valores, ideologias e relações de poder nela contidos. Na análise, olho para os discursos, buscando perceber as relações dialógicas ali presentes. Desta forma, este trabalho tem como **objetivo geral estabelecer um diálogo com as**

“vozes-praxis estético-literárias” (DANNER,DORRICO, 2020) presentes nas obras *Metade Cara, Metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, *Eu moro na cidade* (2018) e *O lugar do saber ancestral* (2021), de Márcia Kambéba, *Coração na aldeia, pés no mundo* (2018), de Auritha Tabajara, e *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia* (2020), organizado por Aline Rochedo Pachamama, além das letras das músicas de Kaê Guajaja e Katú Mirim e de outros textos de autoria de mulheres indígenas publicados na internet, **percebendo as relações que estas obras estabelecem com os princípios e horizontes de Bem Viver e com os feminismos contra- hegemônicos.**

Tenho como objetivos específicos:

- Compreender quais são as reivindicações, os ensinamentos, críticas e questionamentos que as mulheres indígenas têm feito à sociedade brasileira indígena e não-indígena através da escrita e de que modo estas reivindicações dialogam com as reivindicações dos movimentos feministas e com a filosofia do Bem viver.
- Analisar a presença de discursos alheios, de valores alheios nestas obras, portanto, identificar os valores outros que estão sendo mobilizados nessas obras e quais respostas estão sendo dadas a eles.
- Partindo das propostas de Catherine Walsh para uma pedagogia decolonial e intercultural, das pedagogias Outras de ARROYO (2014), da educação transgressora (bell hooks, 2017), refletir sobre o caráter pedagógico da literatura indígena e, especificamente, da literatura escrita por mulheres indígenas brasileiras.

Para isto, divido este trabalho em 4 capítulos que confabulam entre si, alguns temas e discussões, portanto, estarão presentes em diferentes momentos do texto, seguindo muito mais a arquitetura do diálogo do que a estrutura que se espera para o gênero tese de doutorado. As análises das obras literárias se dão ao longo dos 4 capítulos, dialogando com as escolhas metodológicas, com os referenciais teóricos e com as discussões propostas no trabalho, discussões possibilitadas pelas leituras que fiz das obras.

No primeiro capítulo, faço uma breve análise da conjuntura atual do Brasil no que se refere às questões indígenas, para que ao longo do trabalho seja possível compreender a literatura como resposta a essas realidades. Para que compreendamos as lutas que se dão através da linguagem, é necessário compreender de que modo a linguagem e qual linguagem tem construído a realidade desses povos e que realidade é esta.

No segundo capítulo, faço uma discussão sobre a escolha da perspectiva dialógica e o que ela significa em termos da análise, mais especificamente no que se refere à análise da literatura. Para isso, como referencial teórico trago os estudos desenvolvidos pelo Círculo de Bakhtin. Além disso, trago para a discussão reflexões sobre linguagem, discurso e literatura a partir de perspectivas decoloniais e das obras indígenas.

O terceiro, reservo para refletir, no diálogo com as mulheres indígenas, sobre os caminhos que essas mulheres brasileiras, na sua pluriversidade, vêm percorrendo ao longo da história na sociedade de classes. Além das obras literárias indígenas já citadas, para compreender as condições sociais das mulheres na modernidade, na divisão de classes impostas pelo mundo capitalista, tenho como referências as obras de Silvia Federici *O calibã e a bruxa* (2017), *O ponto zero da revolução* (2019) e *Reencantando o mundo* (2022), a obra *Couro Imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial* (2010), de Anne McClintock, entre outras. Para aprofundar a compreensão dessas relações e seus entrecruzamentos com questões de raça e sexualidade, trago discussões abordadas pelo feminismo negro, pelo feminismo indígena, decolonial e pelo feminismo comunitário. Lélia Gonzalez e María Lugones se fazem presentes neste diálogo na medida em que trazem à tona realidades de mulheres que estiveram e ainda permanecem à margem do feminismo e da academia. Para tratar mais especificamente das pautas e lutas das mulheres indígenas e suas relações com o feminismo tenho como referenciais a obra *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2014), de Francesca Gargallo Celentani, as obras de Silvia Cusicanqui e Julieta Paredes, bem como textos acadêmicos, blogs, vídeos e entrevistas de ativistas e pesquisadoras indígenas brasileiras e latino-americanas encontrados na internet. Neste momento, uma discussão sobre as lutas e as pautas

levantadas por mulheres indígenas, que envolvem a luta pela terra, pela liberdade, pela identidade, pela coletividade e pela harmonia com a natureza, se faz necessária.

No quarto capítulo, assim como nos anteriores, a partir da análise dos enunciados produzidos pelas mulheres indígenas, busco refletir sobre a filosofia do Bem Viver. Para isto divido o capítulo em dois subcapítulos nos quais discuto 1) O Bem Viver como uma filosofia que tem como base uma economia de reciprocidade. 2) O corpo-território como um conceito que articula a questão de gênero, dentro e fora das comunidades indígenas, com a filosofia do Bem Viver.

Por fim, como conclusão, a partir dos diálogos com estas “vozes-praxis estético-literárias” (DANNER, DORRICO, 2020), que carregam princípios de bens viveres, que dialogam com as pautas do feminismo decolonial e comunitário, concluo, juntamente com as escritoras e escritores indígenas, argumentando que estas obras são instrumentos para uma pedagogia-crítica decolonial de re-existência (ACHINTE, 2013).

1- DA GUERRA: notas sobre o genocídio



Fonte: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2019/03/20/carta-ao-velho-mundo/>

Início este capítulo com uma das páginas da obra “Carta ao velho mundo”, de Jaider Esbell, importante artista indígena Macuxi que deixou este mundo em novembro de 2021. Na obra, o artista desenha e escreve mensagens sobre um livro que traz textos e imagens de pinturas europeias. A obra é, portanto, ressignificação. É o recontar da história através de intervenções feitas em produções que colaboraram para a construção da Europa como centro da produção de conhecimento e da arte.

Na página escolhida para abrir este capítulo, Jaider desenha a sua própria cabeça, que aqui representa também os mais de 300 povos indígenas brasileiros, sobre a cabeça de João Batista, que está na bandeja. A história bíblica diz que Salomé, neta de Herodes, teria pedido como presente a cabeça de João Batista em um prato, e, depois, teria entregue a cabeça à sua mãe, Herodias, representada na imagem pela artista Elisabetta Sirani (1638-1665).

A imagem retrata uma narrativa bíblica e faz parte de um conjunto de produções artísticas pós conquista do Novo Mundo, momento em que o catolicismo ganhava forças na medida em que as narrativas que desumanizavam os povos indígenas reforçavam a espiritualidade católica, uma espiritualidade específica, como característica que dava superioridade aos europeus. O período em que a pintura foi feita é marcado pelas expansões marítimas da Europa, momento em que o continente se impõe como centro do desenvolvimento mundial. A intervenção feita por Jaider nos faz refletir sobre como essas narrativas afetaram e afetam os povos indígenas, sobre os custos do desenvolvimento da Europa para os povos indígenas.

A ressignificação enuncia o que está oculto nas narrativas da expansão europeia, enuncia realidades apagadas dos e pelos discursos da Igreja Católica Romana. Mas para além disso, ao colocar a própria cabeça na bandeja, Jaider atenta para a sua própria condição de indígena e artista no Brasil, que vem sendo, há mais de 500 anos, palco de genocídio contra povos indígenas, como denuncia o artista.

Na obra está escrita a frase: “A VIOLÊNCIA É UM CICLO LONGO. ORDENS antigas continuam ecoando e chegaram agora nas últimas florestas virgens do mundo. A ordem? Exterminar.” A afirmação é uma denúncia contra

as múltiplas violências sofridas pelos povos indígenas e, principalmente ao povos indígenas amazônicos. A ordem de exterminar João Batista, dada por Salomé na narrativa bíblica, desde o “descobrimento” é dada por brancos contra povos indígenas e afrodescendentes. Esta ordem, agora, é dada por membros do agronegócio, do garimpo, representantes políticos, que se beneficiam com o extermínio de líderes e grupos indígenas que resistem ao roubo de suas terras e que se colocam como defensores das florestas e das águas.

A partir da obra de Jaider Esbell, que proporciona muitas das reflexões que faço ao longo deste trabalho, inicio esta discussão com uma breve análise da conjuntura do Brasil no que diz respeito aos povos indígenas. Tenho como foco principal o momento em que escrevo esta tese, momento em que discursos racistas e medidas genocidas vêm sendo defendidas pelo presidente e seus aliados, o que tem tornado a luta constante dos povos indígenas ainda mais dura.

Segundo Ailton Krenak, no documentário *guerrasdobrasil.doc*, os povos indígenas do Brasil estão em guerra desde 1500. Ao longo destes últimos 522 anos, foram muitas as violências que acabaram por dizimar povos e culturas inteiras, mas, apesar das incontáveis e incessáveis estratégias do epistemicídio e do genocídio, esses povos resistem e reivindicam seus direitos.

Na obra *A terra dos mil povos* (2020), Kaká Werá Jecupé nos diz que, segundo antropólogos, existem mais de 387 povos indígenas no Brasil. O autor enfatiza que esses povos possuem línguas e culturas próprias e afirma que,

Por incrível que pareça, alguns deles nunca se encontraram, mesmo habitando aqui há milhares de anos. E, segundo os mesmos antropólogos, desta diversidade e pluralidade cultural, há quatro troncos culturais básicos, dos quais se ramifica uma grande variedade de dialetos indígenas: tupi, karib, jê e aruak. Desses, o mais marcante foi o tupi, que ultrapassou os limites da floresta e penetrou na civilização ocidental que aqui se instalou no século XVI, influenciando hábitos, línguas e técnicas que perduram no cotidiano brasileiro. (JECUPÉ, 2020, p.19)

Existe um enorme desconhecimento por parte dos brasileiros não-indígenas com relação à essas múltiplas realidades dos povos indígenas que aqui vivem. Como têm afirmado já há alguns anos as militantes e os militantes indígenas, o termo “índio”, além de não gerar identificação para esses povos,

uma vez que foi uma imposição dos colonizadores, generaliza as vivências e experiências destas nações, ocultando a sua pluralidade. Atualmente cerca de 817.000 pessoas se autodeclaram indígenas; estas pessoas vivem em áreas rurais ou urbanas; são 688 terras indígenas espalhadas pelo país, totalizando uma área de 112.983.625 hectares. (SOUZA,2018, p.64)

Sonia Guajajara afirma que a luta pela terra é a mãe de todas as lutas para as nações indígenas. Apesar de serem povos com crenças e vivências diferentes entre si, estes povos se unem na luta pela demarcação e preservação da floresta e das águas. Esta não é uma luta nada fácil. No Brasil, com o fim das sesmarias, a grilagem - falsificação de documentos para a comprovação de posse de terras - se tornou uma prática comum entre latifundiários. A prática segue acontecendo e segundo a indígena Pankararu Elizangela Cardoso de Araújo Silva:

A legitimação do latifúndio no Brasil é marcada por estratégias (i)legais e políticas que favoreceram economicamente as classes dominantes no meio agrário até os dias atuais. É também a base da violência social, desagregação, desaldeamento e superexploração das massas pobres trabalhadoras do campo, indígenas e negras do nosso país. (2018, p. 483)

Os esquemas do agronegócio se mantêm intocáveis na medida em que, no Parlamento, a “bancada ruralista” trabalha para o “desenvolvimento” da agroindústria. A tese do marco temporal é uma das medidas que beneficiam latifundiários e impedem que indígenas tenham acesso às suas terras. A tese, ao estipular a data de 05 de outubro de 1988 como a data que determinaria a posse da terra indígena, ignora que o direito à terra indígena é originário e imprescritível.

O marco temporal é inconstitucional, pois fere os artigos 231 e 232³ da Constituição e não considera - ou escolhe não considerar – que “havia títulos

³ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

· Decreto nº 1141, 19.5.1994, que dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas.

· Lei nº 6001, de 19.12.1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio.

· Decreto nº 564, de 8.6.1992, que aprova o Estatuto da Fundação Nacional do Índio (Funai) e dá outras providências.

sobre terras indígenas, a posse da terra era, em 05 de outubro de 1988, dos não-índios, seja por força de esbulho ou existência de títulos, que passaram a ser nulos e extintos a partir de então.” (CUPINSKI, PEREIRA, GUEDES, SANTOS, LIEBGOTT, 2018, p.10) Além disso, na referida data, os povos indígenas estavam sob tutela do Estado, não podendo agir legalmente de forma autônoma para a garantia de seus direitos.

Paralelamente à grilagem e às estratégias genocidas do Estado, o desmatamento e a poluição das águas, causados pelo agronegócio e pelo garimpo ilegal, adentram os territórios indígenas, ameaçando as vidas e as culturas dos povos indígenas. Nesse sentido, segundo URZEDO e CHATERJEE:

The Brazilian Amazon has already lost more than one million square kilometers of native ecosystems. Commercial livestock represents about two-thirds of the land clearing in the Amazon. Most of the deforestation is concentrated in a small number of large rural properties that export agricultural commodities to Europe and China. (URZEDO, CHATERJEE, 2021, p 304)

· Decreto nº 3156, de 27.8.1999, que dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Sob o governo atual, a Floresta Amazônica tem se tornado palco de assassinatos de lideranças indígenas que buscam impedir a devastação do território causada por madeireiros e pelo garimpo ilegal. As consequências das falas e dos programas anunciados pelo presidente e seus aliados são a perda de mais de 11.000 quilômetros de floresta em 2020, segundo os autores a pouco citados (URZEDO, CHATERJEE, p.304): “the most substantial deforestation rate in twelve years. The loss of forest cover was accompanied with violent invasions of Indigenous territories by illegal miners and loggers.”

Mas a luta dos povos indígenas pela proteção e demarcação de seus territórios não se restringe ao território amazônico; pelo contrário, os conflitos se dão ao longo de todo o território nacional. Em 2019, primeiro ano do governo Bolsonaro, o número de mortes de lideranças indígenas no país foi o maior desde 2009, e muito maior que no ano anterior: Ao todo, foram assassinadas 7 lideranças indígenas em 2019, em 2018 haviam sido assassinadas duas lideranças. Segundo o site da APIB - Articulação dos povos indígenas do Brasil:

No ano de 2020, entre os 18 assassinatos registrados pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), no contexto dos conflitos no campo, sete foram de indígenas, 39% das vítimas. Entre as 35 pessoas que sofreram tentativas de assassinato ou homicídio, 12 foram indígenas, 34% das vítimas. No que diz respeito às ameaças de morte, entre as 159 pessoas ameaçadas, 25 são indígenas, 16% das vítimas. (APIB, 2020, não p.)

Embora seja evidente um aumento das múltiplas violências contra os povos indígenas desde 2014, este cenário tem se intensificado nos últimos 3 anos. O silêncio com relação à estes crimes é condizente com o estado Brasileiro, que historicamente está aliado e beneficia latifundiários criando estratégias para a expulsão e para o extermínio de povos indígenas. O relatório da Comissão Nacional da Verdade comprova esta afirmação revelando os inúmeros crimes cometidos pelo Estado contra vários povos indígenas no período ditatorial, quando ainda existia o SPI- Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967), órgão acusado de cometer inúmeras violações aos direitos humanos. Após as acusações, o órgão foi extinguido, e a Funai (Fundação Nacional do Índio) tomou seu lugar.

Conforme os registros da Comissão Nacional da Verdade, no período da Ditadura Militar foram assassinados cerca de 8.500 indígenas. A tese de doutorado de Juliana Ventura de Souza Fernandes, intitulada “A “Guerra dos 18 anos”- Repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória”, trata do período ditatorial a partir das narrativas do povo Xakriabá, revelando as violências daquele período e apresentando-nos as estratégias, as narrativas que fazem com que este povo resista aos resquícios da Ditadura, que volta a ser uma ameaça no território brasileiro.

Além das inúmeras denúncias trazidas no relatório da Comissão da Verdade, são apresentadas algumas ações necessárias para que haja um maior entendimento sobre a relação entre estado brasileiro e povos indígenas e para que seja feita justiça nessa relação. São elas:

O reconhecimento da perseguição aos indígenas pelos mecanismos transitórios de justiça; instalação de uma Comissão Nacional Indígena; promoção de campanhas sobre os direitos indigenistas; inclusão no currículo de educação básica o ensino das violações de direitos humanos cometidas contra indígenas; criação de fundos para fomento à pesquisa nessa temática; sistematização dos documentos no Arquivo Público Nacional; reconhecimento da Comissão da Anistia de crimes puramente políticos; criação de grupo no Ministério da Justiça para instaurar processos de anistia e reparação aos indígenas; mudança da Lei nº 10.559/2002; fortalecimento de políticas públicas aos indígenas; regularização de terras indígenas; recuperação ambiental das terras indígenas.” (FERREIRA, MIGUEL, 2021, p.26)

Mas o que vemos no lugar do cumprimento dessas orientações é um governo que, durante a pandemia da COVID-19, cortou investimentos no atendimento das necessidades dos povos indígenas, deixando aldeias inteiras sem acesso a medicamentos e itens necessários para o controle da doença em comunidades que são mais vulneráveis ao vírus. Sobre a realidade dos povos indígenas na pandemia, na música intitulada “Pandemia”, Kaê Guajajara afirma:

Não foi só a bala que matou meu povo não
Tanta epidemia amontoou mais de uma nação
Um rio de sangue na água cristalina
Até o contato com suas roupas me assassina

Andando na minha miséria
Na mente lapsos de uma velha floresta

Tô tipo uma onça rugindo da cela
Indígena gritando na favela

Vendo culturas inteiras sumindo
A epidemia vem matando
O maior grupo de risco há mais de 500 anos
Eu tentei, me isolei

E sempre ficam nessa de querer fazer contato
Nume'e kwaw hehe, a'e rupi nuexak kwaw
Ima'eahy haw
Nuvem de doença que contagia

Causando falência múltipla de órgãos
Eu tava na mata vem e me mata numa
Falência múltipla de povos
Vi um parente indo se lavar

Num grande rio de lama tóxica
Prevenir ou se contaminar
Isso é uma Guerra biológica
E tu que nunca foi de banho

Tá aprendendo a lavar a mão
Vai, comprar tudo de álcool em gel
Olha pra tua poluição
Ah ando ure day gran txori ĩ pa omi xute
Txahe kapuna prika ĩ ambo nam ah ando
Heta kran

A música de Kaê, lançada em setembro de 2020, traz uma reflexão sobre a pandemia, ou as pandemias, enfrentadas pelos povos indígenas. Segundo ela, seu povo “é grupo de risco a mais de 500 anos”. A música coloca em evidência o fato de que a pandemia do COVID-19 não foi a primeira enfrentada pelos povos indígenas. No primeiro século do Brasil colônia povos inteiros foram dizimados pelo contato forçado com o não indígena.

O massacre dos Timbira, que aconteceu no Maranhão por volta de 1816, e a infecção proposital de uma comunidade pataxó do sul da Bahia são apenas dois dos vários relatos de utilização de vírus da varíola, do sarampo, da gripe etc. como armas biológicas utilizadas sobretudo por grandes latifundiários, muitas vezes ligados ao governo, para a espoliação de terras indígenas. (RIBEIRO, 2017)

Kaê ainda salienta que a morte vem também através de crimes ambientais que matam os rios, tornando-os “rios de lama tóxica”. A música nos provoca a refletir sobre a realidade de povos indígenas que, durante a pandemia,

não tinham água potável em seus lares por conta da poluição e contaminação dos rios, também causadas por latifundiários com o aval do Estado brasileiro. O que percebemos, então, é que as mesmas estratégias genocidas denunciadas no Relatório Figueiredo⁴ e no relatório da Comissão Nacional da Verdade continuam a ser utilizadas no Brasil.

Vanda Witoto, em um post feito no seu Instagram, questiona:

A Amazonia, que chamam de “pulmão do mundo”, teve pessoas morrendo asfixiadas por falta de oxigênio durante a pandemia. A maior bacia hidrográficoada planeta tem parte de sua população sem acesso á agua potável. Grandes hidrelétricas foram construídas, mas sem garantir eletricidade para as pessoas. Ela abriga uma riqueza e uma variedade de alimentos, mas ainda não consegue superar a fome e a desnutrição. Por isso eu insisto em inverter o olhar e junto com o verde – que precisa ser preservado – quero que enxerguem as pessoas. É hora de parar de olhar a Amazonia somente por satélite e começar a cuidar da nossa gente e usar nossa riqueza com sabedoria. (WITOTO, 2021) disponível em @vandawitoto. Acesso:28/04/2022

No que se refere às medidas de proteção ao meio ambiente, o governo atual, durante a reforma dos ministérios, optou por reduzir as agendas do Ministério do Meio Ambiente, e, através de falas do presidente e seus aliados, parece cada vez mais comprometido com o desmatamento e, portanto, com o genocídio.

Segundo relatório divulgado, em 11 de abril de 2022, pela Hutukara Associação Yanomami e pela Associação Wanasseduume Ye'kwana, com assessoria do Instituto Socioambiental, na Terra indígena Yanomami, que fica às margens do Rio Uraricoera, a destruição das terras associadas ao garimpo em 2021 cresceu 46% em relação a 2020. São mais de 3.272 hectares de floresta devastada. No mesmo rio, em 2021, duas crianças indígenas morreram afogadas por conta da correnteza gerada por dragas garimpeiras. O terrível relatório registra uma série de ataques violentos às comunidades Yanomami, principalmente contra mulheres e crianças, que sofrem com uma série de doenças e desnutrição. (Hutukara Associação Yanomami, 2022).

⁴ Foi um relatório produzido em 1967 pelo procurador Jader de Figueiredo Correia a pedido do ministro do interior brasileiro Afonso Augusto de Albuquerque Lima. No relatório são descritas e denunciadas as violências praticadas por latifundiários brasileiros e funcionários do Serviço de Proteção ao Índio contra índios brasileiros entre 1940 e 1960.

Outro exemplo de proposta genocida - esta já vem de longa data - é a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, que visa alterar a Constituição em benefício de ruralistas. A proposta é que a decisão sobre o destino e demarcação das terras indígenas e quilombolas passe a ser do Congresso, onde atuam os congressistas que atuam nas chamadas “bancada da bala”, “bancada evangélica” e “bancada ruralista”.

É nesse contexto de extrema violência e instabilidade que se encontram os povos originários do Brasil, é neste contexto também que o movimento indígena vem ganhando força e traçando estratégias de luta coletiva para reaver o que é seu por direito. Nas palavras de Ailton Krenak:

É uma injustiça e um absoluto absurdo que os brasileiros se esqueçam, que apaguem a história da memória e queiram fazer contas sobre quanto custa atender às sociedades indígenas hoje, depois de se ter roubado todo este continente para construir o Brasil. É o fim da picada termos que fazer contas sobre quanto custa ao Estado brasileiro se reformar para atender nosso povo de uma maneira digna e respeitosa. (KRENAK, 2018, p.29)

Os povos indígenas têm respondido aos ataques do governo, incansavelmente, através de protestos e manifestos que se dão por meio da internet, com publicação de vídeos e textos informativos e que denunciam as violências sofridas por seus povos, mas também através da participação na política partidária e da participação em eventos importantes, como a COP26. Recentemente, em novembro de 2021, Txai Suruí, da etnia Paiter-Suruí, foi a única brasileira a falar na abertura da COP 26, que aconteceu em Glasgow-Escócia. Em sua fala durante a Conferência sobre as mudanças climáticas, Txai denunciou a perseguição e o assassinato de lideranças indígenas que lutam contra a destruição ambiental, e alertou para a urgência de ações para adiar o fim do mundo. Txai, através de uma fala curta e potente, disse ao mundo que os povos indígenas, mais especificamente os povos indígenas amazônicos, precisam ser ouvidos, pois eles têm as soluções para tornar o futuro no planeta habitável.

Nas redes sociais, existe o que os movimentos indígenas têm chamado de “Demarcação de telas”. Na arte, muitos artistas indígenas despontam com críticas ao modo binário de entender o mundo, às violências de gênero, ao

racismo, ao desmatamento, e para além disso, assim como Denilson Baniwa, em sua exposição “Relacionamento (agro) tóxico: Meu coração é orgânico”, esses artistas denunciam o envenenamento da terra e dos alimentos consumidos não só por povos originários. Nas obras de Denilson Baniwa – uma série de retratos do artista segurando vegetais, como beterraba, pimentão, mamão, abóbora, em frente ao seu peito – é feito um alerta sobre a contaminação por agrotóxicos e uma crítica ao governo do presidente Jair Bolsonaro, que autorizou o uso de mais 57 agrotóxicos apenas em 2019.

A arte é espaço de diálogo entre os povos indígenas, e entre povos indígenas e não indígenas. Através da arte, a realidade vivida pelos indígenas passa a ser relatada sob a perspectiva deles, e não mais através do olhar do outro não-indígena, olhar contaminado pela lógica já citada.

Nas palavras de Daiara Tukano:

A história indígena desponta-se como uma possibilidade de produção de narrativas históricas que enfatizem os indígenas como sujeitos que, embora subalternizados, não estiveram à mercê do processo colonizador, nem dos modelos econômicos que seguem com a implantação do Estado Nacional, contribuindo para a visibilização das trajetórias vivenciadas pelos indígenas, evidenciando que, longe de sermos engolidos pelos processos de aculturação, nos apropriamos das novas realidades através da negociação de valores, tradução cultural e reelaboração de estratégias de enfrentamento. A reescrita traz à tona outras memórias, não esquecidas, mas silenciadas por não encontrarem espaço de escuta. Romper o silêncio é colocar em pauta a reparação dos direitos destes povos (TUKANO, 2018, p. 49)

A obra de Jaider Esbell exemplifica a fala da artista plástica, nela a reescrita da obra é metáfora e anúncio da reescrita da história, reescrita que está sendo reivindicada pelos indígenas em diversos espaços, e de maneira muito forte nas artes plásticas, na literatura e na música.

Porém, neste contexto de profunda angústia e violência, Jaider Esbell questiona qual a relevância da arte indígena. As palavras a seguir, presentes no texto *Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia, ativismo - o que dizer e para quem?*, contido em um livro que é uma importante referência para este trabalho e que leva quase o mesmo nome do texto de Jaider, *Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia, ativismo* (DORRICO, DANNER, DANNER(orgs), 2020), o autor faz uma

provocação/questionamento aos artistas e escritores indígenas contemporâneos:

Então, esse lugar imaginário só cabe mesmo no imaginário, pois na cidade não cabe, não tem espaços e na floresta não dá, ela está invadida. O espaço-tempo-X que é a arte indígena contemporânea está mesmo suspenso no ar, está por aí como Makunaimas, Hauxs Hauxs, Añus, TXAÍSMOS. É como uma sala de estar, lugar onde haverá constantes trocas de abordagens (etiquetas sociais gerais). É um ambiente revolucionário? É um vomitório? Um cemitério onde as coisas mortas devem estar? É um lugar de semeadura, de tortura ou de tipos de liberdades? Aqui, embaixo da grande árvore dos mistérios (que serão para sempre MISTÉRIOS) tá vindo comer uma grande caça chamada CIÊNCIA ACADÊMICA ou a academia e seus filhotes. Tá vindo outro bicho grande e desconhecido, o SISTEMA DA ARTE e seus corpos. Tá vindo em arrodeio, ressabiado, o bicho de mil cabeças chamada POLÍTICA, ESTADO, ESCOLA, JUSTIÇA, SISTEMAS RELIGIOSOS, todos. E o tal do artista nesta história toda? A tal ARTE ou o ARTEFATO? É fato? A Arte indígena contemporânea é o lugar de encontro do momento. Encontrem-se, entendam-se, curem-se ou se devorem, por favor façam alguma coisa, eu vou tentar fugir! (ESBELL,2020, p.23)

O desabafo de Jaider me encontrou durante a pesquisa, e, mesmo que o enunciado de Jaider não tenha sido direcionado a leitores não indígenas, me provocou uma reflexão profunda sobre o papel da arte indígena contemporânea no contexto atual. Ao longo deste trabalho, de certa forma, os questionamentos de Jaider vão sendo respondidos a partir do olhar não de quem produz a literatura indígena, mas de quem as lê e reaprende a ler o mundo a partir delas.

2- DA LUTA: a mira da palavra



Obra "Nada vai nos parar" da artista Yacunã Tuxá, da etnia Tuxá
Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/11/mostra-indigena-em-sp-quer-denunciar-os-crimes-contra-os-povos-da-floresta-por-meio-da-arte/>.
Acesso:06/05/2022

(...) *they lied, there is no separation between life and writing.*

(Anzaldúa, 1983, p.170)

Gloria Anzaldúa, em seu *texto Speaking in tongues: A letter to 3rd world women writers*, presente na coletânea de textos escritos por mulheres *This bridge called my back* (1983), possibilita uma abertura para as reflexões que pretendo trazer neste capítulo. Anzaldúa, ao dizer que não existe separação entre a vida e a escrita, assegura que “*they lied*”. Algumas das questões a serem discutidas aqui, a partir do diálogo entre a filosofia da linguagem do Círculo, das filosofias indígenas, das perspectivas feministas e decoloniais vão ao encontro da afirmação de Anzaldúa, na medida em que desconstroem os parâmetros eurocêntricos com relação à produção de conhecimento e as concepções de língua, linguagem e literatura e buscam entender a quem e a que têm servido estes parâmetros.

Anzaldúa segue dizendo o seguinte:

The danger in writing is not fusing our personal experience and world view with the social reality we live in, with our inner life, our history, our economics, and our vision. What validates us as human beings validates us as writers. What matters to us is the relationships that are important to us whether with our self or others. We must use what is important to us to get to the writing. No topic is too trivial. The danger is in being too universal and humanitarian and invoking the eternal to the sacrifice of the particular and the feminine and the specific historical moment. (ANZALDUA, 1981, p. 170)

Enquanto mulher feminista chicana, questões de raça, etnia, classe, gênero e sexualidade compõem as lutas e a escrita de Anzaldúa. No trecho, a autora – que está falando às mulheres escritoras do terceiro mundo, suas companheiras de escrita – encoraja estas mulheres a falarem sobre suas experiências.

Anzaldúa questiona a separação feita entre literatura e vida e argumenta contrariamente a esta separação, que é criticada também por Bakhtin e o Círculo ao longo de suas obras. Em “Discurso na vida e discurso na arte” (1976), Volochínov discute sobre os propósitos do método sociológico na análise literária afirmando que a arte é “Imanentemente social”. Para ele:

o meio social extra-artístico afetando de fora a arte, encontra resposta direta e intrínseca dentro dela. Não se trata de um elemento estranho afetando outro, mas de uma formação social, o estético, tal como o jurídico ou o cognitivo, é apenas uma variedade do social. A teoria da arte, conseqüentemente, só pode ser uma sociologia da arte. Nenhuma tarefa “imanente” resta neste campo.(VOLOCHINOV, 1976, p.3)

Ao refletir sobre o tratamento dado à literatura na academia, os pensadores do Círculo fazem duras críticas ao modo como analistas olhavam para as obras literárias; uma delas é ao tratamento da obra como “artefato”, desconsiderando o criador e o leitor da obra. Outra crítica é dirigida às análises que focalizam o criador e o leitor, esquecendo-se da obra. “Assim, para um ponto de vista o objeto de estudo é apenas a estrutura da obra em si (artefato), enquanto para outro é apenas a psique individual do criador ou contemplador.” (VOLOCHINOV, 1976, p. 4) O pesquisador segue dizendo que:

Ao final das contas, ambos os pontos de vista pecam pela mesma falta: *eles tentam descobrir o todo na parte*, isto é, eles pegam a estrutura de uma parte, abstratamente divorciada do todo, apresentando-a como a estrutura do todo. Entretanto, o “artístico” na sua total integridade não se localiza nem no artefato nem nas psiques do criador e contemplador consideradas separadamente; ele contém todos esses três fatores. O artístico é *uma forma especial de interrelação entre criador e contemplador fixada em uma obra de arte*.(VOLOCHINOV, 1976, p.5)

A partir destes apontamentos, os pensadores do Círculo propõem um estudo da literatura que considera a “essência social da arte” (1976,p.5), que leva em conta o fato de que é na vida que se encontram as bases para a arquitetura da arte. Volochinov e Bakhtin analisam o discurso verbal artístico em comparação ao discurso da vida e, segundo os autores, embora o discurso artístico não conte com o contexto extraverbal das mesmas maneiras que acontece com o discurso da vida, ele também depende e está enredado no “contexto não articulado da vida”(1976,p.15).

É neste sentido que a análise discursiva deve centrar-se na percepção dos discursos presentes nos enunciados, nas ideologias e nas avaliações sociais que cada palavra carrega. Para que possamos entender de forma mais aprofundada a proposta de análise aqui apresentada, neste momento farei uma breve retomada de alguns conceitos fundamentais na obra do Círculo.

Para Bakhtin, a palavra é o signo ideológico por excelência. Isto é, ela tem a capacidade de carregar valores, mas a palavra só ganha expressão no enunciado. Estes valores sociais, na palavra da língua enquanto sistema, inexistem, pois a palavra, neste sentido, é neutra. É justamente essa neutralidade das palavras que possibilita que elas sejam preenchidas com emoções e juízos de valor. A palavra, portanto, só ganha expressão num enunciado concreto, ou seja numa situação real de comunicação social. Nas palavras de Bakhtin:

A emoção, o juízo de valor, a expressão, são estranhos à palavra da língua e surgem unicamente no processo do seu emprego vivo em um enunciado concreto. Em si mesmo, o significado de uma palavra (sem referência à realidade concreta) é extraemocional. Há palavras que significam especialmente emoções, juízos de valor: “alegria”, “sofrimento”, “belo”, “alegre”, “triste”, etc. Mas também esses significados são igualmente neutros como todos os demais. (BAKHTIN, 2011, p.292)

É através da interlocução, da interação entre consciências individuais que a palavra ganha conteúdo ideológico. É na interação, portanto, que a palavra se torna signo ideológico. Faz-se necessária uma observação: A palavra é percebida como o signo ideológico **por excelência** pelo Círculo, pois existem também outros signos. A arte, o grafismo, a música, cada vez que enunciam coisas, enunciam através de signos ideológicos. Se considerarmos apenas a palavra como signo, estamos servindo à exclusão de conhecimentos, linguagens e cosmogonias.

Ao refletirmos sobre a escrita como parte da vida, estendemos a discussão para a percepção da arte como parte da vida. Esta discussão vai de encontro com uma reflexão feita por grupos que percebem que elementos artísticos e culturais importantes de seus povos têm sido descontextualizados no sistema político vigente. Em uma entrevista cedida por Denilson Baniwa, artista plástico amazonense do povo Baniwa, a Jamile Rkain e divulgada no site www.artebrazeiros.com.br, ao falar sobre apropriação cultural, Denilson nos diz o seguinte:

Por exemplo, as cestarias Baniwa têm todo um símbolo, todo um código. É um objeto que ativa conexões entre vários mundos. Se eu utilizo uma cestaria eu tenho que entender que ativações esse objeto realiza. Então são coisas sobre as quais não se tem controle. É um descuido, ou um não entendimento, de como funciona o mundo

indígena, onde a arte não se desliga da vida e o espiritual não se desliga do mundo natural, digamos assim. (BANIWA, 2020, não p.)

A fala de Denilson é uma crítica à apropriação dos conhecimentos, dos símbolos, signos, linguagens dos povos indígenas, que são retirados de seus contextos, retirados dos ritos. É retirada sua potência de vida, na grande maioria das vezes, para gerar lucro. Kaê Guajajara, no mesmo sentido, canta: “Com o meu rugido sabe que eu sou originária daqui/ E qualquer coisa que vier de mim, vai te gerar lucro/ É a coisa mais valiosa que cê já viu”.

Márcia Kambeba, no poema “Cocar: Identidade ou fantasia?”, traz uma reflexão parecida sobre a apropriação do cocar e a sua utilização sem ligação com o seu significado real para a comunidade. Ela nos diz o seguinte:

(...)
 Cocar não é fantasia,
 É elemento cultural.
 A pena representa a liberdade
 Do ser, da identidade.
 Como o pássaro que voa para onde quer,
 O indígena se vê igual,
 Na aldeia ou na cidade,
 Afirma-se sem perder seu ideal.

Sejam elas pequenas ou grandes,
 Têm em si um significado de valor,
 Com suas penas e grafismos,
 O indígena mostra que é mestre e doutor.
 Quando usado pelo povo,
 O cocar tem valor sem igual,
 Seu peso está na responsabilidade
 De levar o conhecimento ancestral.
 Se usado de qualquer maneira,
 Sem conhecer o seu real valor
 O cocar perde a magia,
 Aí se torna adereço de fantasia.
 Não se usa uma pena por usar.
 O cocar concentra energia,
 Por isso é sagrado e tem magia.
 Dos mais velhos aprende-se a respeitar e zelar.
 Salve a força do cocar. (KAMBEBA, 221, p.31)

Conforme as palavras de Denilson Baniwa, de Kaê Guajajara e de Márcia Kambeba, podemos afirmar que a compreensão do grafismo e de outros objetos/linguagens dos povos indígenas como enunciado que entra na cadeia enunciativa, aqui estendida para além do diálogo entre seres humanos, é parte da cosmogonia. Também a palavra é entendida desta forma pelas escritoras e

escritores indígenas. Recorro mais uma vez à poesia de Marcia Kambeba para iniciar esta reflexão sobre a palavra na cosmovisão indígena.

Palavra é memória,
 Senhora da história,
 Desenha sentimentos,
 Resistência, luta, vitória.
 Palavra que dança no tempo,
 Vagalume que ilumina o amor,
 Palavra que marca um passado,
 Escreve o presente,
 Do povo o clamor.
 Palavra é o lugar,
 Do ver, do ser, identidade.
 Escrita que nasce do olhar
 É a palavra vestida de liberdade.
 Libere a palavra,
 Reescreve o final,
 Palavra é farpa
 Poesia marginal.
 (KAMBEBA, 2020, p.89)

A palavra, que é tema de outros poemas de Kambeba, é entendida pela autora como memória, luta, identidade, mas também como meio pelo qual os sentimentos são “desenhados”. Podemos estabelecer um diálogo concordante e bastante poético entre as palavras de Marcia e a filosofia do Círculo de Bakhtin, que considera a palavra como as “verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais” que desenhemos na vida.

Para Kaká Werá Jecupé, de acordo com a tradição indígena “uma palavra pode proteger ou destruir alguém; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco, e por isso às vezes usamos apelidos como patuás.” (2020, p.13) Esta percepção da palavra, é preenchida de elementos espirituais que não estão dissociados/não afastam a percepção da palavra como signo ideológico, como enunciado que está na cadeia enunciativa. Se para a cosmogonia indígena, a espiritualidade se faz presente no corpo, na natureza, no som, no “corpo-som do ser” (JECUPÉ, 2020), é preciso compreender a cadeia enunciativa, nesta percepção, como o diálogo, a comunicação entre as muitas formas de habitar o mundo. Sobre este permanente diálogo, que não se esgota no diálogo entre seres humanos, Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e historiadora boliviana, mestiza e militante pelos direitos dos povos andinos e pela descriminalização da coca, diz o seguinte:

Acho tudo muito espiritual. Tudo fala comigo. A Pachamama fala comigo. Eu nunca jogaria fora uma batata porque é deformada, porque a Terra te dá significado por meio do formato da batata. Aqui, os supermercados jogam fora as batatas irregulares. Isto significa que a Pachamama não fala com os nova irquinos? Não, ela fala! Lhes dá mensagens. Montes de baratas [risos], que estão atrás do seu desperdício. Este é um sinal da mãe Terra. (CUSICANQUI, 2018, p.20)

De maneira divertida Cusicanqui fala sobre a linguagem da natureza como discursos, isto é, para ela a natureza nos fala, nos fala de seus valores, nos dá mensagens, essas mensagens são percebidas por aqueles que compreendem seus sinais. Na fala de Cusicanqui, as mensagens enviadas pela Pachamama não devem ser compreendidas apenas como mensagens de um plano espiritual. Cusicanqui está falando de mensagens concretas, está falando de eventos da natureza que são, na verdade, respostas da natureza às atitudes humanas, compreender estas respostas é compreender o caráter dialógico da vida.

Para ilustrar um pouco mais este diálogo entre seres humanos e não humanos, entre homem e natureza, trago as palavras de Ailton Krenak:

A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser”. Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com as montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Porque elas vão sendo esquecidas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para gente? (...) É um abuso o que chamam de razão (KRENAK, 2019, n. p.).

A linguística historicamente silenciou línguas outras, mas através desta reflexão é possível perceber que nós, não indígenas, desconsideramos em nosso dia a dia estas linguagens não humanas de que falam Cusicanqui e Krenak, linguagens que para os povos originários dizem tanto quanto as

palavras. Esta ignorância produz efeitos em nossos trabalhos, em nossas análises. É necessário, portanto, ao analisar produções indígenas, levar em consideração que estão presentes naquele enunciado, que é sempre vindo de enunciados anteriores, também as mensagens da batata ou da montanha.

Mas voltando à palavra e à perspectiva que os povos indígenas tem da palavra, Lossino e Moyano, no seu artigo *Palabra e identidade em los orígenes de la oclusión colonial indoamericana*, tratam da importância da nomeação. Se a palavra carrega consigo o sagrado, o nome é como um amuleto.

Com respecto al poder de nombrar como acto de posesión, performativo, possibilitado por el sistema de la lengua, Raynaud afirma que “uno de los más antiguos principios de la magia en todos los países es que el conocimiento exacto del nombre (sagrado) de um individuo, de um Pueblo, de uma cidade, de um dios, vuelve dueño de lo nombrado; esto es una consecuencia logica de la potencia (creadora, destructora, etc.) atribuída a la palabra (...)”. Esto generava um recelo particular em cuanto al atesoramento del nombre. (LOSSINO, MOYANO, 2011, p.96)

A nomeação é um evento muito importante para os povos indígenas, pois está ligado à espiritualidade; é um evento que ressoará ao longo da vida da pessoa. A palavra, como vimos, para esses povos carrega força e possibilita o diálogo entre o mundo real e espiritual, portanto, a nomeação é um dos momentos mais importantes da vida de um indígena, este momento está registrado em várias obras autobiográficas de autoria indígena. Entre elas, algumas das que analisarei neste trabalho.

Na obra *Coração a aldeia, pés no mundo* (2018), de Auritha Tabajara, obra na qual a autora conta da sua trajetória entre a aldeia e a cidade, fala dos desafios e preconceitos enfrentados quando chegou na cidade, mas também conta do preconceito sofrido na aldeia por conta da sua sexualidade, a nomeação aparece como um dos momentos marcantes na vida da menina. Auritha Tabajara é escritora e contadora de histórias. A cearense é autora também da obra *Magistério indígena em versos e poesia* (2004), livro que foi adotado como leitura obrigatória pela Secretaria de Educação do Ceará.

Sobre a nomeação, em *Coração na aldeia, pés no mundo*, temos o seguinte trecho:

Uma menina saudável.

Com o nome a definir,
Vovó a chamou Auritha,
Mas quando foi traduzir.
Um ancestral lhe contou
“Aryrei” está a vir.

Mas, para se registrar,
Seguiu a modernidade
Com o nome de Francisca,
Pois, para a sociedade,
Fêmea tem nome de santa
Padroeira da cidade. (2018, p.09)

Por conta do processo civilizatório, esses povos foram obrigados a adotar nomes que fazem referência ao catolicismo, com Auritha aconteceu o mesmo, mas a autora, ao ironizar a “modernidade” e a escolha de nomes de santas para as “fêmeas”, evidencia que não há uma identificação com o nome Francisca, ao contrario do que acontece com Auritha e Aryrei.

Em *La re-emergencia poético-discursiva de las subjetividades indígenas*, Moyano e Berruti afirmam que “Desde colón: em la imposicion del nombre subyace la apropiación de tierra, hombre y naturaliza por el lenguaje y la escritura.” (MOYANO, BERRUTI, 2011, p.268).

No mesmo sentido de Auritha, Márcia Kambeba, no poema *Ainda da tempo de correr*, que trata das imposições feitas pelos europeus à população indígena, escreve de forma irônica que foram obrigados à “receber um nome decente/nome bonito, nome de gente.” (2021, p.96)

Os versos demonstram que a imposição do nome, geralmente um nome relacionado à doutrina cristã, revela a tentativa de “humanizar” através do nome, da língua e da religiosidade. Para que povos “não-humanos” passassem a ser humanos seria necessário a recusa completa da sua identidade. É neste sentido que Linda Smith afirma que “A luta para afirmar e reclamar nossa humanidade tem sido um fio condutor dos discursos anticoloniais a respeito da colonização e da opressão.” (SMITH, 2018, p.39) A ironia aparece como uma das estratégias de enfrentamento às imposições e violências coloniais.

Marcia Wayna Kambeba, autora das obras *Ay Kakyritama: eu moro na cidade* e *O lugar do ancestral*, é pertencente ao povo Omágua/Kambeba, ativista e mestre em Geografia. Sua obra traz poemas que ressaltam a importância do pensamento indígena, rituais e elementos culturais que fazem parte da

identidade do povo Omágua, o povo das águas. A força decolonizadora da militância de Marcia Kambeba é trazida para as páginas do seu livro desconstruindo a ideia de que a identidade indígena é perdida na medida em que estes passam a morar na cidade.

A escrita como luta e resistência dos povos indígenas contra este silenciamento que dura mais de 500 anos é tema recorrente na literatura indígena contemporânea, na obra de Marcia Kambeba não é diferente. No poema *gota pequena*, a artista fala de seu gosto pela escrita e da importância das letras para a memória e resistência indígena.

Da gota me desfiz
Emergi, resisti
Sou o povo das águas
Desse rio eu nasci

Lá vem a gota pequena
Trazendo a tinta
Quer na folha escrever.

São letras de luta e memória
Sujeito da história
Deixe o tempo correr. (KAMBEBA, 2018, p.67)

Na primeira estrofe, ela fala sobre o pertencimento ao povo Omágua, ao território do seu povo, para, em seguida, abordar a escrita como lugar de luta e memória. Como é evidenciado no poema, o gosto pela escrita já existia desde que Márcia era pequena. Esta relação entre as crianças indígenas com a escrita e a literatura é um dos grandes temas da literatura indígena contemporânea, que tem como uma de suas lutas a manutenção da memória através do registro escrito. Este gosto das crianças indígenas, hoje escritoras, pela palavra escrita foi impulsionado pelas escolas e também pelo movimento indígena, que, principalmente a partir dos anos 80, passou a incentivar a alfabetização das crianças para que estas pudessem registrar as histórias de seus povos e reivindicar seus direitos.

Dialogando com Kambeba, Auritha Tabajara, que é poeta, contadora de histórias e a primeira cordelista indígena do Brasil, na primeira orelha da sua obra *Coração na aldeia, pés no mundo* nos diz o seguinte:

A literatura manifesta em mim uma dupla atuação: autoexpressão e resistência. Por meio dela busco desconstruir estereótipos atribuídos às mulheres indígenas, uma vez que não perco minha ancestralidade

morando na cidade e usando tecnologia. Quero tirar a falsa impressão de que quando estou com roupas e pinturas tradicionais estou fantasiada, posto que isso faz parte da minha identidade e não de uma performance. A todos quero explicar por meio do meu ritmo impresso na palavra. (TABAJARA,2018)

“Por meio do seu ritmo impresso na palavra”, a palavra, a narrativa literária, carrega as identidades. Não seria possível que um sistema linguístico, apenas ele e por ele mesmo tivesse essa capacidade de entregar, através de palavras, um pouco de nós aos outros. Isto só é possível porque as palavras estão carregadas de valores, valores vindos de diálogos anteriores da palavra. Morson e Emerson, lendo o Círculo de Bakhtin, afirmam que

As palavras “lembram-se” de contextos anteriores, criando assim uma “aura estilística” não raro concebida erroneamente como “conotações” da palavra em torno de um centro semântico. Essa aura é, na verdade, o efeito e vozes múltiplas que nem se reduzem à unidade, nem produzem um centro. Ao usar uma palavra, os falantes podem entoá-la de modo a questionar os valores presentes na sua aura e os pressupostos de seu uso anterior. Dito de outra maneira, a palavra pode ser “reacentuada” (como sentimental, no século XIX). À medida que se acumulam e vêm a ser partilhadas, as reacentuações acrescentam-se e alteram a qualidade de-que-já-se-falou da palavra. Esse processo é um fator essencial na configuração da evolução de uma palavra. (MORSON,EMERSON, 2008, p.154-155)

Esta aura, esta polêmica presente na palavra, nos indica os valores, os posicionamentos de quem a enuncia. É através dessa aura da palavra, da entonação, do estilo e das intenções do enunciador que este ritmo único, do qual fala Auritha, é impresso na palavra. Em sua dissertação de mestrado, Célia Xacriabá, com uma escrita muito bonita, nos apresenta uma reflexão que conversa com a citação de Morson e Emerson. Célia nos fala:

Até hoje eu mantenho um exercício muito grande de escuta, mas quando eu profiro a palavra é como se eu fizesse uma amarração de tudo que foi escutado, sei que essa palavra deve ser entoada com força, de forma que faça as pessoas reverberarem sua presença em mim, no sentido de serem tocadas pelo que eu disse. Eu sempre respondo que pra mim cada fala, cada palavra que é dita, é um alimento, porque tem a potência de alimentar as pessoas. Há coisas que a gente tem vontade de comer sempre no nosso dia a dia, repetir por exemplo o arroz e o feijão, mas o alimento só é rico se a gente trazer diversidade. Assim é também com a palavra. Quando sabemos da origem do alimento que comemos, sabendo onde foi plantado, sabemos que aquele alimento é forte, pois conhecemos a origem de suas raízes. Assim também é com a palavra, que eu falo a partir desse enraizamento que a orienta. (XACRIABÁ, 2018, p.33-34)

Na fala de Célia Xacribá, é perceptível uma compreensão dialógica da linguagem, e é neste dialogismo que nos constituímos como sujeitos sociais. Na medida em que nos identificamos com alguns signos e não com outros, com alguns enunciados e não com outros, vamos constituindo nossa visão de mundo, nossa cultura e nossa linguagem, que não são fixas e estáveis, mas que estão em constante transformação, uma vez que estamos em constante contato com novos enunciados. A percepção de que é através de enunciados, que só podem acontecer na interação entre sujeitos, que nossas identidades vão sendo negociadas, é fundamental para a compreensão da minha relação com o outro. Para Volochinov:

Toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apoia sobre mim numa extremidade, na outra se apoia sobre o meu interlocutor. A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor. (VOLOCHINOV/BAKHTIN, 2014, p.117)

Assim, a linguagem é sempre um diálogo entre locutor e interlocutor. Este diálogo se dá por meio de enunciados únicos e irrepetíveis que entram numa cadeia enunciativa. Isto quer dizer que meu enunciado, único e irrepetível, está respondendo a enunciados anteriores, está carregado de valores de enunciados anteriores e vai gerar respostas em formas de novos enunciados, verbais ou não, concordantes ou discordantes. Em outras palavras, “o enunciado é um elo na cadeia da comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2011, p.289).

As obras analisadas aqui, assim como todo enunciado, portanto, estão respondendo a enunciados anteriores a elas, e geraram e geram as mais diversas respostas; este trabalho, por exemplo, é uma das muitas respostas dadas por mim a esses enunciados. Segundo Bakhtin:

Os enunciados não são indiferentes entre si nem se bastam cada um a si mesmos; uns conhecem os outros e se refletem mutuamente uns nos outros. Esses reflexos mútuos lhes determinam o caráter. Cada enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera da comunicação discursiva. (BAKHTIN, 2011, p.296-297)

São esses ecos e ressonâncias de outros enunciados que busco identificar na análise que proponho das obras escritas por mulheres indígenas brasileiras. Para que possamos identificar esses ecos é necessário ter em mente que enunciados são sempre sócio-historicamente contextualizados. Eles respondem a enunciados de um determinado contexto social, que carregam valores e ideologias presentes naquele contexto.

O enunciado vivo, que surgiu de modo consciente num determinado momento histórico em um meio social determinado, não pode deixar de tocar milhares de linhas dialógicas vivas envoltas pela consciência socioideológica no entorno de um dado objeto da enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. É disto que ele surge, desse diálogo, como sua continuidade, como uma réplica e não como se ele se relacionasse à parte.”(BAKHTIN, 2015, p. 49)

Além disso, os enunciados concretos estão organizados em diferentes gêneros discursivos, para Bakhtin, estes gêneros regulam a atividade humana. Para cada esfera da atividade humana existe um conjunto de gêneros, estruturas ‘relativamente estáveis’, que ajustam as relações conforme as necessidades da situação de interação.

É nos enunciados, que unem o verbal e o extraverbal, que o diálogo acontece. Se nos enunciados que produzo estão sempre presentes as palavras do outro, os enunciados são carregados com valores apreendidos do outro, nos diálogos entre eu e o outro. É no e como enunciado que o discurso acontece, “O discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir.” (BAKHTIN, 2011, p.274) (BRANDES, 2017, p.23)

A partir do entendimento dos conceitos de enunciado e signo ideológico, podemos entender que a língua é dialógica, ideológica, social e carregada de valores. Por consequência, quando estudamos a língua como sistema de regras gramaticais, ignoramos o seu caráter dialógico, ignoramos as lutas que são travadas nos enunciados, os valores que eles carregam, o seu caráter irreversível e transformador e ignoramos, completamente, outras perspectivas sobre o que é língua e sobre o que é palavra. Concordando com o Círculo,

A língua, no seu uso prático, é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida. Para se separar abstratamente a língua de seu conteúdo ideológico ou vivencial, é preciso elaborar procedimentos

particulares não condicionados pelas motivações da consciência do locutor. (VOLOCHINOV/BAKHTIN, 2014, p. 99)

Estes procedimentos aos quais Volochinov se refere, muitas vezes, foram utilizados como estratégias de deslegitimação de línguas e conhecimentos, estratégias que, no fim das contas, colaboram com o genocídio e o epistemicídio. A partir desta concepção de língua que separa abstratamente a língua das ideologias e valores que carrega, conhecimentos eram validados ou deslegitimados. A canonização, a classificação do que é literatura ou não, do que é um “bom texto”, do que é língua, do que é pesquisa, agiram como forças centripetas para a manutenção do eurocentrismo, para a manutenção da Europa como império cognitivo. Hoje, estes mesmos discursos agem para manter aqueles que tem acesso à educação, aqueles e aquelas que frequentam universidades e cursos de idiomas, aqueles que tiveram acesso ao conhecimento “válido” em espaços de poder, excluindo aqueles e aquelas que estiveram à margem.

As discussões em torno de conceito de inteligência, da disciplina para o trabalho, ou acerca dos fatores que contribuem para o sucesso acadêmico dependem em grande medida das noções que se tem sobre o Outro. A organização do conhecimento escolar, do currículo oculto e a representação da diferença nos textos e nas práticas escolares, contém discursos que acarretam sérias implicações para os estudantes indígenas, assim como para outros grupos étnicos minoritários. (SMITH, 2018, p.23-24)

Gabriela Veronelli, em seu trabalho *Sobre la colonialidad del lenguaje*, argumenta que o diálogo foi colonizado, uma vez que a desumanização dos povos colonizados impossibilitava o entendimento desses sujeitos como agentes da linguagem, agentes comunicativos. Desta forma, a autora afirma que a colonialidade da linguagem está diretamente relacionada com a racialização de povos e que as noções de língua e linguagem eurocentricas, na medida em que articulavam a gramática e a escrita alfabética como essenciais para entitular uma língua como língua, colocavam as línguas dos colonizados em contraposição às línguas europeias. O que eu digo sobre o outro, sobre a língua outra é sempre dito em relação à minha verdade, neste caso, ao falar sobre a língua do outro, coloco a minha língua como norma.

Mais uma vez o binarismo foi articulado de forma que colonizadores foram denominados civilizados e possuidores de linguagem em “sentido pleno” enquanto os colonizados, no conceito cunhado por Veronelli para explicar as crenças dos colonizadores, possuíam uma “comunicação simples”, e se não tinham linguagem, não tinham conhecimento, não eram humanos.

Na perspectiva de Veronelli, a comunicação dos colonizadores, se não considerava os colonizados como agentes da linguagem, era um monólogo. A pesquisadora defende que as discussões sobre linguagem e diálogo que estão sendo feitas a partir da decolonialidade escondem o silenciamento e a colonialidade linguística. (VERONELLI, 2015,2016). Embora Veronelli estenda essa crítica à concepção de discurso em Bakhtin, o teórico já dizia que o eurocentrismo é um monólogo. Nas palavras de Morson e Emerson:

Segundo Bakhtin, as formas existentes de conhecimento monologizam inevitavelmente o mundo ao converter um diálogo aberto numa afirmação monológica que “resume” os seus conteúdos, mas representam erroneamente o seu espírito não finalizável. O diálogo da vida requer um método dialógico e uma concepção dialógica da verdade para representá-la. Na visão de Bakhtin, contudo, esse conceito de verdade está faltando no pensamento ocidental moderno, pelo menos na medida em que esse pensamento é representado na tradição da filosofia. Até aqui, somente as obras literárias têm abordado essa representação mais adequada. Os melhores romancistas estão à frente dos filósofos. (MORSON; EMERSON, 2008, p.78)

Os mesmos autores afirmam que Bakhtin utilizou a palavra diálogo em mais de um sentido, o que provocou uma certa confusão com relação ao conceito. Segundo os autores, existe a visão global de diálogo: diálogo entendido como visão de mundo, a concepção de que qualquer enunciado é dialógico, é derivado de outros enunciados e sempre produzido por alguém e direcionado a alguém. Porém, existe um segundo sentido de diálogo do qual Bakhtin se utiliza para tratar da dialogização da palavra, dos enunciados, que podem ser mais ou menos dialógicos e que podem ser inclusive, monológicos. Os monológicos não dizem respeito a enunciados que não se constituem através do diálogo, mas, dizem respeito àqueles enunciados que reconhecem apenas a sua linguagem, a palavra do outro, aqui, pode servir apenas de andaime. Já na palavra bivocal, a palavra do outro pode ser passiva: utilizada de forma que não disputa com a

linguagem do autor. Ou de forma ativa: nesta, a palavra do outro dialoga e disputa no enunciado. (MORSON; EMERSON, 2008)

Para Maria Lugones, que dialoga com as reflexões bakhtinianas:

the monologism of the colonizer is a way of silencing all contestatory interlocation. There is no place for conversation that includes the colonized tongue – the one you and I hold in our mouths – as a centrifugal force altering the society's language and its map of reality. (LUGONES, 2006, p.81-82)

No mesmo sentido, Grada Kilomba argumenta que:

existe um medo apreensivo de que, se o/a colonizado/a falar, o/a colonizador/a terá que ouvir e seria forçado/a a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do “Outro”. Verdades que supostamente não deveriam ser ditas, ouvidas e que “deveriam” ser mantidas “em silêncio como segredos”; Gosto muito dessa expressão, ‘mantidas em segredo como silêncios’, pois ela anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar algo que se presume não ser permitido dizer (o que se presume ser um segredo). Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo. (KILOMBA, 2019, p.41)

Desta forma o monologismo atua como ataque e defesa, na medida em que afirmo o outro, mas impesso que ele diga de si e diga sobre mim, eu construo e mantenho, com violência, o meu direito de violentar. Da mesma maneira que acontece com a língua, na medida em que digo o que é literatura, digo também o que não é, assim, a literatura, o conhecimento, as línguas e culturas de povos negros e indígenas, de mulheres e da comunidade LGBTQ+ vão sendo mantidas em silêncio, vão sendo desqualificadas para a manutenção dos privilégios da branquitude cis hetero patriarcal.

Para continuar argumentando, junto com Anzaldua, que não existe separação entre a vida e a escrita, trago para a discussão mais alguns apontamentos do Círculo de Bakhtin. O Círculo discordava de concepções que entendiam a escrita literária como algo sublime, a literatura era percebida por eles como elo na cadeia enunciativa viva social. Anzaldua, que já havia alertado que eles mentem ao criar uma separação entre a vida e a escrita, respondendo ao texto de Virginia Woolf, diz às escritoras do terceiro mundo:

Forget the room of one's own - write in the kitchen, lock yourself up in the bathroom. Write on the bus or the welfare line, on the job or during meals, between sleeping or waking. I write while sitting on the john. No long stretches at the typewriter unless you're wealthy or have a patron

- you may not even own a typewriter. While you wash the floor or clothes listen to the words chanting in your body. When you're depressed, angry, hurt, when compassion and love possess you. When you cannot help but write. (ANZALDÚA, 1981, p. 170)

Virginia Woolf escritora branca que viveu na Inglaterra no século XX, argumenta que nesta sociedade patriarcal em que vivemos, mulheres precisam de “um teto todo seu” para que possam escrever. Anzaldua responde a esta afirmação dizendo que diante do racismo e das condições impostas às mulheres negras e indígenas, é necessário escrever sobre tudo e em todos os lugares.

A autora possibilita uma discussão sobre o que o fazer literário tem significado e como têm sido percebidas as literaturas produzidas por estas mulheres que não possuem um teto todo seu. A literatura indígena no Brasil, embora esteja ganhando cada vez mais espaço, ainda tem ficado a parte das discussões da análise literária. É ‘acomodada’ no gênero literatura infanto-juvenil, mas não adentra espaços escolares e acadêmicos a não ser em momentos ou disciplinas muito específicas. Isto é reflexo de uma compreensão eurocêntrica da literatura, que ainda privilegia estilos e línguas/linguagens que circulam em espaços de poder. Nas palavras de Victoria June Cowan, examinando as obras de Lee Maracle (Stó:lō) and Beth Brant (Mohawk):

However, this examination has not always been taken seriously by (white) literary critics. Whereas when Bobbi Lee: Indian Rebel was first published it was viewed as “too political” to be autobiography, I Am Woman was criticized for being “too beautiful” (Maracle with Kelly 82). Indeed, the desire to separate the literary from the political in Indigenous women’s writing is almost always a means of silencing. (COWAN, 2017, p.13)

Nesta perspectiva eurocêntrica de teoria e literatura, a própria literatura, a narrativa, é afastada da teoria literária. Neste contexto, a literatura indígena, que nela mesma carrega valores sobre o que é literatura, o que é discurso, o que é palavra e o que é a escrita para os povos indígenas é afastada das discussões e passa a ser observada através de parâmetros que não as servem.

Em seu artigo presente na obra *“I give you back”: Indigenous Women Writing to Survive* (2007), Elizabeth Acheluta’s argumenta que a produção escrita de mulheres indígenas é também teórica e deve ser considerada como teórica

num sistema que as coloca a margem de espaços onde a teoria é produzida. Para estas mulheres, não há separação entre vida, literatura e teoria. Eliane Potiguara, na obra *Metade cara, Metade máscara*, obra na qual a autora constrói a personagem Cunhataí, que escreve poesias para “desafogar suas dores”, nos apresenta o poema *Na trilha da Mata*, no qual exclama:

Não me importo
Se o que escrevo
São ilusões
Não me importo
Se o que escrevo
Não são versos,
Rimas
Redondilhas ...
Não me importo
Se dizem que não trabalho
Sou vagabunda da vida
E ela é minha amante.
Juntos, temos o que contar...
(POTIGUARA, 2004, 62-63)

No poema, Potiguara responde aos discursos que deslegitimam a literatura indígena a partir de parâmetros que não servem a esta literatura; a escrita é companheira da indígena, ela está na vida e fala sobre a vida. A escrita é o ato de narrar histórias, e o não cumprimento das regras estabelecidas para a escrita literária não significa incompetência, pelo contrário, é desobediência, é uma escolha estilística e política.

Potiguara, na mesma obra, faz um chamamento à mulher indígena para que se diga, se pense. É possível assinalar que a principal interlocução que a autora estabelece é com as mulheres indígenas, como acontece no poema “Mulher!”:

Vem, irmã
Liberta tua alma aflita
Liberta teu coração amante
Procura a ti mesma e grita:
sou mulher guerreira!
Sou mulher consciente!
(POTIGUARA, 2004, p.77)

A autora, ao tratar da libertação desta mulher silenciada, diz “procura a ti mesma e grita: sou mulher guerreira!”. Aqui, libertação implica autoconhecimento, luta e consciência. Podemos, portanto, aproximar os valores

presentes no verso de Potiguara com o pensamento freireano, que entende a libertação como consciência de si e da luta.

Eliane Potiguara denuncia as violências produzidas pelos colonizadores e revela as dificuldades dos indígenas que vivem num Brasil onde são vistos como folclore nacional. O exílio, a diáspora indígena, a falta de reconhecimento e as crises identitárias são temas retratados nesta obra autobiográfica que mescla prosa e poesia. As violências contra as mulheres indígenas são narradas a partir das experiências vividas por Potiguara e pelas suas ancestrais.

Eliane Potiguara é fundadora do GRUMIN (Grupo Mulher-educação indígena), criado em 1976 e oficializado em 1986. Entre as pautas discutidas no GRUMIN, estão a violação dos direitos das mulheres indígenas e o direito à saúde reprodutiva. Em *Metade cara, metade máscara*, Potiguara nos conta sobre os desafios encontrados na sua trajetória de ativista e nos apresenta as pautas e projetos desenvolvidos pelo GRUMIN. A autora ainda apresenta sugestões e reivindicações das mulheres indígenas no que se refere à saúde reprodutiva e conhecimentos tradicionais, bem como orientações para o combate à violência contra a mulher indígena. A autora reclama que as vozes e as histórias das mulheres indígenas sejam ouvidas; a “cara de indígena” deve ser vista, e as suas histórias devem ser narradas. A compreensão que as autoras citadas aqui têm da escrita está aliada à ideia de que não se pode separar um texto do seu contexto de produção, da vida. Recorro novamente às palavras de Morson e Emerson quando dizem que

O grupo de Bakhtin rejeitava as concepções românticas de liberdade e criatividade, que tendiam a ver o ato criativo como uma irrupção súbita vinda de fora da cadeia causal. Esse tipo de liberdade é, por definição, mais catastrófico que prosaico. A criatividade torna-se uma coisa excepcional, misteriosa e sumamente importante, algo que está além da ação humana. (MORSON, EMERSON, 2008, p.59)

Para Bakhtin, “A literatura é parte inseparável da cultura, não pode ser entendida fora do contexto pleno de toda a cultura de uma época.” (BAKHTIN, 2017, p.11); porém, o autor alerta que “é ainda mais nocivo fechar o fenômeno literário apenas na época de sua criação”. (p.13) Bakhtin aponta que a obra literária dialoga em larga escala de tempo, seja na constituição do gênero, como fez na análise da obra de Dostoiévsky, seja na construção do tema, seja na

construção dos valores... há larga temporalidade no tempo que precede (e engendra) uma obra e também no tempo que é posterior à publicação dessa obra.

Este fechamento, esta redução da obra apenas ao seu contexto de produção é feito comumente com obras que relatam histórias de opressão, como se estas obras nada tivessem a ver com a contemporaneidade, e revelassem acontecimentos isolados e esquecidos no passado, portanto, sem relevância para os dias de hoje. Porém, como discutido anteriormente, todo enunciado entra na cadeia enunciativa e gera respostas. Acontecimentos como a invasão de territórios e a escravização produziram uma infinidade de enunciados que entraram na cadeia enunciativa e que, sob novos formatos, circulam nos dias de hoje e afetam diretamente a vida de muitas pessoas. Estes enunciados geraram também respostas contrárias a eles, estas respostas, da mesma forma, circulam na sociedade travando uma luta com outros enunciados.

É por este motivo que a vida não é apenas vista como causa de um enunciado, “ela não age sobre o enunciado de fora, como se fosse uma força mecânica. Melhor dizendo, *a situação se integra ao enunciado como uma parte constitutiva essencial da estrutura de sua significação.*” (VOLOCHINOV, 1976, p.9) Tanto é verdade que em todo enunciado exista a parte presumida, isto é aquilo que não está dito, porém, na relação com a vida, é presumida pelo interlocutor.

O fato é que todas as avaliações sociais básicas que derivam diretamente das características distintivas da vida econômica de um grupo social dado, usualmente não são enunciadas: elas estão na carne e sangue de todos os representantes deste grupo; elas organizam o comportamento e as ações; elas se fundiram, por assim dizer, com os objetos e fenômenos aos quais elas correspondem, e por essa razão elas não necessitam de uma formulação verbal especial. Parece que ao mesmo tempo em que percebemos a existência do objeto, percebemos seu valor como uma de suas qualidades; por exemplo, ao mesmo tempo em que sentimos seu calor e luz, sentimos também o valor do sol para nós. Todos os fenômenos que nos cercam estão do mesmo modo fundidos com julgamentos de valor. Se um julgamento de valor é de fato condicionado pela existência de uma dada comunidade, ele se torna uma matéria de crença dogmática, alguma coisa tida como certa e não submetida a discussão. Ao contrário, sempre que um julgamento básico de valor é verbalizado e justificado, nós podemos estar certos de que ele já se tornou duvidoso, separou-se de seu referente, deixou de organizar a vida e, conseqüentemente, perdeu sua conexão com as condições existenciais do grupo dado. (VOLOCHINOV, 1976, p.9)

Volochinov diz que nos enunciados do cotidiano, esta parte presumida fica mais evidente, uma vez que os diálogos são mais imediatos. No discurso literário é preciso que muito mais seja dito. “Uma obra poética não pode confiar em objetos e eventos do meio imediato como coisas “entendidas”, sem fazer mesmo a mais ligeira alusão a eles na parte verbal do enunciado. [...] Nada deve ser deixado não dito numa obra poética do ponto de vista pragmático-referencial. (1976,p.14)

No romance, o autor precisa construir enunciados que permitam a compreensão do interlocutor a partir do verbal. O extraverbal, aqui, não compõe o enunciado da mesma maneira que numa conversa da vida cotidiana. Isto não quer dizer, porém, que o presumido não aparece ou tem menos importância no romance, segundo Volochinov:

Na literatura, julgamentos de valor presumidos têm um papel de particular importância. Poderíamos dizer que uma *obra poética é um poderoso condensador de avaliações sociais não articuladas* – cada palavra está saturada delas. *São essas avaliações sociais que organizam a forma como sua expressão direta.*(VOLOCHINOV,1976,p.15)

A valoração e a entoação são aspectos fundamentais para a compreensão da relação entre o verbal e o extra-verbal, entre o que é dito e o que é presumido. É na entoação que a relação entre o enunciado e a vida se dá, a entoação só acontece na relação entre o produtor do enunciado e seu interlocutor e carece da colaboração entre os dois para que aconteça, esta colaboração não diz respeito à uma concordância, mas à uma atitude responsiva, uma atitude valorativa.

[...] cada instância da entoação é orientada em *duas direções*: uma em relação ao interlocutor como aliado ou testemunha, e outra em relação ao objeto do enunciado como um terceiro participante vivo, a quem a entoação repreende ou agrada, denigre ou engrandece. *Esta orientação social dupla é o que determina todos os aspectos da entoação e a torna inteligível.* E a mesmíssima coisa é verdadeira para todos os outros fatores dos enunciados verbais: eles são todos organizados e tomam forma, sob todos os aspectos, no mesmo processo da *dupla orientação* do falante; esta origem social só é mais facilmente detectável na entoação porque ela é o fator verbal de maior sensibilidade, elasticidade e liberdade. (VOLOCHINOV,1976, p.13)

Para o Círculo, “sem uma ênfase valorativa não há palavra”, isto posto, não existe a possibilidade de existir enunciado sem entoação valorativa. Esta valoração diz respeito às experiências vividas pelos sujeitos, experiências sócio-históricas-culturais que estão presentes em cada palavra/signo ideológico dita e que compõem a sua avaliação de enunciados outros. A entoação é o tom do enunciado que possibilita a percepção dos valores presentes nas palavras.

O estilo do poeta é engendrado do *estilo de sua fala interior*, o qual não se submete a controle, e sua fala interior é ela mesma o produto de sua vida social inteira, “O estilo é o homem”, dizem; mas poderíamos dizer: o estilo é pelo menos duas pessoas ou, mais precisamente, uma pessoa mais seu grupo social na forma do seu representante autorizado, o ouvinte – o participante constante na fala interior e exterior de uma pessoa. (VOLOCHINOV, 1976, p.23)

É neste sentido que algumas autoras indígenas falam sobre o caráter coletivo dos seus textos, na medida em que seus contextos sociais dizem respeito a vivências de grupos sociais. As opressões de gênero, raça e sexualidade, que, seja no enredo ou nos juízos de valor, estão presentes nos enunciados, são vivenciadas coletivamente, portanto, muitos dos valores presentes nesses textos, são valores coletivos.

A relação dialógica, fundamental na filosofia da linguagem do Círculo, não está ausente do momento de produção estética. O autor não enuncia sozinho, enuncia no diálogo também com o herói; e nunca se fundem, mesmo que o herói seja uma representação do próprio autor. Ao longo das obras do Círculo, o conceito de herói vai ganhando complexidade. Em “o autor e o herói”, Bakhtin desenvolve uma reflexão que frisa a necessidade da relação entre autor e herói numa obra estética. A ausência do herói impossibilitaria o acabamento da obra, uma vez que é a existência do herói que possibilita a exotopia, isto é, o olhar de fora que o autor tem em relação ao enunciado que produz.

O interlocutor/contemplador/leitor da obra, assim, seria a terceira consciência deste evento. A consciência do interlocutor, olhando de fora, do seu excedente de visão, dialoga com o autor e o herói. “Essas três consciências, Autor, herói e ouvinte/leitor “ocupam *posições autônomas*, eles são na verdade “lados”, lados não de um processo judicial, mas de um evento artístico com

estrutura social específica cujo “protocolo” é a obra de arte.”(VOLOCHINOV,1976, p.22)

Outro conceito importante para a compreensão do dialogismo é o heterodiscurso, que, para Bakhtin, compreende as várias vozes sociais, os vários conjuntos de valores que se articulam nos enunciados da vida e, portanto, também aparecem na literatura. Segundo o autor:

Todas as línguas do heterodiscurso, qualquer que seja o princípio que sirva de fundamento ao seu isolamento, são pontos de vista específicos sobre o mundo, formas de sua compreensão verbalizada, horizontes concreto-semânticos e axiológicos específicos. Como tais, todas elas podem ser confrontadas, podem completar umas às outras, podem contradizer umas às outras, podem ser correlacionadas dialogicamente. Como tais, encontram-se e coexistem na consciência dos homens e, em primeiro lugar, na consciência criadora do artista-romancista. Como tais, vivem de modo real, lutam e se firmam no heterodiscurso social. Por isso todas elas podem integrar o plano único do romance, que pode reunir em si estilizações populares das linguagens dos gêneros, diferentes modos de estilização e exibição de linguagens profissionais, tendenciais, de linguagens de gerações, de dialetos sociais, etc. (BAKHTIN, 2015, p. 67)

O heterodiscurso não trata apenas de diferentes línguas presentes no enunciado, mas sim de valores, trata de vozes que se contrapõem no enunciado. O “heterodiscurso introduzido no romance (quaisquer que sejam as formas de sua introdução) é discurso do outro na linguagem do outro, que serve à expressão refratada das intenções do autor” (BAKHTIN,2015,p.113). Estes diferentes discursos são evidenciados no enunciado, através da entonação, da paródia, da ironia, do discurso citado, através de construções híbridas do discurso.

qualquer conversa é repleta de transmissões e interpretações das palavras dos outros. A todo instante se encontra nas conversas “uma citação” ou “uma referência” àquilo que disse uma determinada pessoa, ao que “se diz” ou àquilo que “todos dizem”, às palavras de um interlocutor, às nossas palavras anteriormente ditas, a um jornal, a um decreto, a um documento, a um livro, etc. A maioria das informações e opiniões não são transmitidas geralmente em forma direta, originária do próprio falante, mas referem-se a uma fonte geral indeterminada- ‘ouvi dizer’, ‘consideram’, ‘pensam’, etc.(BAKHTIN,1988, p.140)

Porém, Gilberto de Castro (2014) adverte que o Círculo de forma alguma reduz as palavras alheias ao discurso citado. Para ele, quando Bakhtin afirma que um enunciado nunca fala sozinho, ele evidencia que mesmo que estes

discursos alheios não sejam facilmente identificados, eles compõem o discurso. Nas palavras do autor,

[...]As vozes alheias são ininterruptamente variáveis e plásticas, podendo deixar evidências formais mais ou menos explícitas quando acontece o encontro entre vozes, como também podem operar como o quase silêncio da voz alheia na nossa construção linguística, como uma quase presença do outro que quer dizer algo em nós, mas teria alguma espécie de dificuldade, impossibilidade ou pudor em fazê-lo, e por isso tenta passar despercebido. (CASTRO, 2014, p.41)

Se para Bakhtin a linguagem é dialógica e estamos constantemente respondendo a enunciados alheios. O discurso citado é uma das formas pelas quais dialogamos com esses enunciados. Para Castro (2014, p. 42), “não devemos nos esquecer dos artifícios das palavras ocultas ou quase ocultas de que dispomos para realizar determinadas sutilezas das relações dialógicas impostas pelo espaço social em que habitamos”.

Segundo Bakhtin, se refletirmos sobre tudo o que falamos e ouvimos, iremos notar que pelo menos metade das nossas palavras “são palavras alheias (apreendidas como alheias), transmitidas com todos os diversos graus de precisão e imparcialidade (ou melhor, de parcialidade).” (BAKHTIN, 2015, p.132)

Desta forma, podemos dizer que a nossa palavra está sempre na fronteira com a palavra do outro. Bakhtin diz que a palavra é a ponte entre mim e o outro, mas esta ponte é fluida, se alarga e se estreita, assim como Anzaldúa descreve os bancos de areia, que se movem: “às vezes submerso, às vezes visível, dependendo da maré” (ANZALDÚA, 1990, p. 224)

Para que possamos compreender uma obra literária, portanto, faz-se necessário compreender os diálogos que esta obra estabelece com a vida e seu contexto de produção. Em *A cultura popular na idade média e no renascimento*, Bakhtin adverte que a melhor maneira de entender a carnavalização na obra de François Rabelais é adentrando, transportando-se para o contexto e para dentro da obra de Rabelais. Este transportar-se permite que a análise seja feita não a partir dos moldes da análise literária, mas a partir de um olhar que compreende o estilo da obra a partir do seu contexto. Na literatura indígena, o mesmo movimento deve ser feito se quisermos compreender os estilos dos autores, a

então, os usos e estratégias da linguagem que estão intimamente relacionados com o contexto vivido pelos autores e com o seu projeto de dizer.

Quando atentamos para as obras de Rabelais, é necessário que nos transportemos para outro lugar e outro tempo. No caso da literatura indígena, que também construída na grande temporalidade, é necessário que nos atentemos para o passado e para a construção dos gêneros ao longo do tempo, mas também é fundamental que nos atentemos para outras realidades vividas aqui e agora. Realidades que, embora estejam próximas, são apagadas, destorcidas e fantasiadas no imaginário dos não-indígenas.

A experiência do contato com a literatura indígena é decolonizadora, pois proporciona um novo olhar para a realidade, isto sabemos. Mas, para além disso, é decolonizadora porque nos apresenta novos modos de narrar histórias, novos modos de entender e fazer literatura. Ao tratar da carnavalização em Rabelais, Bakhtin afirma que o grotesco, que foi visto como absolutamente satírico, na realidade carrega em si uma profunda crítica social e, pela sua liberdade característica, carrega a possibilidade do novo.

Na realidade, o grotesco, inclusive o romântico, oferece a possibilidade de um mundo totalmente diferente, de uma ordem mundial distinta, de uma outra estrutura da vida. Franqueia os limites da unidade, da indiscutibilidade, da imobilidade fictícias (enganosas) do mundo existente. O grotesco, nascido da cultura cômica popular, tende sempre, de uma forma ou outra, a retornar ao país da idade de ouro de Saturno, e contém a possibilidade viva desse retorno. (BAKHTIN, 2010 p.42)

Neste sentido, na minha leitura, é possível comparar a potência que o grotesco carrega em seu contexto de produção com a potência que a literatura indígena carrega nos dias de hoje. A possibilidade de visualizar, imaginar e quase tocar um mundo novo, o projeto de mundo dos povos indígenas.

O grotesco, ao trazer aquilo que há de mais humano, de mais orgânico para a construção de sentido, aproxima o homem da própria natureza, do corpo, das necessidades e dos desejos próprios do homem e questiona assim o racionalismo abstrato, que separa mente e corpo, conhecimento e experiência etc..

É preciso sublinhar ainda uma vez que o aspecto utópico (“a idade de ouro”) revela-se no grotesco pré-romântico, não sob a forma do pensamento abstrato ou das emoções internas, mas *na realidade total do homem*: pensamento, sentimentos e *corpo*. A participação do corpo num outro mundo possível, a faculdade de compreensão do corpo adquire uma importância capital para o grotesco. (BAKHTIN, 2010, p.42)

Mariano Acosta, em artigo intitulado *Modernidad y clases subalternas*, desenvolve uma reflexão sobre a literatura como espaço de disputa e luta das classes subalternas contra o monologismo dos modelos hegemônicos.

Segundo ele:

La operación normalizadora de la modernidad, al actuar sobre el total de la vida de los individuos, a partir de la construcción de modelos fuertemente identitarios, elimina la posibilidad de ‘yo’ de nombrarse para constituirlo en el espacio hegemónico de la fantasmagoría inalcanzable de la identidad nacional (ACOSTA, 2011, p.236)

(...) la escritura de la novela en el contexto de la modernidad, íntimamente ligada a la escritura de la historia, opera borrando de la letra la posibilidad de que emerja la heterogeneidad de los procesos culturales que acontecieron en el continente. (ACOSTA, 2011, 241)

O autor mobiliza também o conceito de carnavalização proposto por Bakhtin em suas leituras de Rabelais para dizer que é possível observar este caráter inovador, crítico e criador de novos mundos presente em Rabelais nas produções literárias de sujeitos subalternos latino-americanos. Nas palavras de Acosta:

Según la propuesta bajtiniana, el universo rabelésiano atentaría contra la ‘eternidad’ naturalizada de las concepciones hegemónicas de mundo. La posibilidad, que el tiempo de futuridad abre en la fiesta, no será más que la de las clases subalternas de inscribirse en una historia. (...) Esta historia, que surge cuando el pasado deviene en imagen grotesca, por el mismo paso del tiempo, será una historia convulsionada, señalada en la geografía y en los cuerpos. Surge de tal manera, una comprensión secular de lo humano que puede liberarse del yugo del tiempo imutable del poder, para habitar un tiempo en el que, la mutabilidad engendrante, evocará, como principio cósmico, a la naturaleza. Esta mutabilidad será, a su vez, principio de immortalidad, aunque carente de la dimensión individual de “eternidad” propuesta por el poder. El *tiempo festivo* funcionará, de tal manera, como una categoría que permitirá pensar los espacios heterogéneos de conformación cultural. (ACOSTA, 2011, p.229)

Na carnavalização, no grotesco, o “belo”, o clássico, o erudito e o proporcional são colocados às avessas. Toma lugar o escatológico, o baixo, o que está a margem, excluído das produções e das representações góticas da Idade Média.

A inversão do sublime possui uma figuração tópica. O “alto” e o “baixo” possuem um sentido rigorosamente previsível. O “alto” situa-se no céu, o “baixo” na terra. Esta é, ao mesmo tempo, solo onde se enterra e se planta. Daí o sentido da terra conotar uma ambivalência: constitui princípio de absorção (túmulo, ventre) e de nascimento e ressurreição (seio materno). Essa dimensão tópica revela seu aspecto cósmico. Na sua dimensão corporal, articulada à dimensão cósmica, o alto é representado pela cabeça/rosto, e o baixo pelo sexo, o ventre e o traseiro. Esses pares bissêmicos são traços fortes do realismo paródico-grotesco medieval. Ouvem-se aqui os ecos do mito da Fênix. “Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção mas também, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor (.) degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento (.) o baixo é sempre o começo” (Bakhtin, 1993, p. 19). (MIRANDA, 1997, p.132)

A carnavalização, na medida em que se afasta do clássico, do erudito, se apresenta como possibilidade de outra língua, outra cosmovisão, outro mundo possível, a crítica alegre de que fala Bakhtin é a crítica ao homogêneo, a norma, ao singular. Desta forma, com estratégias bastante diferentes, tanto a carnavalização presente em Rabelais quanto a literatura indígena, nos proporcionam um reencontro entre mente e corpo, entre homem e natureza, teórica e propositalmente separados na cultura erudita.

Embora seja possível fazer esta aproximação entre a carnavalização de Rabelais e a Literatura indígena contemporânea, elas não podem ser entendidas como similares em outros aspectos. Na carnavalização rabelaisiana, o riso é a estratégia utilizada pelo autor para afastar a perfeição e questionar as estruturas de poder revelando a natureza do homem, mas é a realidade da cultura popular abordada por Rabelais que evidencia as hipocrisias dos poderosos e de seus parâmetros. Na literatura indígena, embora a ironia e a paródia sejam recorrentes, não são a principal estratégia narrativa utilizada pelas escritoras e escritores.

Na poética indígena, as coisas não são ditas com meias palavras, não são dadas voltas ou muitas explicações, as realidades e os sentimentos são expostos como eles realmente são observados e entedidos pelas e pelos autores. Em minha opinião, o que torna a literatura indígena questionadora e desestabilizadora são as cosmovisões desses povos, que são enunciadas nas narrativas através do constante trânsito entre passado, presente e futuro- o passado pré-colombiano vivido por esses povos, o presente violento revelado e vivido por eles e o futuro imaginado, a utopia, o Bem Viver.

Somos parte de uma imensa vida que se atualiza permanentemente. O saber ancestral nada tem a ver com o passado, mas com o tempo que ainda há de vir; ele nos projeta para frente e educa-nos o pertencimento, o cuidado com nossa mãe comum: a terra. (MUNDURUKU, In:KAMBEBA,2021, p. 8)

As escritoras indígenas, mesmo quando falam das dores vividas pelas mulheres indígenas, quando falam dos problemas enfrentados pelas suas comunidades parecem ter sempre em seu horizonte uma nova realidade possível, além disso, ao falar do futuro, estão sempre retomando narrativas sobre a vida antes de 1500, o futuro imaginado se aproxima e tem como matéria prima as narrativas do mundo anterior à invasão. Além disso, falar do passado antes da colonização, mas também do passado colonial, é reescrever o presente e o futuro. Nas palavras de Linda Smith:

Falar a respeito do passado colonial faz parte do nosso discurso político, do nosso humor, da nossa poesia, da nossa música, dos nossos relatos e de outras formas, em um sentido comum, de transmitir ao mesmo tempo narrativas da história e uma atitude em relação a esta.(SMITH, 2018, p.31)

Daniel Munduruku fala da literatura indígena como poesia-praxis. Uma vez que fundamentam e são parte da experiência desses povos, as narrativas do passado colonial são parte integrante desta poesia-práxis. Sobre narrar as experiências vividas, Walter Benjamin, no texto *O narrador*, afirma que

O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode falar mais exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos e nem sabe dá-los. (BENJAMIN, 1985, p.201)

Neste sentido, a literatura indígena se afasta de gêneros como o romance, se aproximando muito mais da narração da qual trata Walter Benjamin, esta narração, segundo ele, está desaparecendo.

Cada manhã recebemos informações de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras, quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. (BENJAMIN, 1985, p.203)

Assim sendo, analisar, explicando as narrativas indígenas, além de não ser possível, retira delas o seu potencial narrativo e imaginativo. Para os povos originários, a literatura escrita em língua portuguesa é um modo de manter viva a tradição de narrar histórias e de manter as histórias vivas na memória de seus povos. Mas, para que isso ocorra, ao escrevê-las os autores parecem manter um diálogo com o leitor que em muito se aproxima da narrativa oral, uma vez que, como afirma Benjamin, o romance não é capaz de, como a narrativa oral, dar e receber conselhos. A construção da literatura indígena, é, portanto, a construção de um novo gênero.

Claudia Rodriguez Monarca, em seu texto intitulado *De um corpus poético a um sistema literário próprio*, afirma que:

La poesia indígena, tradicionalmente vinculada a la cultura ancestral oral, se há complejizado significativamente al incorporar al próprio sistema no solo elementos y recursos provenientes de outras disciplinas, provocando como resultado um texto literário caracterizado por el hibridaje textual y epistemológico. Entre estas propuestas de modelos poéticos transitan los poetas indígenas actuales. Algunos de ellos ejecutan este movimiento pendular entre el desliegue y el repliegue, entre lo inter y lo intracultural, otros se adscribirán a um solo repertorio. (MONARCA, 2011, p. 258)

A hibridação e a interculturalidade presentes na literatura indígena foram temas abordados por mim na minha dissertação de mestrado, citada na Introdução deste trabalho. Esta característica marcante das produções indígenas é evidente nas temáticas escolhidas pelos autores bem como nas estratégias linguísticas utilizadas nos textos. Estas escolhas, que se dão a partir das vivências e experiências destes escritores e escritoras, exigem do leitor uma

abertura para novas perspectivas de vida e de literatura. Para Moyano e Berruti, esta literatura exige uma nova categoria de leitor:

Así como explotan las categorías occidentales y legitimadas académicamente de “texto”, “poesía”... también resulta interpelada la categoría convencional y canónica de “lector”: esta poesía indígena que es sonido sonante, canción em la propia lengua originaria – parida em registro oral- y que articula e instaura la cosmovisión indígena de tal o cual etnia, de enclaves geoculturales específicos, reclama no um traductor convencional, no um simple oyente o espectador, sino que interpela y nos interpela para que entremos em um estado de consonância emocional y simbólica, la hagamos nuestra em um movimiento circular y espiralado de comprensión y revelación intrinsecamente interpretativas. (MOYANO, BERRUTI, 2011, p.280)

A literatura indígena nos possibilita, através dessa desconstrução do papel do leitor, através do desconforto que causa no leitor acostumado a ler certos temas em certas linguagens, olhar para as potências criativas deixando de lado os parâmetros e os discursos eurocêntricos.

Esta inovação presente na literatura indígena não tem a ver com uma ausência de preocupação com o interlocutor, pelo contrário, uma vez que a literatura indígena dialoga com os mais de 300 povos indígenas e também com os não indígenas brasileiros, escritores indígenas estão colocando diferentes mundos, diferentes cosmogonias e diferentes linguagens em diálogo no enunciado. Para Márcia Kambeba

Escrever numa linguagem de fácil compreensão é também um conselho que procuro seguir dos sábios troncos velhos. Pois a aldeia precisa ler e entender a mensagem, o mesmo com a cidade. Unir os mundos, atravessar pontes, tecer redes e formar malhas que possam ligar os saberes são um desejo que pela arte da palavra busco construir na tentativa de minimizar tanta violência e preconceito. A educação é a ancora aonde aportamos nosso barco, precisamos aprender a respeitar as ancoras do outro e valorizar saberes que trazemos de nossa vivência, aprendidos no ouvir e na contemplação. (KAMBEBA, 2020, p.96)

Célia Xakriabá, em sua dissertação de mestrado intitulada *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: Reativação da memória por uma educação territorializada* (2018), fala que subverter a norma colonial é como descalçar sapatos apertados. A literatura indígena, neste sentido, está descalça, pisando na terra. Não pretende seguir as estruturas rígidas dos gêneros discursivos que circulam no campo literário. Esta escrita em língua portuguesa é ela própria marca identitária dessas escritoras/escritores. A

desobediência dos gêneros literários convencionais se estende para a compreensão do que é literatura e de onde ela deve circular. Segundo Jolie Dorrico:

A literatura indígena brasileira contemporânea está marcada pela atuação direta dos escritores/autores, pela voz e pela letra, na publicização do pensamento indígena em livros/CDs/mídias sociais. Diante da pluralidade de pertencas étnicas, de estilísticas que perpassam a oralidade e a escrita alfabética, os sujeitos indígenas enunciam sua voz e/ou sua letra em um movimento de autoexpressão e autovalorização de suas ancestralidades e costumes, bem como na dinâmica de resistência física, lutando pela demarcação de suas terras, e de resistência simbólica, reivindicando uma revisão dos registros oficiais que os escanteiam, (DORRICO, 2019, p. 229).

Podemos tomar como exemplo da força desta autoexpressão de que fala Dorrico, a 34ª Bienal de São Paulo, intitulada “Faz escuro mas eu canto”, trecho da música de Thiago Mello escolhido pela sua atualidade e pelo diálogo que estabelece com o momento político atual. A 34ª bienal foi a bienal com maior presença indígena da história, ao todo foram nove artistas, cinco brasileiros e quatro estrangeiros. Jaider Esbell, anteriormente citado neste trabalho, foi um dos nomes da exposição ao lado de Daiara Tukano, Uýra Sodoma, Sueli MaxaKali e Denilson Baniwa. No MAM, Museu da Arte Moderna de São Paulo, aconteceu entre os dias 04 de setembro e 28 de novembro a exposição *Moquém_Surari: arte indígena contemporânea*, que reuniu 34 artistas indígenas. Eventos como estes devem ser celebrados num país onde, embora haja um grande esforço por parte dos povos indígenas para acessar espaços onde a produção de conhecimento valorizada tem circulado, as portas permanecem fechadas, aumentando cada vez mais o desconhecimento dos brasileiros sobre a realidade e as produções culturais/sociais/econômicas desses povos plurais.

Este desconhecimento com relação à realidade dos povos indígenas, sua arte e sua escrita, é resultado do apagamento e silenciamento desses povos. É necessário, portanto, refletir sobre as estratégias utilizadas para silenciar esses povos: de que forma nós, não indígenas, promovemos e fortalecemos essas estratégias? Estas estratégias, que tiveram início no período da colonização, se aprimoraram e se estendem até hoje, através das práticas e dos currículos escolares, das pesquisas universitárias, da mídia e do agronegócio,

por exemplo. Através do genocídio e do epistemicídio, o sistema capitalista vem trabalhando insistentemente para o apagamento desses povos e de suas culturas. Mas, principalmente, a partir de 1970, os povos indígenas vêm se engajando cada vez mais em um movimento que tem várias frentes e que busca o reconhecimento das suas existências, dos seus territórios, das suas línguas, das suas formas de viver e ensinar. Através da literatura, da música, das artes plásticas, da formação universitária e da conquista de cargos públicos, esses povos estão disputando e adentrando espaços de poder.

Parte importante deste movimento diz respeito ao resgate e a preservação da memória ancestral. São muitos os materiais disponíveis na internet e em livros impressos que tratam das memórias dos povos, suas religiosidades, suas lendas e mitos, bem como das organizações políticas e geográficas estabelecidas por estas sociedades. Estas obras são escritas tanto para a manutenção das culturas indígenas como também para educar os não-indígenas com relação à pluralidade de povos e modos de entender e estar no mundo.

A obra *A Terra dos mil povos* é uma das muitas obras que nos possibilitam compreender a existência de outras interpretações, de outros sentidos de mundo. A obra desconstrói a ideia de que povos indígenas não são “civilizados”, não tem linguagem plena e que não são inteligentes, já que revela um pouco da cosmogonia desses povos atrelando-as às filosofias de vida dos povos indígenas.

Nos milhares de anos em que esses povos vêm se desenvolvendo por estas terras, fundaram-se três grandes tradições: do Sol, da Lua e do sonho. Atravessaram três estações cósmicas: Jakairá, Karai e Tupã. Nesta quarta tradição, procuram fazer a síntese das tradições anteriores, que podemos chamar de tradição da Grande Mãe – Não porque essa variedade de povos aqui existentes assim a nomeram, mas porque, na diversidade de ritos e culturas, têm em comum o culto e a reverência à Mãe Terra, que ofertava (e oferta) tudo de que necessitam.

A cultura da reverência à Mãe Terra foi se formando ao longo dos ciclos das estações da natureza com os povos aqui existentes, e houve um momento em que floresceu na região amazônica, onde a sabedoria deixou rastros pelos fragmentos da terra (JECUPÉ, 2020, p.20)

Estes materiais educativos contam a história do Brasil sob a perspectiva dos povos originários, contam as histórias desses povos no território chamado

de Brasil pelos colonizadores, portanto desconstróem e revelam as intenções e as violências produzidas pela historiografia eurocêntrica, que, por sua vez, oculta as intenções e violências produzidas pelos colonizadores.

Com a implementação da lei 11.645/08, passou a ser obrigatório o trabalho com as culturas indígenas na escola. Este fato possibilitou que as produções indígenas tivessem um maior apoio e visibilidade. As editoras passaram a ter maior interesse em publicar textos de autoria de escritores indígenas, uma vez que estes poderiam servir de materiais didáticos para o cumprimento da lei. Mas é através da constante luta dos povos indígenas que não só a literatura, mas também os filmes, as artes plásticas e musicais, ganham cada vez mais espaço dentro e fora do país.

Daniel Munduruku, no livro *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)* (2012), entrevista alguns artistas e ativistas indígenas para refletir sobre as conquistas e os desafios do movimento indígena brasileiro. Buscando demonstrar como se desenvolveu o Movimento indígena brasileiro, Munduruku, a partir da leitura de Gilberto Velho, argumenta que o movimento se sustenta através da memória, da identidade e se estabelece como um projeto “que fosse funcional e livre das amarras do desenvolvimento capaz de desestruturar a vida social dos povos indígenas.” (MUNDURUKU, 2012, p.47). A memória, que é passada através das gerações, segundo Munduruku, está articulada a uma concepção de educação indígena “que passa, necessariamente, pelo social”. Esta memória de que fala o autor, é memória social, memória coletiva.

A identidade, entendida como pertencimento e não como algo fixo e imutável, é fundamental para o movimento na medida em que dá condições para uma articulação entre povos indígenas e a afirmação de suas existências no território brasileiro. Segundo Munduruku, havia, até o engajamento no movimento indígena, uma resistência dos povos indígenas em se afirmarem como “Índios”, já que atrelada a este termo estava uma série de estereótipos, mentiras e violências. Porém, ao perceberem a necessidade de afirmar suas identidades para a garantia de seus direitos, estes povos passaram a ressignificar o termo. Esta afirmação da identidade indígena possibilitou a percepção da (r)existência dos povos indígenas Brasileiros.

O projeto do movimento, segundo Munduruku, “alimentou, por tempo considerável, um projeto educativo que caminha em duas direções: a da formação de quadros para a sua continuidade e a da formação da sociedade brasileira para a existência dos diferentes povos indígenas brasileiros.” (MUNDURUKU, 2012, p.50)

(...) no caso dos/as intelectuais indígenas brasileiros, a promoção do ativismo estético-político traz à tona, à luz do dia, o sujeito indígena marginalizado que, por meio desse ativismo amplo possibilitado pela arte de um modo geral e pela literatura em particular, busca o diálogo com a sociedade envolvente e, aqui, a construção de uma nova história, de uma nova política, de uma nova cultura que têm nas experiências e na condição de violência simbólico-material por eles/as vividas, o ponto normativo básico da crítica, da reflexividade e da projeção de um novo futuro. (DANNER, DANNER, DORRICO, 2020, p.62)

Célia Xacriabá, Diara Tukano, Geni Núñez, Joênia Wapixana, Renata Machado, Sônia Guajajara, Mirna Kambeba, Glycyia Ribeiro, Djúena Tikuna, Katú Mirim, We'e'ena Tikuna e Kaê Guajajara são algumas das muitas mulheres indígenas que utilizam as redes sociais para divulgar seus trabalhos e atuar em conjunto com o movimento indígena.

A leitura e a escrita, recorrentemente defendidas nos textos escritos por mulheres indígenas, são mais do que um direito das mulheres, são mais do que um modo de falar sobre si, registrar seus pensamentos e abstrações. A leitura e a escrita, para mulheres que escrevem das margens, sobre as margens e às margens, é também demonstração de pertencimento, é valorização da identidade cultural. Para as mulheres indígenas, a escrita é parte de um projeto dos povos indígenas, é luta contra o silenciamento dos seus povos, é luta pela memória, pelo território e pela educação. Nas palavras de Márcia Kambeba:

A educação na aldeia não segue os padrões de sala de aula, é um aprender sem pressa, na calma e sem tempo de relógio. Ensinar a pescar, a remar, a fazer a roça, a produzir a farinha, a construir a casa, a tecer a palha, a preparar pajauaru, caiçumagh, beiju, a cantar, a dançar, a fazer o artesanato, a respeitar a cosmologia do povo, a silenciar e ouvir os conselhos dos mais velhos, a curar com ervas, a sentir as energias boas vindas da natureza e das pessoas, entre outros, são lições que se aprendem desde o raiar do dia. **Mas é preciso saber ler e escrever, e a aldeia entende que a criança deve estudar na escola do “branco”. Para contribuir com o povo na luta pelo respeito e pelos direitos institucionais e legais aos povos.** (KAMBEBA, 2021, p. 135)

Embora a perspectiva anticolonial e decolonial estejam ganhando visibilidade agora nas universidades, estas perspectivas, estes modos de entender a construção de conhecimento já fazem parte da constituição dos povos negros e indígenas que tiveram seus direitos de contar suas histórias negados. A volta ao passado colonial, a denúncia das violências cometidas pelos colonizadores, se faz presente nestes movimentos. Linda Smith nos diz o seguinte:

Entender o passado tem sido parte da pedagogia crítica da descolonização. Oferecer histórias alternativas é oferecer saberes alternativos. A implicação pedagógica desse acesso a saberes alternativos é que pode ser a base de maneiras alternativas de fazer as coisas. Transformar as perspectivas colonizadas que temos de nossa própria história (conforme foi escrita pelo ocidente), no entanto, requer que revisemos cada detalhe dela sob os olhos ocidentais. (SMITH, 2018, p.49)

A perspectiva decolonial traz, portanto, perspectivas contra-hegemonicas que entendem a modernidade/colonialidade como um projeto civilizatório anterior a 1492⁵, projeto que depende da opressão de povos, que depende do silenciamento de epistemologias e de realidades outras. O giro decolonial, desta forma, é a quebra da hegemonia dos discursos Euro-eua-cêntricos, dos discursos branco-cis-hetero normativos, através do diálogo promovido por, para e entre povos e sujeitos historicamente oprimidos pelo sistema colonial.

Jaider Esbell ao tratar do papel do escritor/da escritora indígena nos diz que existe uma responsabilidade com o passado nesta escritura, uma responsabilidade com as histórias dos antepassados. Esta responsabilidade é também com relação aos projetos de mundo destes antepassados, projetos de mundo que foram engolidos pelo colonialismo e pelo capitalismo.

Ao menos devemos sentir ainda fortes palpitações e aceitar que talvez enquanto autor ainda não tenhamos histórias, mas uma grande responsabilidade com o pensamento-trajetória dos antes da gente. Se a literatura indígena nasce na borda do abismo ela deve servir unicamente para criar e distribuir asas para regressamos, pois essa curiosidade insana de querer cruzar é nosso algoz enquanto humanidade. Ela deve nos dar, digo, nós que nos ajuntamos em sua biqueira respingados pelos descuidos, deve nos dar um relatório, a

⁵ Ano em que Cristóvão Colombo chegou às Américas.

impressão de nossa auto demanda. De fato temos uma conta a pagar, um algo a apagar antes do antes. (ESBELL,2020 ,p. 22)

Este compromisso de que fala Jaider Esbell, é percebido no ativismo das escritoras e escritores indígenas, que se colocam a disposição para dar palestras, cursos de formação de professores, projetos de alfabetização, entrevistas, etc.. mas também é percebido nas linhas dos seus textos, que revelam que a escrita para estes sujeitos é um projeto de vida que está vinculado à um projeto de vida digna para as suas comunidades e, de forma mais abrangente, um projeto de mundo onde o diálogo intercultural seja vivenciado efetivamente. Na epígrafe da dissertação de mestrado de Célia Xacriabá, encontramos o seguinte poema de autoria da educadora.

Barro, Genipapo e giz

O que marca a minha história,
como constante aprendiz,
é a Barro, Genipapo e o Giz,
tece a minha trajetória,
inspirado na raiz.
É no representar das cores,
no entoar da oralidade,
que vou moldando a minha história
com culturalidade.
É impossível dizer de onde venho,
sem antes mencionar que sou semente de uma terra
onde brotaram muitos guerreiros.
Como diz a melodia Xakriabá, um povo verdadeiro.

O poema nos dá abertura para compreender que a dissertação apresentada está intimamente vinculada às vivências da pesquisadora, o poema marca a forte relação entre o papel de educadora e a luta pela preservação da memória de seu povo. A autora evidencia que a sua identidade, a identidade do seu povo está presente na sua pesquisa e na sua escrita.

Para Xacriabá, portanto, a literatura é parte integrante da luta. Para os autores Danner e Dorrico, a escritura indígena é “voz-praxis estético literária” que integra o sujeito e o coletivo.

Há indígenas, e descobrimos que eles/as existem porque eles/as apareceram e aparecem na esfera pública, enraizando-se nela e consolidando-se como sujeitos político-culturais. Nesse sentido, também podemos perceber, ainda em Ailton Krenak, mas, na verdade, em todos os intelectuais indígenas brasileiros contemporâneos, essa correlação de teoria e prática, de sujeito epistêmico e político que,

imbricando eu e grupo, eu-nós, potencializa uma voz-práxis direta em que a condição identitária, sua singularidade antropológica e sua situação de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas como minoridade unem-se para constituir uma perspectiva altamente política, autobiográfica, testemunhal, experiencial e mnemônica da própria situação que, publicizada, revela o núcleo violento e contraditório, ainda não purgado ou resolvido, do processo de formação e de evolução de nossa sociedade. (DANNER, DORRICO, 2020, p.66-67)

Esta voz-praxis literária escrita em língua portuguesa dialoga com as vozes de sujeitos indígenas da América Latina e do Caribe, que escrevem em espanhol e com as vozes indígenas do Canadá e dos Estados Unidos que escrevem em Língua inglesa. A língua do colonizador torna-se para estes sujeitos, meio pelo qual a identidade indígena é relevada ao outro não indígena.

No poema de Luz Ribeiro, *Je ne parle pas bien*, a autora afirma que “o que era pra ser arma de colonizador/ está virando revide de ex colonizado/ estamos aprendendo as suas línguas/ e descolonizando os pensamento/ estamos reescrevendo o futuro da história.” No mesmo sentido, Marcia Kambeba, nos diz que

(..)

Cada canto em sua língua,
Identidade que em mim ressoa.
Sou cultura, ancestralidade,
Sou sabedoria, eu sou pessoa. (KAMBEBA, 2020, p.87.)

Neste mesmo movimento de atualização do ritual antropofágico, indígenas dos Estados Unidos e do Canadá desde o início do séc XIX tem produzido importantes textos ficcionais e não ficcionais que inspiraram e são inspirados pelos movimentos indígenas latino americanos. Hoje, trabalhos produzidos fora do Brasil sobre as literaturas indígenas têm reconhecido a importância desta literatura produzida no Brasil. Trabalhos de literatura comparada que colocam em diálogo a literatura indígena escrita por indígenas brasileiros, e mais especificamente mulheres indígenas brasileiras, com mulheres indígenas de outras nacionalidades começam a surgir e são fontes importantes para refletirmos sobre as semelhanças e diferenças nas experiências desses mulheres em diferentes espaços, com diferentes experiências de colonialismo.

A arte, a confecção da arte é ela mesma decolonizadora, uma vez que não cabe em convenções, não se prende à noções de utilidade e produtividade. O fazer artístico está presente no cotidiano das mulheres indígenas, que através de diferentes linguagens lutam contra a violência, o genocídio e o extrativismo.

Isadorah Kerexu (2022), em um post feito no instagram @isadorakerexu fala sobre os diferentes conceitos de arte, atentando para o fato de que o conceito de arte também está em constante transformação nas cosmovisões indígenas, que são plurais. Desta forma, a arte para os povos indígenas é entendida como anterior à colonização, mas as formas com que os povos indígenas se relacionam com a arte são plurais e estão em transformação.

Nos próximos capítulos, busco olhar para a produção artístico literárias das mulheres indígenas brasileiras para compreender os diálogos que estas estabelecem com a sociedade brasileira especialmente no que se refere as condições da mulher indígena no Brasil atual e aos seus projetos de sentipensar⁶ o mundo, os bens viveres.

⁶ “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar...” (ESCOBAR, 2014, p. 14)

3- DA DESUMANIZAÇÃO: Entronques patriarcais e a gênese racista do novo mundo



Disponível em: página do Instagram de Daiara Tukano @daiaratukano
<https://t.co/SbCjEWjRGv?amp=1>

*Nenhuma palavra
nenhum discurso
– nem Freud, nem Martí –
serviu para deter a mão
a arma
do torturador.
Mas quando uma palavra escrita
na margem na página na parede
serve para aliviar a dor de um torturado
a literatura tem sentido.
Letícia Pilger*

Para que possamos entender as realidades das mulheres indígenas brasileiras e compreender as tonalidades valorativas presentes nos seus escritos, é necessário, antes, compreender as categorias de gênero, raça e classe enquanto categorias que se articulam para a manutenção do projeto moderno/colonial. Assim, neste capítulo, como dito anteriormente, em diálogo com as autoras indígenas, farei uma discussão sobre gênero e raça que não se desvincula de uma crítica anti-capitalista, uma vez que a regulação desses conceitos esteve e está articulada aos projetos e propósitos do sistema-mundo capitalista.

Nas palavras de Grosfoguel:

Não existe “civilização ocidental” antes da expansão colonial europeia. A “modernidade” é a civilização que se cria a partir da expansão colonial europeia em 1492 e que se produz na relação de dominação do “ocidente” sobre o “não Ocidente”. Como nos recordam continuamente os líderes indígenas do mundo, estamos diante de uma civilização de morte. (GROSFOGUEL, 2019, p. 62)

Complementando o pensamento de Grosfoguel recorro às palavras de Maldonado-Torres quando diz que:

Este projeto civilizatório depende da manutenção da subalternidade de negros e indígenas, das mulheres, das pessoas transexuais e das pessoas que não se identificam com a heterossexualidade. A manutenção deste projeto depende do silenciamento dos sujeitos que não fazem parte da norma, este silenciamento se dá através da colonialidade do ser, do saber e do poder (Mignolo), que se manifestam no genocídio e no epistemicídio. “O sujeito, portanto, é um campo de luta e um espaço que deve ser controlado e dominado para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continue estável. (MALDONADO-TORRES, 2009, p.43)

É a partir da invasão do “Novo Mundo”, que a Europa e seu sistema capitalista se expandem. O acúmulo de riquezas necessário para o desenvolvimento do capitalismo se deu através do roubo de matéria prima do continente africano e da América Latina, através do trabalho não pago feito por pessoas escravizadas, através do sequestro e tráfico de negros africanos no comércio triangular. O racismo, portanto, surge da “necessidade” econômica da Europa, que precisava escravizar povos negros e indígenas para expandir o seu mercado.

A acumulação primitiva, entendida a partir da crítica marxista ao termo, configura o processo histórico e social de roubo de terras e riquezas, o sequestro e escravização de povos negros e indígenas bem como a expropriação de trabalhadores dos seus meios de produção e sobrevivência. Estes trabalhadores, expulsos de suas terras e impedidos de produzir os meios de sua sobrevivência, passaram a vender força de trabalho para gerar capital. A expansão do capitalismo depende do aprimoramento dos processos de acumulação primitiva, portanto esta não pode ser entendida como um processo que se finda quando se inicia o capitalismo, a existência de mais força de trabalho baixa o custo desta, favorecendo o capital; dessa forma, a expropriação dos trabalhadores continua acontecendo por meio de outras estratégias.

Na perspectiva dos estudos decoloniais latinoamericanos, a modernidade tem início em 1492, quando se iniciam os processos de navegações, expropriação e escravização de povos negros e indígenas. Desta forma, o que é chamado de acumulação primitiva é entendido já como o início do desenvolvimento do capitalismo nessa perspectiva.

É neste momento histórico que discursos científicos e cristãos, que estavam a serviço do projeto colonial e civilizatório, fortalecem o processo de racialização e subjugação de povos, legitimando um processo de divisão de classes e distribuição de trabalho que naturalizava povos africanos e indígenas como dados ao trabalho laborioso e manual, necessitados de supervisão, uma vez que mais próximos da natureza e distantes da racionalidade. Na medida em que esses povos eram racializados e desumanizados, classificados como povos selvagens, dados ao trabalho braçal e servil, a escravidão era admitida e

peessoas passavam a ser consideradas como propriedade privada do homem branco.

Na Europa, a construção discursiva da binaridade dos gêneros, ao passo em que naturalizava a mulher como responsável pela reprodução e cuidados da cria, do lar e do homem, delegava estas funções as mulheres de maneira a ocultar o trabalho desempenhado por elas, gerando mais lucro para o capital. Já que mulheres naturalmente desempenham a função de donas de casa, não precisariam receber salário. A expropriação dos corpos das mulheres delas mesmas e a expropriação da autonomia reprodutiva são algumas das estratégias de expansão do capitalismo na Europa.

A divisão do trabalho, e portanto de classe, é uma divisão racista e de gênero. Anne McClintock, pesquisadora nascida no Zimbábue, na obra *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*, através da análise de narrativas, diários, documentos e propagandas, discute a articulação entre essas categorias no imperialismo britânico e argumenta que a invenção da raça foi fundamental para a expansão do império britânico bem como as dinâmicas de gênero formam a arquitetura do projeto colonial. A autora, que não busca simplificar as complexas relações que se davam entre os diferentes grupos sociais, nos diz o seguinte:

Estigmas raciais foram usados sistematicamente, ainda que muitas vezes contraditoriamente, para elaborar mínimas nuances de diferenças em que as hierarquias sociais de raça, classe e gênero se sobrepunham num gráfico tridimensional de comparação. A retórica da raça era usada para inventar distinções entre as que hoje chamaríamos de classe. (McCLINTOCK, 2010, p.93)

Para Maria Lugones, a colonialidade é um “eixo de sistemas de poder” que para além da classificação racial, regula o acesso ao poder. Para ela “toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade.” (Lugones, 2020, p.57) Para entendermos o alcance da colonialidade nas relações de gênero, inicialmente trago a seguinte citação, de Anne McClintock:

As mulheres colonizadas, antes da intrusão do domínio imperial eram invariavelmente prejudicadas dentro de suas sociedades, em maneiras que davam ao reordenamento colonial de seu trabalho sexual e econômico resultados muito diferentes do que obtinham os homens

colonizados. Como as escravas, trabalhadoras agrícolas, serventes domésticas, mães, prostitutas e concubinas das vastas colônias da Europa, as mulheres colonizadas tinham de negociar não só com os desequilíbrios em suas relações com seus próprios homens, mas também o barroco e o violento conjunto de regras hierárquicas que estruturavam suas novas relações com os homens e mulheres do império.(McClintock, 2010, p. 21)

McClintock nesta passagem afirma que invariavelmente mulheres colonizadas eram prejudicadas em suas comunidades. Esta posição é defendida por pesquisadoras que acreditam que as hierarquias entre homens e mulheres já existentes nas comunidades colonizadas foram fundamentais para a expansão e organização da categorização racial.

Francesca Gargallo Celentani, nesta linha de pensamento, afirma que

Algunas maestras bilingües zapoteco-español de la costa de Oaxaca, en México, han difundido recientemente la idea que cuanto más resistencia un pueblo opuso a la occidentalización más equidad en la relación entre los sexos se vive en la comunidad. Afirman que cuanto más se ha dejado oprimir un pueblo, más ha desarrollado formas violentas de trato contra sus mujeres. Esta idea se sostiene en una interpretación histórica de la desigualdad como fruto del colonialismo. Es propia de una corriente feminista indígena bastante difusa, pero entra en abierta confrontación con otras interpretaciones, por ejemplo las de las feministas comunitarias xinkas de Guatemala y aymaras de Bolivia, que denuncian la urgencia de destecer la negada –pero actuante– existencia del patriarcado ancestral. Las feministas comunitarias proponen, en efecto, la urgencia de una reflexión profunda para trascender la posición histórica situada que culpa total y exclusivamente al colonialismo de 518 años del origen de todos los males de los pueblos indígenas, cuando las mujeres ya sufrían condiciones previas de patriarcado ancestral originario. (CELENTANI,2014, p.82)

A pesquisadora, retomando várias falas de mulheres indígenas pertencentes a diferentes povos, afirma ainda que:

La violencia física contra las mujeres, las niñas y los homosexuales se ha incrementado entre los pueblos que se han sometido mayormente a los mandatos coloniales de género, pero no es por ese único motivo. También existen apropiaciones de elementos misóginos contra el cuerpo de la mujer que responden a pautas culturales no dirigidas por las iglesias y los estados. Eso es, hay diferentes entronques de patriarcados en las relaciones de género tradicionales. (CELENTANI,2014, p.87)

Julieta Paredes, indígena Boliviana e ativista do Feminismo comunitário, funda o termo “Entronque patriarcal” para tratar das opressões de gênero

causadas pelo “patriarcado ancestral” em conjunto com o patriarcado ocidental. Para Paredes, é evidente a existência do patriarcado ancestral, embora tenha motivações cosmogônicas, muito diferentes das motivações do patriarcado ocidental.

Segundo Paredes, o feminismo latino-americano trabalha com a mesma conceituação de patriarcado estabelecido na Europa, para ela, o patriarcado é entendido de forma mais ampla no feminismo comunitário, que tem representantes em vários países da América Latina, ou Abya Yala. Para a ativista:

As feministas dizem que o patriarcado é a relação de opressão dos homens contra às mulheres, seja de homem para mulher, pessoal, ou como um sistema de homens que oprime as mulheres. Para nós, o patriarcado é o sistema de todas as opressões, discriminações e violências que a humanidade vive; pela humanidade entendemos homens, mulheres e pessoas intersexuais. Estamos falando de corpo e não de gênero, ou seja: **patriarcado, para nós, é o sistema de todas as opressões e violências que a humanidade e a natureza experimentam, mas esse sistema foi construído historicamente sobre os corpos das mulheres.** Essa conceituação primeiro nos afasta do reducionismo que feministas de direita, neoliberais ou liberais, e outras feministas da esquerda também fazem. Essas feministas confundem machismo com patriarcado e isso as leva a lutar contra alguns homens e contra os homens “machistas”, acreditando que estão lutando contra o patriarcado. Se você se der conta, nós lutamos contra o machismo em nossas comunidades, isto é, contra homens e mulheres machistas. A diferença entre os dois é que as mulheres não se beneficiam do machismo das mulheres, ainda que elas também sejam machistas. Lutamos contra o machismo em nossas famílias, relacionamentos, comunidades, mas, como mulheres, temos que incorporar a especificidade das lutas de nossas mulheres contra um sistema de todas as opressões, que é o patriarcado, que também oprime os homens, as pessoas intersexuais e a natureza, mãe e irmã. (PAREDES, in: SPYER, MALHEIROS, ORTIZ, 2019, p.35)

Voltando a discussão sobre a presença de um patriarcado pré-invasão, algumas estudiosas como Oyèrónké Oyewumí, sob uma outra perspectiva, afirmam que as relações sociais nas comunidades indígenas e africanas eram, e ainda são, muito diferentes das impostas pelo colonialismo. Para elas, nestas comunidades a dicotomia entre “homem” e “mulher” não existia até a invasão territorial, ou não existia nos mesmos termos. Oyewumí afirma que em algumas comunidades não havia distinção de gênero até a chegada dos colonizadores, assim como o entendimento da sexualidade não se dava nos parâmetros eurocêtricos.

Ao tratar dos “sentidos de mundo” nas comunidades lorubá, Oyewumí afirma que as relações sociais têm hierarquias com relação as idades cronológicas das pessoas, independente do gênero ou do sexo biológico. Além disso, as relações familiares não são generificadas, “os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero” (2004, p.6). Segundo ela:

Dentro da família lorubá, omo, a nomenclatura para a criança, é melhor traduzida como prole. Não há palavras que denotem individualmente menina ou um menino em primeira instância. No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição oko é superior a iyawo. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo oko fêmea são superiores a iyawo fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de iyawo inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados iyawo Orisa. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são. (OYEWUMÍ,2004,p.6)

Indo ao encontro das palavras da pesquisadora nigeriana, Fabiane Medina da Cruz, indígena AVA-Guaraní e doutoranda em Ciência política pela UNICAMP, no artigo *Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético*, argumenta:

Dentre os estudos do feminismo, discordo da premissa do patriarcado como sistema dominante e universal, que determina a organização de todas as sociedades, desde o início dos tempos. Pelo fato de o patriarcado se tratar de uma estratificação que está ancorada na posse e na herança. Dando base a dispositivos de regulação social, tal como a difamação das mulheres, por meio do questionamento a respeito da legitimidade da progenitura dos herdeiros, isto é, a legitimidade quanto aos herdeiros do patriarca. Esta sanção está ligada não aos cuidados ou amor do pai para com os filhos, mas à manutenção do seu império, que só pode ser transferido para seu autêntico sucessor. (DA CRUZ, 2020,p.48)

Também não creio que seja correto relacionar a família indígena dentro de uma hierarquia de matriarcas, apesar de, no casamento, ser o homem que passa para a família da mulher (como é o caso da família Guarani). Mulheres indígenas são companheiras do homem, na luta por melhores condições de vida dentro do território indígena e pelo direito a ele. Estão em posição de equivalência com o signo masculino, na tomada de decisão pelo Bem-Estar da população (DA CRUZ, 2020, p.51-52).

Para Oyewumí, embora o feminismo branco discuta gênero como um construto sócio-histórico, este conceito não foi pensado fora dos parâmetros da família eurocêntrica. Isto impossibilitou que a mulher fosse pensada fora das relações familiares, e, na medida em que a família eurocêntrica foi naturalizada e projetada em outros povos e culturas, imaginou-se que as organizações familiares se davam das mesmas formas e os papéis das mulheres nessas relações eram os mesmos. As consequências disso são o apagamento das diferentes relações familiares e de gênero (ou da ausência dessas relações de gênero) nas colônias, assim como o apagamento de relações e opressões que se dão fora da organização familiar.

Sobre a importância da família como núcleo regulador das relações de gênero na sociedade europeia, Anne McClintock afirma que, após 1859,

O poder e a importância do tropo da família eram duplos. Primeiro a família oferecia uma figura indispensável para sancionar a hierarquia social numa unidade de interesses orgânica putativa. Como a subordinação da mulher ao homem e da criança ao adulto eram considerados fatos naturais, outras formas de hierarquia social podiam ser descritas em termos relativos à família para garantir a *diferença social* como categoria da natureza. A imagem da família passou a figurar a *hierarquia dentro da unidade* como elemento orgânico do progresso histórico e, as formas sociais não familiares como o nacionalismo, o liberalismo individual e o imperialismo. A descrição metafórica da hierarquia social como natural e familiar dependia, assim, da naturalização prévia da subordinação social das mulheres e das crianças. (McCLINTOCK, 2010, p.79)

Oyewumí afirma que, para entender a organização social iorubá, é necessário se desvincular de uma perspectiva de gênero “que assume la biología como el fundamento de lo social”. Para ela, mesmo que o feminismo branco tenha se esforçado para separar gênero de sexo, “en la conceptualización occidental, el género no puede existir sin el sexo dado que el cuerpo se asienta directamente como la base de ambas categorías.”(p.50) A pesquisadora ainda sustenta que se o gênero é entendido como uma construção sócio histórica,

(...) entonces debemos examinar los múltiples lugares arquitectónico/culturales donde se edifica, y reconocer que diversos actores concretos (colectivos, grupales, partidarios) son parte de la construcción. Más aún, debemos reconocer que si el género está construido socialmente, hubo entonces un tiempo específico (en diferentes sitios arquitectónico/culturales) en el cual “fue creado” y, en consecuencia, un tiempo previo en el que la creación no había ocurrido.

Así, siendo el género una construcción social, también es un fenómeno histórico y cultural. Entonces, resulta lógico suponer que en algunas sociedades la construcción de género jamás llegó a suceder. (Oyewumí, 2017, p. 51)

Lugones afirma que gênero é mais uma das ficções criadas para o avanço do projeto moderno/colonial, que tomando o corpo biológico como base para a divisão da sociedade em classes, naturalizou as opressões de gênero, sexualidade e raça de forma entrelaçada e simultânea.

A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus/eias brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas. (LUGONES, 2020, p.73)

Esta discussão gera uma série de debates que exigem maior aprofundamento. Neste trabalho não busco trazer uma resposta para este debate, mas tenho como foco ouvir o que dizem as mulheres indígenas sobre as suas comunidades e suas relações com o conceito de gênero e com os movimentos feministas.

No contexto de luta de mulheres indígenas e negras, é fundamental que o feminismo se oponha à lógica capitalista. Os feminismos neo-liberais não podem ser entendidos como movimentos anti-opressão se não questionam, mas, ao contrário, em certa medida apoiam o sistema que produz as opressões. O movimento feminista moderno tem como objetivo possibilitar que mulheres (um grupo seletivo delas) ocupem cargos de importância, tenham liberdade sexual, sejam ouvidas e representadas. Sem dúvidas estas são conquistas importantes, mas que precisam estar vinculadas a um projeto político que tenha como horizonte a desconstrução do sistema que produz desigualdades, do contrário, estamos trabalhando para a manutenção das opressões.

O feminismo hegemônico, além das reivindicações por direitos iguais entre homens e mulheres, buscava retratar as realidades e as opressões vividas pelas mulheres, mas as realidades contempladas se limitaram a um grupo específico de mulheres cis hetero brancas e com recursos financeiros. A falta de

uma perspectiva dialógica, a falta de uma percepção dos entrecruzamentos das relações sociais, e é claro, a falta de interesse em perceber seus próprios privilégios em relação a mulheres e homens não brancos, em relação a mulheres trans, bissexuais e lésbicas, fez com que o movimento alargasse ainda mais as distancias entre essas mulheres. Porém, várias vertentes se opõem a esta, na medida em que revelam outras experiências da mulheridade e na medida em que se opõem à lógica capitalista e às divisões de trabalho, que se dão a partir das categorias de raça e gênero. Algumas destas vertentes, como o feminismo ecossocialista, o feminismo indígena e o feminismo comunitário se aproximam e dialogam com a filosofia do Bem Viver. Este diálogo entre feminismos e Bem Viver será o foco da discussão do próximo capítulo.

É evidente que o feminismo nos dias de hoje possui várias vertentes, são diferentes pautas e posicionamentos de grupos de mulheres alocadas em contextos sócio-históricos diferentes e que, portanto, complexificam a utilização do conceito. Em linhas gerais, o movimento luta pela igualdade de gêneros, mas os modos como estas ativistas entendem gênero e articulam esta categoria com outras formas de opressão são muito diferentes. Ser feminista não necessariamente significa ser antirracista ou anticapitalista, por exemplo.

O feminismo hegemônico foi desenvolvido por mulheres brancas, da elite e da classe média dos grandes centros, e tinha pautas como o direito ao voto e ao trabalho remunerado. Estas pautas não necessariamente tomam como problema a ser enfrentado o sistema capitalista de divisão de trabalho. Na medida em que a crítica a este sistema de classificação não é feita, são silenciadas outras formas de opressão. Este feminismo reforça e negocia com o sistema, que, na medida em que precisa de mão de obra, passa a absorver mulheres (brancas) no mercado de trabalho formal, mas não reconhece o trabalho não pago feito por essas mulheres em suas casas, gerando uma sobrecarga de trabalho que recai, principalmente, sobre mulheres não brancas. Este feminismo, portanto, não questionou efetivamente os papéis atribuídos às mulheres na sociedade capitalista como também não considerou outras matrizes de opressão.

Proposto por mulheres que não consideraram as peculiaridades de suas experiências, este feminismo se colocou como universal e, ao passo em que afirmava ser um movimento que lutava pelos direitos de todas as mulheres, acabava por reforçar a exclusão e o silenciamento de mulheres que enfrentavam realidades e problemas muito diferentes, bem como tinham pautas e propostas divergentes das pautas feministas. bell hooks faz uma importante afirmação quando trata do feminismo moderno:

Um dos pressupostos fundamentais do pensamento feminista moderno é a afirmação de que “todas as mulheres são oprimidas”. Isso implica dizer que as mulheres dividem um fardo comum, que fatores como classe, raça, religião, orientação sexual etc. não criam experiências distintas em que a intensidade da força opressiva do sexismo na vida da mulher varia de caso a caso. O sexismo é, sem dúvida, um sistema de dominação institucionalizado, mas nunca foi capaz de determinar de modo absoluto o destino das mulheres na sociedade. Ser oprimido significa ausência de opções. Esse é o primeiro ponto de contato entre o oprimido e o opressor. Na sociedade em que vivemos, muitas mulheres podem fazer escolhas (boas ou más); nesse sentido, termos como exploração e discriminação descrevem melhor o fardo comum de mulher estadunidense. (hooks, 2019, p.32)

Paralelamente às discussões feitas inicialmente no movimento feminista, mulheres ao redor do mundo lutavam de diferentes formas para viverem em melhores condições, mas inicialmente entraram para o debate feminista apenas aquelas que respondiam ao feminismo hegemônico, como por exemplo a novairquina Sojourner Truth, que ficou conhecida por seus discursos abolicionistas e em defesa das mulheres de cor.

O feminismo negro, o feminismo indígena, o feminismo decolonial são algumas das frentes feministas que vem contribuindo para o questionamento deste sujeito universal do feminismo (a mulher cis, branca e heterossexual) e para a desconstrução de afirmações genéricas feitas sobre o que é ser mulher, sobre o que querem as mulheres, pelo que elas devem lutar e como a luta deve ser organizada. Essas vertentes epistêmicas e praxiologicas vêm ganhando visibilidade na América Latina - ou Abya Yala. Estas frentes estão fundamentadas nas cosmogonias indígenas e afro-latino-americanas, nos valores de união e da ancestralidade, na defesa da terra, das condições necessárias para se viver bem em comunidade e do antirracismo.

A pesquisadora nascida na Itália Francesca Gargallo Celentani, desde 1979 trabalha no México em diálogo com os feminismos Latino-Americanos. Na obra *Feminismos desde Abya Yala: Ideias e proposiciones de las mujeres de 607 pueblos em nostra América* (2014), a autora faz uma investigação, através de entrevistas e experiências com mulheres indígenas de diversas comunidades, que traz diversas perspectivas sobre o conceito de feminismo para mulheres indígenas e a sua identificação ou rejeição ao conceito. Celentani atenta para o fato de que nas comunidades indígenas se pensa o sujeito de forma coletiva. O sujeito cartesiano, individual, central para o feminismo neoliberal, não tem lugar na luta de mulheres que se organizam em conjunto com suas comunidades para garantir o Bem Viver do seu povo. Garantir este Bem Viver, pressupõe, enfrentar a lógica capitalista do livre-mercado.

É necessário compreender que assim como as comunidades indígenas são plurais, são também plurais os entendimentos sobre o movimento feminista nestas comunidades, mas, este feminismo individualista é rejeitado pela imensa maioria das mulheres indígenas. É desta rejeição que surgem o feminismo indígena e o feminismo comunitário.

O conceito de despatriarcalização foi criado por Julieta Paredes, que reflete sobre a necessidade do feminismo latinoamericano fundar seus próprios conceitos e reconceituar o que é “gênero” e “patriarcado” neste contexto. Para que possamos entender a amplitude do conceito de “despatriarcalização” é necessário, portanto, compreender o que é o patriarcado na visão de Paredes e do feminismo comunitário:

Estamos falando de corpo e não de gênero, ou seja: patriarcado, para nós, é o sistema de todas as opressões e violências que a humanidade e a natureza experimentam, mas esse sistema foi construído historicamente sobre os corpos das mulheres. Essa conceituação primeiro nos afasta do reducionismo que feministas de direita, neoliberais ou liberais, e outras feministas da esquerda também fazem. Essas feministas confundem machismo com patriarcado e isso as leva a lutar contra alguns homens e contra os homens “machistas”, acreditando que estão lutando contra o patriarcado. Se você se der conta, nós lutamos contra o machismo em nossas comunidades, isto é, contra homens e mulheres machistas. A diferença entre os dois é que as mulheres não se beneficiam do machismo das mulheres, ainda que elas também sejam machistas. Lutamos contra o machismo em nossas famílias, relacionamentos, comunidades, mas, como mulheres, temos que incorporar a especificidade das lutas de nossas mulheres contra um sistema de todas as opressões, que é o patriarcado, que

também oprime os homens, as pessoas intersexuais e a natureza, mãe e irmã. (PAREDES,2019, p.28)

As mulheres indígenas, assim, têm nos alertado para as lacunas, os apagamentos e violências produzidos por vertentes hegemônicas do feminismo e têm apresentado novas possibilidades de pensar os sistemas de opressão e o combate a essas opressões. Para elas, não é possível pensar em gênero sem pensar o coletivo das suas comunidades bem como o contrário também não é possível. Para Castillo, exemplo destas violências e exclusões produzidas dentro do feminismo está a rejeição das religiosidades. Em suas palavras:

Tanto la tradición liberal como la tradición marxista de los feminismos latinoamericanos se construyeron desde una ideología laica que rechazaba cualquier tipo de religiosidad y espiritualidad como “residuos coloniales” o como “falsa conciencia”, sin embargo las mujeres indígenas organizadas han venido reivindicando su ceremonias y su religiosidad indígena no sólo como espacios de fortalecimiento colectivo y espiritual, sino también como espacios de sanación ante la violencia patriarcal (CASTILLO,2017, p 39.)

Castillo então afirma que, para decolonizar os feminismos, é necessário que sejam construídos diálogos interculturais com múltiplos saberes, saberes que estão a margem por conta do apagamento produzido pela colonialidade.

Neste contexto de problematização do feminismo, ou dos feminismos, as mulheres indígenas, quando perguntadas sobre o conceito, respondem cada uma a partir de sua compreensão do termo e das suas experiências. Algumas se afirmam feministas, algumas dizem que simpatizam com o movimento embora não se considerem parte dele, outras dizem que não podem se afirmar como feministas pois as pautas não as contemplam. Mas existe algo em comum em todas as falas que encontrei: ao falar sobre feminismo, estas mulheres sempre acabam ressaltando que sua luta é por vida digna, é pela terra, pelas identidades indígenas e pela natureza, sua luta é, portanto, pelo Bem Viver.

Para compreender melhor o que pensam mulheres indígenas brasileiras sobre o movimento feminista e de que modo suas falas revelam o Bem Viver como horizonte, retomo trechos de textos disponíveis na internet, artigos científicos e em outras mídias. Para iniciar este diálogo, trago um trecho da fala de Sonia Guajajara em um discurso feito na ONU, no qual ela nos diz o seguinte:

No mês de Agosto, a primeira Marcha das Mulheres indígenas chamada pelas mulheres indígenas do Brasil, convocou todas as mulheres pra marchar junto na construção do Bem viver para todas as sociedades e equilíbrio do Meio ambiente. Nós vamos seguir lutando, e queremos lutar junto com vocês porque a luta pela Mãe Terra é a mãe de todas as lutas! (GUAJARARA, 2019, não p.)

Guajajara, liderança indígena e primeira indígena a concorrer à vice presidência do país ao lado de Guilherme Boulos e também coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), costuma dizer em seus discursos e entrevistas que a luta pela Mãe Terra é a mãe de todas as lutas. Esta luta envolve uma série de outras lutas, e, para os povos indígenas, esta luta dura mais de 500 anos. O posicionamento de Guajajara é percebido em todas as falas das mulheres indígenas, a luta pelo direito das mulheres indígenas é principalmente uma luta por território.

Em agosto de 2019, a revista Geledés fez uma importante publicação intitulada *Existe feminismo indígena? Seis mulheres dizem pelo que lutam*, na qual Potyra Té Tupinambá, Laís dos Santos, Joênia Wapichana, a Cacique Maria Arian Pataxó, Sonia Guajajara e Maria Bárbara falam sobre as suas pautas prioritárias e revelam seus posicionamentos com relação ao feminismo. Para que possamos compreender a pluralidade de posicionamentos com relação ao movimento feminista e também as semelhanças com relação à luta e papel da mulher indígena na defesa do Território, do ecossistema e da identidade indígena, trago aqui alguns trechos dessas entrevistas.

Potyra Té Tupinambá, advogada, natural de Olivença (BA), ao falar sobre o feminismo nos diz o seguinte:

As feministas se unem e se apoiam, mas o indígena tem um olhar diferenciado que, talvez, só convivendo ou sendo indígena para entender. Ele não é sozinho, tem muitos atrás dele. Então, esse pertencimento e essa força fazem com que eu não me identifique com o feminismo.

Eu acho que não existe um feminismo só. A mulher que mora na cidade está em um contexto diferente do nosso, que vivemos na aldeia. Assim como o nosso contexto é diferente daquele das indígenas que vivem no contexto urbano. Então, acho que a gente tem que falar de vários feminismos. Cada povo é diferente. Não podemos dizer que indígena é tudo igual. (TUPINAMBÁ, 2019, não p.)

Na perspectiva de Potyra e de outras mulheres indígenas, o feminismo/as feministas não consegue/m compreender a organização social, o olhar indígena para a vida; esta falta de identificação por parte do movimento feminista faz com que a advogada não se afirme como parte do movimento. Mais adiante ela fala sobre a pluralidade de vivências e diz que se existem várias experiências de ser mulher, existem vários feminismos. Me parece, portanto, que Potyra reconhece a importância do movimento, mas, em sua fala, tem como referencial o feminismo hegemônico, movimento com o qual não se identifica.

Em uma fala que também demonstra a distância entre as pautas do movimento feminista e as pautas das mulheres indígenas, Laís dos Santos argumenta:

Eu não me identifico como feminista indígena. O movimento é de luta das mulheres indígenas. O feminismo não contempla as nossas pautas, dificilmente somos colocadas em debate. **Nossa luta pelas mulheres indígenas é bem estabelecida. Acho que teria que ocorrer uma descolonização e ressignificação do feminismo muito grande para atrair os olhos em larga escala para nós.** (DOS SANTOS, 2019, não p.)

Laís dos Santos atenta para o fato de que, não é porque mulheres indígenas não se identificam como feministas que elas não estão lutando por seus direitos, pelo contrário, segundo Laís esta luta está bem estabelecida. De fato, se olharmos para a construção da Marcha das Margaridas, para os acampamentos organizados por mulheres indígenas contra o Marco Temporal e a PEC 215, se olharmos para as inúmeras organizações de mulheres indígenas que crencem em todo o país, só podemos concordar com a afirmação de Laís e tomá-las como exemplo de luta a ser seguido pelas mulheres não-indígenas.

Neste mesmo sentido, Ro'Otsitsina Xavante em entrevista concedida ao Jornal El país para falar da Marcha das Margaridas, que aconteceu durante o acampamento Terra Livre em 2019 e reuniu mulheres indígenas de várias etnias e regiões do país, faz observações muito importantes:

(...) Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência é mentira. Sim, existe, só que às vezes é uma violência velada. Às vezes camuflada pela própria mulher, às vezes pela família, ou pela liderança. Alguns povos ou algumas organizações de mulheres indígenas conseguem debater com mais consciência. Mas tem povos onde esse assunto é visto como tabu. Uma vez eu escutei uma fala de Elisa

Pankararu, uma parente de Pernambuco, e ela falou “violência não foi deixada pelos meus ancestrais. Violência não é uma herança. Isso não pode ser visto como algo normal”. Se isso acontece, a mulher precisa reagir, a família precisa reagir e aquela comunidade também precisa reagir. Elisa, com essa fala, traz à tona a questão da responsabilidade. **Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo. Ou seja, qualquer pessoa que faça mal a mim, que machuque fisicamente ou verbalmente a mim, ou a qualquer mulher, ele está fazendo algo contra o meu povo e a minha cultura.** (XAVANTE, 2019, não p.)

O importante evento rende muitos frutos e firma laços que permanecem para além do acampamento, o evento possibilita o encontro e o permanente diálogo entre mulheres indígenas e não indígenas de todo o país, somando cada vez mais forças para a luta. O evento rendeu também um poema de Marcia Kambeba:

Margaridas

Força, garra, coragem, leveza
É bendita, filha da natureza
De teu seio sai o leite
Que alimenta e faz viver.

No teu colo, o acalento
É luz, encanto
Desencantou o boto
Apaixonado ao olhar.
Tens a altivez de uma samaumeira
Espalhando sabedoria
Feito flores ao ar
Memória viva, deusa, águia
Sedutora no olhar.

Que teu grito, tua dor
Eleve a Nhanderu a oração do amor
Juntas negras, indígenas, brancas, mestiças
Unam as mãos pela vida das mulheres
Que morreram nesse chão.

Pelo sangue das Marielles
Que ofuscam sua cor.
Salve as mulheres!
Margaridas, violetas, rosas em flor.
(KAMBEBA, 2021, p.95)

O título do poema faz referência ao evento, que acontece desde 2000 em Brasília. Em 14 de agosto de 2019, junto com a 6ª Marcha Das Margaridas, aconteceu a I Marcha das Mulheres Indígenas. Este grande evento reuniu mais

de cem mil mulheres, entre elas mulheres indígenas de todo o país, mulheres ribeirinhas, pescadoras, quilombolas, e sem terra que manifestaram pela democracia, pela liberdade, pelo fim da violência e pela demarcação de terras indígenas.

O nome do movimento, “Margaridas”, é uma homenagem à Margarida Alves, paraibana, líder do sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande e defensora dos direitos humanos, que foi assassinada com um tiro no rosto na frente à sua casa, em 1983. Em 1995, quatro fazendeiros foram acusados de encomendar o crime, um deles foi julgado e inocentado, os outros não foram investigados e o crime permanece sem respostas.

Margarida, portanto, tornou-se símbolo da luta das mulheres que lutam por seus direitos e não se calam diante de injustiças e crimes ambientais. O poema de Kambeba exalta a luta e a beleza das filhas da natureza, que são chamadas a se unirem em defesa dos seus territórios e em nome daquelas que, antes delas, morreram lutando, como Margarida e Marielle Franco.

O poema-manifesto vai ao encontro da fala de Célia Xacriabá durante a assembleia final da marcha:

O corpo das mulheres indígenas tem sido a trincheira que impede a invasão dos territórios. E negar nosso território é negar, principalmente, nosso modo de vida. Nós vamos continuar marchando os 365 dias, porque mesmo sendo a primeira vez em Brasília, nós mulheres sempre estivemos em movimento na luta pelo território. (XACRIABÁ, 2019, não p.)

Na segunda estrofe do poema, Kambeba, que pertence ao povo das águas, retoma um importante encantado para seu povo, o Boto. Aqui o boto é que se apaixona pelos encantos da mulher indígena e não o contrário.

A samaumeira ou samaúma é uma árvore amazônica que pode chegar a 70 metros de altura e 120 anos de idade, suas raízes e galhos se alastram por metros irrigando a floresta. A árvore é considerada sagrada por povos indígenas amazônicos, a Samaumeira é também conhecida como “árvore da vida”, portanto, ao dizer que “Tens a altivez de uma samaumeira/ Espalhando sabedoria/ Feito flores ao ar”, Kambeba se refere à capacidade que as “margaridas” têm de cuidar, proteger, nutrir e educar através do exemplo.

É possível perceber nas falas das mulheres indígenas que trago para este trabalho, mas também através da grande e importante presença de mulheres indígenas na Marcha das Margaridas, que elas se colocam como protagonistas da luta pela liberdade, pelo território e pelo fim da violência. As atuações destas mulheres possuem pautas muito bem estabelecidas, que envolvem conflitos com governantes e com fazendeiros, que dizem respeito ao seu sustento e o sustento de suas famílias, a condições para uma vida digna e uma educação de qualidade. Desta perspectiva, a militância através da literatura e também a Marcha das Margaridas e das mulheres indígenas educam mulheres feministas com relação à amplitude das relações patriarcais e à impossibilidade de se pensar em igualdade a partir dos feminismos hegemônicos.

Mais uma vez, Sonia Guajajara, concordando com Potyra Té Tupinambá e Laís dos Santos e outras mulheres com quem dialogamos anteriormente, diz as seguintes palavras:

Esse feminismo do jeito que é colocado não atende às visões das mulheres indígenas. **A luta das mulheres indígenas está casada com a luta do movimento indígena. As pautas são interligadas, são lutas que se somam.** Nossas conquistas estão relacionadas com nossa maior participação nos processos de debate, de conseguirmos pautar assuntos de nosso interesse e nos posicionarmos sem a necessidade de estarmos numa posição de disputa com os homens. (GUAJAJARA, 2019, não p.)

Ainda tratando desta participação das mulheres nas decisões dentro das comunidades, Gago (2020, p.111) afirma que embora muitas mulheres afirmem que estão na linha de frente na defesa dos direitos de suas comunidades e dos seus territórios no enfrentamento e no diálogo com os não indígenas, ainda enfrentam situações misóginas como o impedimento de participarem de decisões importantes, pois empresários e políticos preferem dialogar com os homens da comunidade.

Já para Joênia Wapichana, a primeira indígena eleita para o Congresso Nacional, em 2018:

Essa palavra (feminismo) é um conceito que os brancos falam. Vamos contextualizar: o que é o feminismo? É a atuação da mulher? São espaços que a mulher assume? São responsabilidades? Se for nesse sentido, acho que sim (sou feminista), porque já venho atuando, sendo responsável por uma série de defesas e assumindo responsabilidades.

Se isso for feminismo, que dizem que é a atuação da mulher, então sim.(WAPICHANA, 2019, não p.)

Joênia Wapichana, em sua fala, mobiliza principalmente a pauta feminista que diz respeito a atuação, à participação em espaços de poder. Mobilizando esta pauta - que é a mais cara ao feminismo neo-liberal - Joênia afirma que se feminismo é isto, ela já seria feminista, pois está buscando atuar, sendo reponsável e assumindo espaços importantes. Na fala de Joênia é possível perceber, assim como na fala de Portyra, que o feminismo ao qual ela faz referência é o feminismo que circula na mídia, que gera debates sobre a participação da mulher em diferentes espaços, mas que não busca questionar as estruturas que geram opressão. Neste trecho da fala, Joênia não parece querer refletir sobre aspectos que vão além desta pauta do feminismo hegemônico, ela quase que responde que o que estas mulheres estão buscando, ela vem alcançando sem reivindicar o título de feminista. Embora não fique explícito na fala de Joênia, sabemos que para ela o acesso a espaços de poder não está relacionado apenas a uma realização pessoal, mas está relacionado a um projeto de sociedade e está relacionado, principalmente, às possibilidades de lutar, dentro dos espaços de poder, pelos direitos dos povos indígenas brasileiros.

Mais adiante, assim como outras lideranças, Joênia aborda as diferenças entre mulheres indígenas e mulheres brancas no que diz respeito à Lei Maria da Penha, por exemplo. Joênia afirma que esta é uma das leis de proteção à mulher que não funciona em comunidades indígenas. A lei é um exemplo de como as pautas e as ações contra a violência contra a mulher precisam ser pensadas dentro das próprias comunidades indígenas. No caso da lei referida, não funciona porque a polícia é, muitas vezes, a representação da violência sofrida pelas comunidades.

Nas falas trazidas acima, ao serem questionadas sobre as suas relações com os feminismos, as representantes indígenas elucidam que a luta das mulheres indígenas não se desvincula da luta das suas comunidades. Tupinambá e Guajajara atentam para o fato de que existem muitos feminismos, mas existe um distanciamento com as pautas do feminismo hegemônico

neoliberal. Um feminismo descolado da luta anticapitalista, descolado da luta pelas identidades, da luta pela preservação do ecossistema, não faz sentido para estas mulheres.

Sonia E. Alvarez, em *Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista*, trata das mudanças pelas quais o feminismo passou historicamente, evidenciando a impossibilidade de se compreender o movimento feminista enquanto homogêneo. A autora atenta para o fato de que as narrativas sobre o feminismo dão a entender que o movimento surgiu organizado, apagando os atritos e as existências de outros movimentos e grupos de mulheres que estavam levantando pautas que passaram a ser entendidas como pautas feministas. A autora, portanto, fala das vertentes de luta organizadas pelas mulheres como campos discursivos de ação. Neste trabalho, como estabeleço um diálogo com mulheres indígenas que muitas vezes não se identificam como feministas embora tenham como pautas de sua luta demandas que fazem parte também da luta feminista, acredito que o termo “campos discursivos de ação” pode ser melhor “aplicado” ao tratar desses grupos de mulheres.

Como pode ser percebido nas falas que trago a seguir, ao falarem sobre as lutas das mulheres indígenas e suas pautas principais, as falas das entrevistadas se complementam:

Muitas vezes, as mulheres nas comunidades indígenas têm voz. As nossas lutas são tantas e são grandes. Primeiro, para existir, que é resistência. Depois, a gente briga por educação, saúde e demarcação do território. São tantas as lutas que a questão do direito da mulher fica para último plano. **Se dentro da comunidade não tiver uma mulher com afinidade com o tema, ele vai sendo esquecido. Acho que a pauta principal é pensar espaços para a discussão das questões ligadas à mulher.** (TUPINAMBÁ, 2019, não p.)

Esta fala de Tupinambá parece indicar que não há muitas mulheres que se identificam com o feminismo nos contextos em que participa. Mas isto não está relacionado a uma falta de participação das mulheres no que diz respeito às suas necessidades, pelo contrário, nas comunidades indígenas, demandas urgentes da comunidade são pautadas, reivindicadas e se tornam a luta de uma vida dessas mulheres. Mulheres educadoras, mulheres que saem de suas aldeias para estudar e contribuir com a educação, a saúde e a segurança das suas comunidades, hoje são lideranças importantes que inspiram não apenas as

jovens indígenas, mas são referências importantes também dentro do movimento feminista. Para Célia Xacriabá

As mulheres passaram a ganhar notoriedade por meio das lutas pela retomada de terras. Foram reconhecidas no Movimento Indígena ao elevarem sua escolaridade através do curso de Licenciatura Indígena e ao atuarem no processo de afirmação identitária. Apesar disso, muito antes desse reconhecimento, já era na força da pintura, presente no pigmento, que o urucum temperava a comida, e as mulheres temperavam o Movimento. Há certo consenso entre homens e mulheres de que as mulheres não foram, antes, protagonistas, entretanto, as falas das mulheres deixam entrever uma participação imprescindível quando se referem ao primeiro processo de retomada em 1987, afinal, "seguravam a cultura". Para mim, é muito forte essa expressão "segurar a cultura"! São mulheres que se tornam protagonistas ao se perceberem como pilares. Então o pilão que pisava o milho, não apenas alimentava os filhos, mas alimentava a cultura e sustentava o território. (Xacriabá, 2018, 52-53)

No documentário *A mãe de todas as lutas*, de Susanna Lira (2021), as lutas de Shirley Krenak e Maria Zelzuida são narradas mostrando a importância das mulheres que se perceberam como pilares de sustentação de sua cultura e seu povo. Maria Zelzuida é sobrevivente do massacre do El dourado, que ocorreu em 17 de abril de 1996, quando pelo menos 19 trabalhadores sem-terra foram assassinados pela polícia paraense na "curva do s". Zelzuida não é pertencente a um povo indígena, diferente de Shirley Krenak, que é moradora da Terra Indígena Krenak no município de Resplendor- MG. A Terra Krenak é atravessada por histórias de violência. Shirley, no documentário, nos conta sobre o período ditatorial e de como este afetou o seu povo; em seguida, relata o crime ambiental que aconteceu em 2015 no município de Mariana. O rompimento da barragem da companhia Vale o Rio Doce matou o rio, transformando-o em lama. Shirley bem como outros indígenas da região relatam o sofrimento vivido cotidianamente pela ausência do rio, que é sagrado para o povo Krenak. Shirley afirma que a sua terra é "estuprada cotidianamente". Neste documentário, a força destas mulheres e sua luta para a manutenção e preservação de seus territórios confirma a fala de Araci Tupinambá quando diz que as mulheres vivem a urgência da luta pela sobrevivência, pela resistência.

Mas a luta contra a violência e a exploração da mulher indígena não é esquecida, estas situações são muitas vezes combatidas, porém não ganham visibilidade por não serem determinadas como questão de gênero, e sim uma

questão da comunidade. Nas palavras de Fabiane Medina da Cruz, pesquisadora pertencente ao povo AVA- Guarani:

acredito que faz parte deste arsenal de retomada do conhecimento, demarcar as ações das mulheres lideranças indígenas dentro de uma rede organizada de enfrentamento à violência. Formando também entre nós, mulheres indígenas, um espaço global de articulação coletiva, se embasando (por que não?) nas metodologias feministas de enfrentamento à violência. Sem embargo, não deixando de criar ajustes que resguardecem os meios epistemológicos de praticar a política do povo indígena. Política circular do Bem-viver". (DA CRUZ, 2020, p.42)

A própria literatura, como vimos, é espaço de chamamento às mulheres indígenas para a luta, é um chamamento para que se unam, para que reivindicuem seus espaços e contem suas histórias. Neste sentido, a literatura indígena produzida por mulheres tem uma especificidade em relação à literatura indígena escrita por autores homens: ela é construção de vínculo entre e com mulheres indígenas. Aline Pachamama, em sua obra *Guerreiras*, que busca justamente a união e a reunião de histórias e perspectivas de mulheres indígenas nas páginas da coletânea, traz relatos de mulheres indígenas de diferentes etnias de todo o país que evidenciam o desejo de união por parte dessas mulheres. Em um desses relatos, Mônica Aruaque afirma:

Mas, a gente está se unindo. Para cada uma completar a outra e uma ser irmã da outra, em união. Para resolver os nossos problemas enquanto mulheres. Porque a mulher já faz isso naturalmente. **Somos nós que realmente carregamos essa sociedade.** Só nos falta reconhecer isso e tomar o nosso lugar. (ARUAQUE, 2020, p. 37)

Mônica, ao dizer que quem carrega a sociedade é a mulher, nos revela que a luta não está em pé de igualdade. Embora estejam todos e todas lutando pelo território, a luta das mulheres é maior, porque, além de lutar pelo território, precisam carregar a sociedade. Para além disso, a partir deste diálogo compreendemos que a luta principal das mulheres indígenas é a luta pelo território, pela demarcação das terras indígenas, nesta luta é necessário que mulheres e homens indígenas caminhem juntas/juntos, a partir desta luta é que as outras podem ser traçadas. "Se não temos nosso território, não temos nada."(DOS SANTOS, 2019, não p.)

Desta forma, a luta pela demarcação das terras é a luta pelas mulheres. Não há possibilidade de proteção, não há condições para que haja uma educação de qualidade, para que haja alimentação de qualidade, valorização das identidades e articulação entre as mulheres da comunidade, para o cuidado entre elas e no cuidado coletivo de seus filhos e filhas, sem que seus territórios sejam demarcados.

Como já citado, território é o que fundamenta uma nação. E é justamente deste elemento que fomos destituídos com o advento do colonialismo, sendo a principal razão de estarmos expostos a graus de violência multifacetados. Já que, sem território (nosso lugar de morar), ficamos sem proteção. E, desse modo, sujeitas a expropriações, inclusive de nossos corpos. Corpos que o colonialismo quer despovoar das marcas da etnicidade e limpar dos elementos da cultura. (DA CRUZ, 2020, p.58)

Pataxó finaliza a entrevista cedida à revista Geledés dizendo que suas responsabilidades como cacique envolvem toda a comunidade, são questões que beneficiam mulheres e homens:

educação, saúde, sustentabilidade e moradia. É para que as pessoas, que precisam de segurança, sejam respeitadas, possam sobreviver, ter o espaço delas, estudar. Terem sua terra demarcada, sua cultura, tradição e crenças garantidos. É por isso que eu luto e não me canso de lutar.” (PATAXÓ, 2019, não p.)

A partir das falas das mulheres indígenas citadas, entendo que o feminismo hegemônico não as representa. Um feminismo neoliberal, pelo contrário, ao falar em representatividade sem questionar o sistema capitalista que instaura as desigualdades sociais e as opressões, acaba por reforçar a lógica meritocrática ao fazer-nos acreditar que a representatividade é a solução para problemas como o racismo e a desigualdade de gênero. Além disso, um feminismo neoliberal se isenta das discussões sobre demarcação de terras, e na medida em que é desenvolvimentista, não tem como pauta a preservação do ecossistema. Não há aproximação entre este crescente feminismo e o movimento indígena, portanto, não há aproximação entre estas mulheres feministas e as mulheres indígenas. Para que haja um diálogo efetivo entre movimento feminista e o movimento indígena, é necessário, em linhas gerais, que este feminismo seja anticapitalista, ecossocialista e decolonial.

É de meu interesse, neste trabalho, estabelecer um diálogo entre estes feminismos e as pautas das mulheres indígenas, que como será abordado no próximo capítulo, são pautas que têm como horizonte o Bem Viver. Pretendo colocar em diálogo os manifestos, as narrativas de memória e luta dessas mulheres com os princípios do Bem Viver, que se fazem presentes também no feminismo descolonial e no feminismo comunitário.

Para Celentani:

La idea de Julieta Paredes que todas las mujeres indígenas que han luchado desde tiempos inmemoriales y que en el presente luchan en los territorios de Abya Yala contra el patriarcado que las oprime son feministas, permite visualizar que todas las mujeres experimentan vivencialmente la historia de su cuerpo en su espacio, por ello elaboran diferentes ideas, conceptos y propuestas de liberación. (CELENTANI, 2014, p.118)

Se aproximando das falas das mulheres indígenas brasileiras, que afirmam sua luta contra o patriarcado, mas não da mesma forma e não com as mesmas pautas que o feminismo hegemônico, Celentani frisa que estas mulheres têm projetos de libertação que muitas vezes não são considerados pelo movimento feminista.

A dualidade faz parte da cosmogonia de muitos povos originários, porém, como afirma Celentani, a partir do seu diálogo com mulheres indígenas de Abya Yala, a dualidade em si não justifica a desigualdade. Para ela, a dualidade implica equilíbrio e igualdade.

No obstante, la primera incidencia del estrato genérico colonial sobre esta visión dual de todo lo que es vivo o tiene espíritu (las montañas, las plantas, las aguas, los animales, los seres humanos) es la imposición de una heteronormatividad desconocida en la mayoría de las naciones originarias, acompañada de una jerarquía sexual que hace de la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión a –y en– la vida de pareja. Así se normaliza en las culturas donde la sepultura de la placenta o del cordón umbilical es sacralizada, que la de las mujeres se efectúe en el fogón o en la cocina, para que permanezcan atadas a las labores que el lugar encarna, mientras que la de los hombres, se sepulte en el patio, arriba de un árbol en una vasija o en las laderas de los caminos para subrayar su derecho a la movilidad y la vida pública. (CELENTANI, 2014, p.81)

Para Fabiane Medina na Cruz (2020), nós, não-indígenas, desconhecemos as dinâmicas sociais dos povos indígenas. Segundo ela,

quando se fala sobre dualidade na cosmogonia indígena, não estão sendo estabelecidas hierarquias entre estes diferentes papéis sociais. A autora complementa:

no mundo indígena não há uma separação disparitária em relação as atividades “domésticas” das mulheres. Por exemplo, o espaço doméstico, que compreende a casa, não é visto como um espaço de menor valor. Pelo contrário, o lugar de se morar é o ambiente mais importante para a comunidade e, por este motivo, é de responsabilidade das mulheres. Também as mulheres não são impedidas de caçar, mas, segundo a divisão do trabalho dentro de uma sociedade indígena, a atividade de risco à vida está direcionada à responsabilidade masculina, por uma questão de salvaguardar a existência, uma vez que fica a cargo das mulheres guardar a vida dos nossos descendentes. (DA CRUZ, 2020, p.47)

Para Castillo, no artigo “*Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas*”, presente no livro *Feminismo y buen vivir: Utopias decoloniales* (2017), o conceito de complementariedade não pode ser visto como uma desculpa para que não sejam problematizadas as relações de gênero dentro das comunidades indígenas. Para ela, a complementariedade pode ser uma ferramenta importante para refletir sobre igualdade de gênero e para criticar e questionar os machismos e as heranças coloniais presentes nas comunidades indígenas. (CASTILLO, 2017, p. 40,41)

Como podemos perceber, este diálogo é muito amplo e não tem uma conclusão. São muitas as pesquisas, as vivências e experiências de mulheres que falam de lugares diferentes e com projetos políticos diferentes. Neste trabalho focalizo as vozes das mulheres indígenas brasileiras, buscando compreender, no diálogo com as pesquisadoras citadas aqui, seus horizontes de visão, suas angústias e seus projetos de mundo. É recorrente na fala das mulheres indígenas a reivindicação de que suas vozes sejam ouvidas. A sensação é de que elas não têm voz fora das aldeias, mas também dentro das suas comunidades existe uma busca por maior participação nas decisões e articulações para que as hierarquias de gênero, que como vimos são em grande medida advindas da colonização, sejam desenraizadas e eliminadas das comunidades.

Segundo Ara Rete Sandra Benites:

Isso eu herdei da minha avó. Ela dizia “você tem que falar o que pensa, porque ninguém vai falar por você.” Tem hora que é preciso falar. Na sociedade guarani, há um conhecimento sobre o espaço da mulher. Quando eu tive filho, por exemplo, eu levava ao meu trabalho. Isso não é impedimento, mas, na sociedade do branco, isso não acontece. As mulheres não existem na sociedade do não-indígena. O corpo de uma mulher branca não existe. Parece que todo mundo é igual e você não vê nada que possa colaborar com ela. Você tem que deixar seu filho, se quiser trabalhar. Aqui na sociedade jurua é muito difícil se adaptar. Eu sempre vou me ver dentro da aldeia. **Porque aqui eu não me reconheço em lugar nenhum.**

Eu não existo aqui enquanto mulher indígena (BENITES, 2020, p.67)

A professora Guarani, doutoranda em Antropologia Social do Museu Nacional pela UFRJ, em sua fala estabelece uma relação entre o modo como a mulher branca atua na sociedade não indígena e o modo como a mulher guarani atua na comunidade. A partir desta comparação, Sandra Benites provoca uma reflexão que, a meu ver, ultrapassa uma reflexão sobre gênero, sobre corpo e representatividade. A reflexão que Benites nos traz é também sobre a lógica patriarcal e reprodutiva do sistema capitalista que anula a subjetividade das mulheres (mas não somente das mulheres) fazendo com que, assim como Sandra Benites não se reconheça em lugar nenhum, nós também não nos reconheçamos. A lógica capitalista precisa que não nos reconheçamos em lugar nenhum, que não nos reconheçamos em nossos próprios corpos, assim permanecemos em uma permanente busca por identificação com produtos e bens de consumo. É evidente que esta busca por identificação através do consumismo afeta mais as mulheres na medida em que, como percebe Benites, as mulheres não existem na sociedade não indígena.

Benites, em outro momento do texto, nos diz as seguintes palavras:

Nós, mulheres Guarani, geralmente, a gente não discute separado dos homens. A educação, a política, a forma de ser mulher, a gente discute junto com os homens, pois desde pequenos, a gente ensina o que é “mulher Guarani”. Eles precisam entender o que é o mundo da mulher guarani. Por exemplo, o ritual do homem guarani também depende disso. Em um período do ritual dos homens, a maior parte se fala das mulheres. Então, desde pequenos, eles estão nesse processo de conhecer como é a mulher- quem é a mulher- como é o corpo da mulher. Tudo isso eles aprendem e é considerado o “homem verdadeiro”. Ele sabe mais sobre o mundo, a partir do conhecimento da mulher. Eles precisam entender como somos. (BENITES, 2020, p.66)

Sandra Benites, portanto, afirma, a partir da sua experiência dentro da comunidade que as mulheres se fazem presentes na construção da comunidade. Ao dizer que ao conhecer a mulher e o corpo da mulher o homem passa a ser considerado “homem verdadeiro”, Benites não dá muitas informações sobre que conhecimentos seriam esses, seriam conhecimentos que levariam ao entendimento do corpo da mulher como território dela e só dela ou como um território a ser colonizado? Os conhecimentos das mulheres são tão válidos quanto os dos homens na comunidade? Estas e algumas outras questões surgem a partir da fala de Benites, mas, na ausência dessas respostas busco reconhecer, de maneira geral, e no diálogo com e entre textos de autoria de mulheres indígenas, suas perspectivas sobre o patriarcado e o machismo dentro e fora das aldeias.

No mesmo sentido, Mônica Aruaque, militante da causa indígena e descendente de povos aruaque da Amazônia, diz que “Em uma aldeia, eu acredito que não seja tanto assim. Existe o machismo, mas, não é tão violento como na cidade.” (ARUAQUE, 2020, In: PACHAMAMA, p.37)

Neste mesmo fio condutor, Joênia Wapichana e a Cacique Maria Arian Pataxó, em entrevista cedida à revista Geledes, afirmam que muitos dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas de suas comunidades são frutos da relação com o não indígena:

Dentro da comunidade indígena, a gente percebe que há problemas que foram levados por fatores externos. Nas comunidades mais próximas das cidades, o alcoolismo gera violência contra a mulher indígena, por exemplo. E, por outro lado, há questões propriamente relacionadas aos direitos indígenas, como o impacto de invasões. Os conflitos por terras também vitimam as mulheres. Assim, ao pensar em uma proteção, a legislação tem que ter essa visão do geral, do que afeta as indígenas. (WAPICHANA, 2019, não p.)

A grande violência que eu, como mulher indígena, sofro é causada pelo homem branco por território. Nos ameaçam para sairmos das nossas áreas, que estão dentro da demarcação indígena. (PATAXÓ, 2019, não p.)

Ao falar sobre a violência contra a mulher indígena, as entrevistadas logo evidenciam a relação entre a disputa territorial e a violência contra as mulheres. Esta perspectiva está relacionada à compreensão do corpo enquanto corpo-

território. Assegurar o território significa assegurar que o corpo das mulheres se mantenha longe das disputas que a violentam.

De uma perspectiva que dialoga e está em concordância com Anne McClintock e Celentani, a advogada Namara Gurupy Guajajara afirma que

Nas aldeias, as mulheres ainda são submissas aos seus maridos, mas isso já vem de anos. Questão cultural deles também; por exemplo, a mulher que vai fazer o plantio, a colheita da lavoura, e “eles” só chegam com a caça no momento que vai precisar colher. Por que eu vejo ela carregando mais? É uma exploração feminina ali na aldeia. Por que “ele” não carrega a mandioca? Ela que tem que ir cedo arrancar a mandioca e carregar aquilo tudo na cabeça. Eu observei isso nas mulheres: submissão, quem fala por último é o homem. Algumas mulheres, porém, já vem conquistando sua autonomia. São liderança e já temos visto algumas mulheres “falando mais alto” dentro da própria aldeia. (GURUPY GUAJAJARA, 2020, p.51)

Linda Tuhiwai Smith (1999) diz que o modo como as mulheres indígenas foram objetificadas e representadas pelos europeus no século XIX produziu uma marginalização das mulheres indígenas não só na sociedade colonial mas também dentro das sociedades indígenas.

Embora existam diferentes perspectivas, porque muitas realidades, com relação aos modos pelos quais o projeto colonial intensificou ou provocou as hierarquias de gênero nas comunidades indígenas, é certo que este projeto colonial colocou homens e mulheres brancas no topo da pirâmide social. Porém, para que as mulheres brancas se mantivessem sob a vigilância dos homens e desempenhando os papéis que este capitalismo em desenvolvimento necessitava que desenvolvessem (trabalho reprodutivo), comparações entre a mulher branca e o homem negro, entre a mulher trabalhadora e um menino branco se tornaram comuns. Segundo McClintock:

As mulheres brancas eram consideradas uma “raça” inerentemente degenerada, semelhante em fisionomia aos negros e macacos. Gustave le bon, autor do famoso estudo sobre o comportamento das multidões, *La psychologie des foules*, comparou o tamanho do cérebro da mulher ao do gorila e evocou essa comparação como sinal de um lapso no desenvolvimento: “todos os psicólogos que estudaram a inteligência das mulheres, e também poetas e romancistas, hoje reconhecem que elas representam a forma mais baixa da evolução humana e que estão mais próximas das crianças e dos selvagens do que de um homem civilizado adulto”. Ao mesmo tempo, a retórica do gênero era usada para fazer distinções cada vez mais finas entre diferentes raças. A raça branca era tida como o macho da espécie e a raça negra, como a fêmea. De modo semelhante, a retórica da classe era usada para inscrever pequenas e sutis distinções entre outras

raças. O homem zulu era visto como o “cavalheiro” da raça negra, mas exibia traços típicos das mulheres de raça branca. Carl Vogt, por exemplo, o proeminente analista de raça alemão de meados do século, via semelhanças entre os crânios de crianças brancas do sexo masculino e os das mulheres de classe trabalhadora, enquanto observava que um homem negro maduro compartilhava sua “barriga pendular” com a mulher branca que tivesse tido muitos filhos. (2010, p. 93- 94)

Nesta lógica, o Estado surge como instituição reguladora de corpos que não se encaixam na norma - homem, branco, heterossexual - principalmente corpos negros e indígenas e de forma ainda mais intensificada, os corpos de mulheres negras e indígenas. Estes corpos eram vistos como ameaças ao avanço da modernidade, que era projetada como uma etapa evolutiva do homem (branco). Segundo Lugones, é aí que reside o significado de “primitivo”, na medida em que o capitalismo passa a ser visto como um estágio avançado da evolução humana, que tem como representantes os humanos europeus, os outros humanos passam a ser vistos como atrasados e inferiores. (LUGONES,2020, p.59)

O racismo, o sexismo e a heteronormatividade são construções discursivas que se tornaram hegemônicas através de estratégias de silenciamento de epistemologias e saberes dos povos colonizados, através da coisificação de corpos e da desumanização desses povos. Através do silenciamento e da objetificação de corpos femininos. Estes discursos se tornaram hegemônicos graças à ciência e à igreja da época, que não mediram esforços para “provar” a superioridade física, intelectual e espiritual de homens brancos. “Ignorar o processo de construção da identidade branca seria reforçar sua hegemonia e seu sistema de privilégios, tornando-a naturalmente o padrão universal a ser seguido. (LABORNE, 2017, p.94)

Com a aquisição da escrita em língua portuguesa, as mulheres indígenas vêm respondendo a esses enunciados que (não) as representam, através de obras literárias, manifestações artísticas, protestos e/ou através de textos publicados na internet. Nesses textos, elas questionam essas representações, denunciam as violências sofridas ao longo dos mais de 500 anos de colonização e falam sobre a importância da tomada da palavra para responder e desconstruir as “estruturas de dominação” (QUIJANO, 2005).

A representação das mulheres indígenas na literatura parte, historicamente, de uma visão eurocêntrica, misógina e racista, a visão dos colonizadores sobre as mulheres indígenas. Os relatos dos colonizadores sobre

os povos indígenas brasileiros estão fundamentados nas crenças da cultura europeia e da religião católica, o que se faz é uma comparação entre os modos de viver e de entender o mundo do colonizador (entendidos por eles como verdades absolutas) e o que eles querem enxergar nos povos colonizados.

Grada Kilomba, falando sobre a outridade imposta aos sujeitos negros colonizados, retoma a fala de Frantz Fanon (1967) quando diz que o que chamamos de “alma negra” é na verdade uma criação do homem branco e diz que:

Essa frase nos lembra que não é com o sujeito negro que estamos lidando, mas com as fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário branco. Tais fantasias são os aspectos negados do eu branco reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os. Elas não são, portanto, de nosso interesse. (KILOMBA, 2019, p.38)

Da mesma forma acontece com as fantasias sobre homens e mulheres indígenas presentes na mídia e na literatura, portanto, retomo, ainda que de maneira breve, alguns estudos, mediados por outras vozes, que evidenciam os discursos de brancos, discursos que representam uma fantasia sobre as mulheres indígenas e não representam as mulheres indígenas em si, como veremos nas falas que contrapõem esses discursos.

Segundo Alana Fries:

De gente de tal inocência que a esquadra de Cabral declarou encontrar, passaram, durante o período colonial, a preguiçosos e arredios que não gostavam de trabalhar. Do selvagem do século XIX que precisava ser exterminado em prol do projeto modernizante do príncipe regente, resistiram ao século XX, quando, segundo a proposição de Viveiros de Castro (2006), não se falava em índios, sim em índios ainda, aqueles condenados (pelo Estado e pelo estado das coisas) ao estágio transitório entre o ser selvagem e o ser civilizado. Alcançaram o século XXI para não raro figurarem na grande mídia reduzidos a baderneiros e ladrões: na televisão, índios aparecem interrompendo estradas, organizando violentos protestos em sedes de órgãos públicos; para o Poder Legislativo, índios atrapalham o desenvolvimento econômico da pátria ao serem titulares de terras perfeitamente produtivas; nas universidades públicas, índios usurpam vagas dos estudantes legítimos. (2013, p.290)

Daquelas representações construídas nas cartas, passou-se a outras representações em diferentes gêneros, em distintas esferas da atividade humana. No entanto, nessas representações, predomina a visão do indígena “sem fé, sem rei e sem lei”, conforme se vê nas cartas de Pero Vaz de Caminha,

André Thevet, Pero de Magalhães Gândavo, entre outros. Essa literatura costuma ser chamada de literatura de informação, uma vez que buscava informar sobre o Brasil. Nas linhas destes primeiros textos, os indígenas estão presentes; são descritos e subjugados, na grande maioria das vezes, como povos selvagens e como uma ótima oportunidade de mão-de-obra. Junto com as riquezas da terra e a beleza das paisagens, as descrições dos nativos preenchem as narrativas do “descobrimento”.

Nas palavras de Nankupé Tupinambá Fulkaxó:

O período colonial no Brasil para a história começou no ano de 1500, com a chegada dos portugueses, e durou até 1822, com a proclamação da República. Neste período, passamos pelas “cartas avulsas”, pelo trabalho dos “cronistas”, livros, obras de literatura e até os jornais que aqui se instalaram. Nesses 320 anos, a quantidade de material produzido é substancialmente grande, e envolve vários autores e personagens. Durante um longo período, prevaleceu o etnocentrismo, resultando em observações, apreciações e impressões negativas e equivocadas, dos padrões culturais deste povo diferente, cujas práticas culturais são interpretadas sempre pela ótica do padrão dominante, podendo assim, serem consideradas absurdas. (FULKAXÓ, 2019, p.42)

A comparação e hierarquização entre colonizadores e colonizados não eram apenas físicas, mas também morais e não se resumiram a questões “raciais”. As comparações, apoiadas na narrativa científica e religiosa, relacionavam raça e gênero, as mulheres colonizadas, portanto, estavam na base da escala evolutiva. Comparações quanto ao físico, aos comportamentos e às crenças entre as mulheres indígenas e as brancas europeias obviamente colocava em vantagem a raça branca, as mulheres brancas, ao passo em que a violência contra as mulheres indígenas passa a ser racial e de gênero. É necessário lembrar que esta oposição não aconteceu apenas entre mulheres brancas e indígenas, esta oposição acontecia em qualquer relação colonizador (a)/colonizado(a), nas palavras de Lugones:

Historicamente, a caracterização das mulheres europeias brancas como sexualmente passivas e física e intelectualmente frágeis as colocou em oposição às mulheres colonizadas, não brancas, inclusive as mulheres escravizadas, que, ao contrário, foram caracterizadas ao longo de uma vasta gama de perversão e agressão sexuais e, também consideradas suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho. (LUGONES, 2020, p.75)

A pesquisadora trata da hipersexualização de mulheres não brancas em relação ao estereótipo e idealização da sexualidade das mulheres europeias, a oposição entre brancas e não-brancas, atrelada aos binarismos decorrentes da outrimização, justificou a violência sexual e a exploração de mulheres negras e indígenas. Embora mulheres brancas sofressem com o patriarcado, elas também foram responsáveis e cúmplices das violências sofridas por mulheres negras e indígenas no período colonial e até os dias de hoje.

Nas palavras de Susana de Castro:

A aproximação do colonizado à natureza terá efeitos perversos nas relações entre o homem colonizador e a mulher colonizada. A narrativa oficial, presente até hoje em escritos antropológicos, como a obra de Gilberto Freyre, descreve as mulheres indígenas e negras como sexualmente afoitas, visto que mais próximas da natureza ou do natural. A narrativa serve, portanto, para justificar as relações inter-raciais, mas sabendo que, dada a assimetria entre colonizado e colonizador, as relações sexuais, na verdade, não eram consentidas. (2018, p.54)

Para ilustrar o que diz a autora, trago o seguinte trecho do livro *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre:

O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. [...] As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. (FREYRE, 1964, p. 130)

Anne McClintock nos lembra que “as mulheres coloniais foram ambigualmente situadas” dentro do processo colonial, proibidas de ocupar espaços de poder e condenadas a uma vida cheia de leis criadas por homens, mas, ao mesmo tempo “os privilégios da raça com frequência colocavam as mulheres brancas em posições de poder – ainda que emprestado- não só sobre mulheres colonizadas, mas também sobre os homens colonizados”. (MCCLINTOCK, 2010, p. 22)

Para Linda Tuhiwai Smith, “considerar os povos indígenas como não sendo completamente humanos, ou trata-los explicitamente como não humanos, permitiu o distanciamento e justificou várias formas de extermínio e domesticação.” (SMITH, 1950, p.39) Sobre a associação das mulheres não-

brancas à natureza, com o selvagem, Angela Davis (1981) argumenta que estas mulheres foram vistas como fêmeas e não como mulheres, tornando o gênero um privilégio da mulher branca.

Raminelli (2004), analisa os escritos do frei capuchinho Yves d'Evreux sobre as mulheres indígenas brasileiras e nos traz a seguinte informação:

O frei Yves d'Evreux comparou as mulheres ameríndias a burros de carga. Assim como os europeus abastados contavam sua riqueza pelo número de tropas de burro que possuíam, os índios contavam seus dotes militares e bravura pela quantidade de cargas e pelo número de mulheres que traziam, “normalmente havendo entre eles o costume de serem estimados e apreciados pelo grande número de mulheres a seu cargo”. (RAMINELLI, 2004, p.22)

Descritas de diferentes formas por diferentes homens brancos europeus, algumas vezes elas tinham coisas a “ensinar” às europeias, no que se referia a higiene pessoal ou a maternidade, por exemplo. Em outros momentos eram descritas como mães cruéis, como “promíscuas” por andarem nuas e não casarem virgens na maioria das comunidades. Já que eram vistas como belas e limpas na juventude, convenientemente eram vistas como “promiscuas” pelos colonizadores que precisavam justificar a sua própria atitude violenta e seu sentimento em relação a essas mulheres. Com a idade, estas mulheres passavam a ser vistas como “bruxas”, “descuidadas” e “feias”, ainda segundo Raminelli:

Frei Yves queria demonstrar que os preceitos religiosos promoviam a conservação do corpo. Os hábitos regrados pela ortodoxia cristã não permitiriam a decadência das formas e os odores malcheirosos. Na Europa, era consenso que os corpos dos santos, mesmo depois de mortos, permaneciam íntegros e preservados, e mais: exalavam perfumes.(...) Consideradas “feias e porcas”, as velhas índias trariam na pele as marcas do pecado e dos desvios de conduta. (2004, p.23-24)

Raminelli conclui que nas narrativas europeias, as anciãs indígenas eram a representação do pecado, do demoníaco. Esta visão se deu também pelo fato de que na narrativa bíblica cristã a mulher é associada ao pecado. Para Raminelli, esta narrativa permite a criação de uma “Eva tupinambá”, responsável por iniciar os jovens aos pecados da carne (sexuais e canibalismo).

Graça Graúna, no prefácio da obra *Metade Cara, metade Máscara*, de Eliane Potiguara, argumenta que “basta olhar nas cartas que falam do “descobrimento” das Américas, ou no antidiálogo de Jesuítas para aquilatar a

imagem da mulher indígena: pecado em carne e espírito, perversão, encarnação do mal” (GRAÚNA. In. POTIGUARA, 2004, p. 20). Para exemplificar a força que tem esses enunciados veiculadores de estereótipos, basta perceber o modo com que grande parte da mídia e a literatura não indígena representam homens e mulheres indígenas ainda hoje. Essas mulheres, que tiveram os seus papéis nas comunidades muitas vezes apagados nas pesquisas etnográficas e na história, estiveram presentes nos discursos dos europeus sempre ligadas ao sexo e à “falta de pudor”. Na literatura indigenista e nos estudos sobre povos indígenas, as mulheres indígenas foram romantizadas e estereotipadas. Ainda nas palavras de Graça Graúna:

A morte de Lindoia (em “Uruguai”) e de Moema (em “Caramuru”) pressagia a marginalização da mulher em José de Alencar e em Gonçalves Dias. Na prosa e na poesia romântica indianista, essa particularidade revela-se na construção de personagens-metáfora da transfiguração étnica e da condição feminina ou as dores do parto da história de uma nação, de um país. Pelo menos é o que sugere a exclusão estampada em Iracema: personagem-título anagrama de uma América mecejana (abandonada), romanceada por José de Alencar ou mesclada no poema “Marabá”. (2013, p. 48)

Estes estereótipos da mulher indígena são reforçados pelas mídias, que os alimentam com representações falsas. Um exemplo disso está a personagem chamada “Índia”, de “A lua me disse”, novela que estreou na globo em 2005. Sobre esta personagem, a indígena Aracy Tupinambá diz o seguinte:

Era constantemente ridicularizada, humilhada pelas patroas na novela, chamada de preguiçosa, ela corria atrás dos homens, tinha o sotaque estereotipado, gritava: “Índia quer, Índia gostar...”, “Índia quando quer homem fica nua na taba...”. Era tudo de negativo que poderiam colocar em uma personagem indígena e que seria motivo de deboche nacionalmente e também internacionalmente já que muitas dessas novelas passam em outros países. Cartas de repúdio foram elaboradas por associações indígenas e a Globo foi aconselhada pelo Ministério Público a mudar o perfil da personagem. (TUPINAMBÁ, 2012)

Na medida em que se escolhe o nome “Índia” para a personagem, estão sendo representadas através dela, todas as mulheres indígenas. Não são aleatórias as escolhas das falas e das cenas em que a personagem “Índia” aparece; as características dessa personagem não são pensadas para representar uma personalidade singular, mas ela evidencia toda uma ideologia preconceituosa e estereotipada que a sociedade não indígena tem sobre as mulheres indígenas. Ela reconstrói e reforça estereótipos. Para Sandra Benites:

A mulher, na sociedade juruá, aparece apenas quando tem título ou quando é famosa. A mulher indígena ouve muita piada. Eu ouço muito. Quando é bonita, ela é só beleza, mas, para questão do respeito...nada. Os homens juruá criam a imagem da mulher selvagem, objeto de desejo... E isso é muito violento. Então, é muita luta. Porque temos que ter muita força para discutir essas coisas. (BENITES,2020, p.67)

Na música *Essa rua é minha*, Kaê Guajajara faz uma paródia da conhecida cantiga *Se essa rua fosse minha* dizendo que o território brasileiro é território indígena e que será retomado. Mas, para além disso, na terceira e na quarta estrofes da música, a cantora e compositora responde à sociedade brasileira não indígena, que coloca em evidência os indígenas, mais especificamente as mulheres indígenas, apenas na época do carnaval:

(...)
Chega carnaval sou a preferida
Do samba enredo ou na avenida
Várias homenagens
Nenhuma que muda a minha vida
Cocar falso na cabeça
Na mão uma bebida

Kaê atenta para o fato de que toda essa “representatividade” que aparece no carnaval, em nada contribui com a luta dos povos indígenas brasileiros. A marcação de que o cocar é “falso” e que acompanha uma bebida, evidencia o quão desrespeitosas são essas “homenagens”. Ela segue dizendo:

Não sou tua indiazinha
Nem tua Iracema
Não sou tua Pocahontas
Nenhuma das tuas lendas
Sou filha dessa terra
Pronta pra retomada
Se ficar de papo torto
Vai tomar uma flechada

Kaê retoma algumas personagens conhecidas para dizer que estas “lendas”, ou seja, narrativas inventadas, não representam a mulher indígena, não a representam. Estas personagens, Iracema, de José de Alencar, e Pocahontas, personagem da Disney, de diferentes formas, aparecem submissas ao homem branco. Na música de Kaê, ao contrário, a mulher indígena é guerreira e está pronta para a “retomada”, que pode ser entendida como a

retomada da sua identidade, da sua memória e do seu território, ou seja, a retomada dos seus direitos.

Tatuagens com mulheres nuas sensualizando com adornos na cabeça e grafismos na pele, bebidas alcoólicas com imagens parecidas e fantasias no mesmo estilo são comuns no Brasil. Na capa da Playboy de abril de 2005, além da nudez da modelo não-indígena, que não é novidade nas revistas do gênero, dos cabelos longos e negros e da natureza, vemos a pintura corporal, que imita o grafismo corporal indígena. É importante lembrar que o grafismo é mais do que um adorno, é uma linguagem que caracteriza e identifica os diferentes povos indígenas. O olhar da modelo não-indígena, associado à sua caracterização e aos estereótipos criados pelos colonizadores, faz com que o leitor da revista seja projetado como o próprio europeu chegando ao Brasil e se deparando com as indígenas “promiscuas” das cartas já citadas anteriormente.

A legenda na foto da revista Playboy – “A nudez selvagem da Iracema do reality show” – confirma a presença dos estereótipo sobre mulheres indígenas na literatura, e confirma também a ideia de que ser indígena, para parte dos não-indígenas não tem a ver com modos de habitar e se relacionar com o mundo, mas tem a ver com os estereótipos construídos sobre esses povos. No caso das mulheres indígenas, tem a ver com andar nua com pinturas pelo corpo em meio à natureza, já que a modelo passa a ser indígena quando tira suas roupas e pinta seu rosto.

O modo como as revistas do gênero têm utilizado alguns elementos que fazem parte da cultura dos povos indígenas nos leva novamente à questão da apropriação cultural. Daiara Tukano, no texto intitulado *O samba do Deleuze doido: Apropriação cultural, antropofagismo, multiculturalidade, globalização, pensamento decolonial e outros carnavais*, publicado em 2017 no site da Rádio Yandê, importante veículo de informação dos povos indígenas brasileiros na atualidade, vai respondendo uma série de enunciados, de discursos, explicitando o que é a apropriação e os motivos pelos quais essas “fantasias” ferem a identidade cultural dos povos indígenas e contribuem para o racismo contra esses povos. A artista termina seu texto com as seguintes palavras:

Para poder contribuir a transformar a sociedade num espaço mais justo, igualitário e respeitoso da diversidade, precisamos nos questionar sobre os estereótipos que tecemos sobre a imagem dos

outros e a compreensão de seus símbolos, reconhecendo que cada um tem sua história e uma identidade própria a ser respeitada, cultivada e celebrada.

Para mim discutir apropriação cultural é um convite para o abraço: nos conhecer melhor em nossa alteridade, nossas identidades, histórias e culturas.

https://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=664

Na capa da revista *Sexy* de fevereiro de 2015, a modelo não-indígena está, assim como a modelo da *Playboy*, com seus cabelos negros e longos sobre os seios nus. A pintura no rosto da moça e os colares, mais uma vez, associam nudez à sensualidade nas culturas indígenas.

A chamada da capa, “Lorena Bueri: a participante mais gostosa de A Fazenda 7 nua em uma tribo indígena”, não especifica que “tribo” é essa. É interessante que nas outras fotos presentes no ensaio, nenhum elemento real desta suposta “tribo” aparece e nada se fala sobre uma aldeia ter servido de cenário para as fotos. A nudez, os acessórios, a pintura corporal e a presença da natureza no cenário tentam convencer de que a moça está em um território indígena. Novamente, o tema indígena é construído sob um olhar estereotipado destas culturas. Na frase que acompanha uma das fotos: “Lorena Bueri veste apenas o cocar e realiza nossa fantasia de brincar de índio”, o “brincar de índio”, expressão ainda muito utilizada no Brasil, se refere à uma ideia equivocada sobre a sexualidade das indígenas, objetificando-as, inclusive, em relação aos homens indígenas.

Quando afirmo que as modelos fotografadas nas revistas não são indígenas, estou me referindo à ausência da afirmação de pertencimento a um povo e a uma cultura por parte das modelos; não pretendo, de forma alguma, dizer quem é ou não é indígena. Geni Núñez, em sua página do Instagram, faz uma importante discussão sobre o colorismo/cromatismo de povos indígenas e sua ligação com o genocídio. Em um dos momentos de seu texto, a ativista e pesquisadora, nos diz o seguinte:

Vejam que se indígenas de pele clara são brancos e se indígenas de pele retinta são negros... nós desaparecemos. E é exatamente este o objetivo do projeto colonial do etnocídio. Inclusive essa imagem mítica do “índio de verdade” é super acionada nas violências contra a demarcação de terra. (...) O que quero ressaltar é que não é o tom de

pele que define quem é indígena, é se reconhecer e ser reconhecido pelo seu povo. (NÚÑEZ, 2020, não p.)

Esta imagem de um/uma “indígena de verdade” está presente na fantasia de não-indígenas para além do colorismo desses povos. Quando dizemos que “o lugar de índio é na floresta”, que “índio de verdade não usa celular, nem carro, nem usa a língua portuguesa”, estamos cometendo etnocídio. Em 2022 continuamos dizendo o que devem ou não fazer os povos indígenas, como devem ou não ser, onde devem ou não estar. Agimos da mesma forma com que agiram os europeus que aqui desembarcaram há mais de 520 anos.

O que é então pertencer à nação indígena do ponto de vista dos povos indígenas e mais especificamente do ponto de vista das mulheres indígenas? Essa é uma reflexão muito presente nas escrituras dessas mulheres, que parecem escrever sobre o que sentem em relação a sua identidade num movimento de reconhecimento, cura e afirmação do seu próprio corpo-território como também num movimento-luta para a afirmação desta identidade diante do outro que tenta apagá-la. Marcia Kambeba, no poema *Cara de aldeia*, fala sobre sua identidade étnica problematizando o colorismo de povos indígenas, que segundo ela estão em movimento, portanto, não têm “uma cara”.

As ondas do rio
Desenho formou
Cara de povo
O vento soprou
De olho espichado
Minha pele se misturou
Cabelo ondulado
Meu sangue miscigenou
Tenho cara de aldeia
Minha casa é na cidade
Conheço minha história
Busco respeito, igualdade
Sou herdeiro das penas
Tenho orgulho em falar
Sou o legado que restou
O grafismo vai mostrar
Minha cara é de aldeia
De saber, continuidade
Não nego a resistência
Trago na voz a identidade.
Sou povo, nação
Tenho espírito ancestral
Sou o pajé que luta e dança
Para o bem vencer o mal
Não sou “índio”
Não moro em “tribo”
Sou povo originário

Minha *uka* é meu lar.
 Não sou o que os livros pintam
 Nossa cara o tempo mudou
 Sou rápido que nem flecha
 Nas rimas e nas palavras
 Pra dizer quem eu sou
 De pele morena ou clara
 Sou assim:
 Kambeba, Munduruku, Suruí, Paliku, Pankararu
 Kumaruara, Tembé
 Arapiuns, Sateré
 Arara, Tirió, Apinajé.
 Sou o tempo contado em eras
 Sou a transmutação em feras
 Sou povo, me veja
 Sem querer encontrar uma “cara”
 Estamos em movimento
 O mundo não para.
 (Kambeba, 2012, p.46-47)

Kambeba, como podemos perceber, trata da identidade dos povos indígenas a partir da ancestralidade que estes grupos carregam independente da cor da pele. Esta ancestralidade está presente no grafismo, na organização das aldeias, nas memórias do povo, na escrita e na voz que proclama a resistência.

A autora, na medida em que vai afirmando a sua identidade, o seu pertencimento à nação indígena, vai nos dizendo também o que não é: ela não mora em “tribo”, como os não indígenas costumam chamar as aldeias e comunidades indígenas e ela não é “índio”, nome pelo qual não indígenas chamam os povos originários desta terra. O poema está respondendo uma série de enunciados que circulam no cotidiano sobre os povos indígenas brasileiros. Desta forma, assim como os outros textos escolhidos para dialogar comigo neste trabalho, é um material interessante para ser trabalhado nas escolas brasileiras. As respostas dadas por Marcia kambeba no poema são respostas que, por conta do apagamento cultural das produções indígenas, raramente chegam aos nossos ouvidos. Oportunizar espaços que interrompam o monólogo do colonialismo dentro do sistema escolar, com a leitura e discussão desse poema, por exemplo, é papel das professoras e dos professores engajadas/os.

Continuando as discussões possibilitadas pelo texto de Kambeba, é possível estabelecer um diálogo com bell hooks quando faz um importante questionamento sobre o fato de que as representações dos povos indígenas na mídia estadunidense, embora representem uma parcela da população indígena

estadunidense, excluem a grande maioria dessas populações que não se encaixam no “ideal” de indígena – branco de cabelos lisos e pretos – criado por não indígenas estadunidenses. Segundo a pesquisadora e ativista do feminismo negro, “Ninguém fez ainda um trabalho acadêmico extenso a respeito de até que ponto as representações de indígenas foram influenciadas pela percepção branca de como um “índio” deveria se parecer”. (2019, p. 327-328)

Um exemplo de publicação que questiona o imaginário dos não-indígenas sobre mulheres indígenas foi postada no Instagram @povopankararu. A publicação problematiza a erotização de mulheres indígenas nos cliques e letras de funk. As denúncias das editoras da página são feitas às músicas “Linda Índia”, de Kevin O Chris, a um clipe de Mc Lekinho Campos, à música “Índia mexe a raba”, de Mc Jhowzinho, Kadinho e Mc Nando DK e à música “Tribo das danadas”, de Mc Zacc e Jerry Smith. A legenda do post, que traz prints dos vídeos no youtube juntamente com breves análises das editoras, é a seguinte:

A objetificação do corpo da mulher é mais antiga que andar pra frente em todas as raças, crenças, culturas e nacionalidades. Vamos levantar essa discussão na perspectiva que nos dá direito de fala, como mulheres indígenas e como temos além dos nossos corpos, nossa cultura, nossa história e nossa luta prejudicada com esse senso coletivo que indígenas são seres exóticos da mata, fazendo assim perpetuar uma visão mítica e fantasiosa sobre nós, gerando essa eterna discussão de que ÍNDIO NÃO É FANTASIA! Muito menos fantasia para erotização dos nossos corpos... Existe uma síndrome de colonizador que parece tirar a capacidade da pessoa em compreender que um cocar não é pra ser usado em qualquer situação. Não é pra você se pintar como indígena pra ficar na força do loló nas ladeiras de Olinda e achar que tá nos homenageando. Não é usado cocar pra sarrar, sentar, quicar, vai e vem, vem e vai que você vai nos homenagear.. Vocês acham mesmo que a gente faz isso com nosso cocar e com a nossa identidade visual? Não. Não fazemos. Não é assim, gente! Não! Só falta a gente desenhar, que coisa! Essa mesma síndrome de colonizador dá uma espécie de passe livre de culpa para usar nossa identidade cultural e visual para se criar conteúdos onde depreciam nossa imagem REAL, onde colocam em cheque a seriedade do que representa ser um indígena nesses tempos. Essa síndrome dá até o poder de ditar o que é ou não ofensivo para nós... Espera. A conta não fecha. NÓS QUE DIZEMOS O QUE É OFENSIVO. NÓS, NÃO ELES...
#eunaosouiracema ✂

O texto denuncia a apropriação cultural de ornamentos e símbolos que representam a cultura de povos indígenas brasileiros denunciando a utilização dessas referências culturais em discursos que erotizam e objetificam mulheres

indígenas. Como podemos perceber os valores que circulam e que compõem as letras das músicas e os cliques analisados pelas autoras do post são os mesmos que compõem os ensaios fotográficos das revistas que citei anteriormente e os mesmos que aparecem na literatura e nas cartas do “descobrimento”.

Outra questão levantada no post diz respeito ao fato de que esta “síndrome de colonizador” silencia mulheres indígenas, impossibilitando que elas reivindiquem respeito às suas identidades culturais. O que muitos têm chamado de “mimimi” são reivindicações como esta; o termo “mimimi” nada mais é que uma tentativa de deslegitimação, de silenciamento de lutas de minorias que têm revelado mais um lado podre da colonialidade e suas estratégias de manutenção de poder.

A *hashtag* que acompanha o texto, retoma a obra de José de Alencar. Ao associar a obra literária com a objetificação e erotização de corpos de mulheres indígenas, as autoras nos mostram como os discursos presentes na literatura se perpetuam e constroem o imaginário nacional. Este poder da literatura não ficou no passado, a literatura assim como construiu o imaginário dos brasileiros, pode, da mesma forma, possibilitar o questionamento e a reconstrução deste imaginário. É neste sentido que a literatura indígena e, mais especificamente, a literatura indígena escrita por mulheres indígenas em língua portuguesa tem o projeto de desconstruir estereótipos e revelar um lado da história que foi silenciado: a história das mulheres indígenas, seus saberes, suas lutas e pontos de vista.

Esta história colonial, como vimos, é constituinte da voz-práxis-literária indígena, que tem como missão recontar essas histórias destacando que este foi um projeto violento de dizimação dos povos indígenas e dos seus conhecimentos, novamente nas palavras de Márcia Kambeba, desta vez no poema *Resistência indígena*:

Quando as expedições aqui chegaram,
Nesse solo meus pés já haviam tocado,
Meus cabelos cobriam meu corpo,
Com as palhas fazia um trançado.

Homens altos, vestidos,
Com arma na mão,
Meu povo correu, se escondeu
Que confusão!

E numa conversa estranha

Começava um perde e ganha.
Nossas casas invadidas
Pela espada da ambição.

Resistimos a uma guerra
De dizimação e epidemia,
Escravidão e exploração, Maus-tratos... que covardia!
Falavam em nome de um Cristo
Qual Cristo? Não se via.

Como mulher sofri,
Vendo o povo lutar.
Vejam só que invasão
Invadidos sem pensar
Que o sofrimento ora sentido
la por anos se arrastar.

Os abusos e violências
Não ficaram para trás.
Vários anos se passaram
E ainda ecoa nossa voz.

**Sou indígena, tenho alma,
Sou riqueza, sou a nação,
Não sou enfeite nem objeto,
Sou a barriga da gestação, Que gestou em ti cultura,
Contribuindo com a miscigenação.**

(...)

(KAMBEBA,2018,p.86-87)

Notamos que Kambeba faz este movimento de volta ao passado, ao momento da chegada dos homens brancos, e ressalta o sofrimento da mulher indígena. Este sofrimento se desdobra na outra estrofe, quando a autora fala sobre os abusos e violências sofridos que, desde 1500, não cessam.

A exemplo dessas violências, em um relatório recente já citado neste trabalho, relatório que foi lançado dia 11/04/2022 pela Hutukara Associação Yanomami, são denunciados estupros de menores além de relatos de que doenças sexuais foram transmitidas às mulheres da comunidade pelos garimpeiros. Três meninas de treze anos vieram a óbito em consequências das DSTs na comunidade Yanomami. No relatório aparecem alguns relatos que reproduzem falas de garimpeiros: “se você fizer deitar sua irmã comigo, eu vou pagar 5 gramas” [de ouro], “Se você tiver uma filha e a der para mim, eu vou fazer aterrizar uma grande quantidade de comida que você irá comer! Você se alimentará”. (Hutukara Associação Yanomami, 2022)

Na estrofe em destaque no poema a afirmação de quem se é a partir da negação dos discursos do outro sobre ela dialogam com o texto postado no Instagram do @povopankararu e responde a discursos que não dizem respeito somente à mulher indígena, mas a toda a nação indígena, que no Brasil são entendidos como folclore, habitando o imaginário dos não indígenas, de maneira geral, como um passado mítico, como selvagens e atrasados. A produção e reprodução deste imaginário, como vimos, é parte do projeto de manutenção da colonialidade e da branquitude.

Na medida em que avança o projeto moderno/colonial de divisão racial e sexual do trabalho, que dependia tanto da subjugação de pessoas por conta da sua cor, do seu gênero e sexualidade, quanto da exploração do Novo Mundo da expropriação de trabalhadores livres, a branquitude vai se constituindo enquanto identidade racial soberana, detentora do conhecimento e representante da evolução e do desenvolvimento. Segundo Ana Amélia de Paula Laborne:

A branquitude é considerada como produto da dominação colonial europeia, estando diretamente relacionada à supremacia branca global, sendo impossível compreendê-la desconsiderando as relações de poder que lhe deram origem (FRANKENBERG,1995; HARRIS,1993;STEYN,2004). Nesse sentido, a branquitude remete necessariamente ao contexto de expansão colonial europeia. (LABORNE,2017, p.93)

Os primeiros estudos especificamente sobre branquitude surgiram após o ano 2000 e se concentraram principalmente nas áreas de sociologia, psicologia e comunicação social. As discussões propostas nesses primeiros trabalhos, segundo Priscila Elisabete da Silva,

Promoveram um importante deslocamento na interpretação sobre estudos raciais até então vigentes a partir da: a) inserção do debate no Brasil pela relação teoria-prática social; b) problematização do viés interpretativo recorrente nos estudos sobre relações raciais, ao inverterem o sentido e colocarem o foco dos estudos na identidade racial branca; c) revisão dos conceitos como, por exemplo, mestiçagem e democracia racial, levando em consideração aspectos da branquitude; d) problematização da identidade racial branca como elemento de análise na produção da pesquisa social, bem com na produção intelectual. Além de contribuírem ao lançarem luz sobre questões até então majoritariamente interpretadas a partir de teorias e conceitos centrados nos arcabouços antropológicos e sociológicos (SILVA, 2017, p.25-26)

Nestes vinte anos, vêm aumentando o número de trabalhos sobre branquitude em diversas áreas de concentração. Ainda assim, existem poucos trabalhos que analisam a produção e a reprodução da branquitude. Uma vez que a branquitude se dá através da categorização e racialização do outro, ela se evidencia no tratamento do outro como inferior a ela. A branquitude pode ser entendida como “um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos.” (Silva, 2017, p.28)

Na relação eu-outro, a branquitude se constrói a partir da negação de um outro construído por ela mesma. Na medida em que o branco adjetiva o outro com tudo aquilo que não quer pra si, ele constrói a branquitude. Grada Kilomba, ao tratar dessa projeção, diz que:

Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como a parte “boa” do ego- enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como “objetos” externos e “ruins”. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa. (KILOMBA, 2019, p. 37)

Maria Lugones (2020) afirma, retomando as discussões de Kimberlé Crenshaw “e outras feministas de cor”, que as categorias dicotômicas “homem” e “mulher” são homogêneas, “dessa maneira, “mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, “negros” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente.” Por conta desta seleção de um representante “dominante”, as mulheres negras, indígenas e suas realidades e reivindicações acabaram ficando de fora tanto das discussões sobre gênero quanto nas de identidade racial.

Lugones faz uma importante consideração quando diz que a interseccionalidade revela mais o vazio do que a existência dessas mulheres

justamente porque ainda trata dessas identidades a partir de um “pensamento categorial”. A autora então afirma que

Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolivelmente, podemos realmente ver mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica. (2020, p.60)

Angela Davis, em sentido semelhante, nos diz que “Gênero era um privilégio das mulheres brancas”, uma vez que mulheres negras e indígenas eram vistas como selvagens, como animais. Por outro lado, os corpos das mulheres de cor eram vistos como ameaças ao colonizador, nas palavras de Maldonado -Torres:

Inimigos masculinos tendem a ser percebidos como guerreiros ou potenciais guerreiros que representam uma ameaça imediata, enquanto os inimigos femininos, que podem ser tão ou mais ameaçadores que qualquer homem, são vistos como aqueles que permitem que os inimigos se reproduzam e, em alguns casos, carreguem a tradição e a memória do grupo. Nesse cenário é comum que os homens sejam frequentemente mais torturados e mutilados do que mortos; enquanto as mulheres são igualmente mutiladas, torturadas estupradas e/ou mortas. (2019, p.39)

Auritha Tabajara, escritora e contadora de histórias, autora da obra *Magistério indígena em versos e poesia* (2004), livro que foi adotado como leitura obrigatória pela Secretaria de Educação do Ceará, em *Coração na aldeia, pés no mundo*, narra sua chegada na cidade e relata as dificuldades que passou, entre elas estão a sexualização e a objetificação da mulher indígena. Como veremos nos trechos abaixo, Auritha percebe que na cidade os olhares voltados a ela eram diferentes dos da aldeia:

Um cabra meio de longe,
desde cedo a observava.
Veio aos poucos
Fez que uma fruta comprava
E, como um lobo faminto
Para a mocinha olhava. (2018, p.17)

Estes olhares, estes modos de entender o outro, no caso Auritha, são frutos destes discursos desumanizantes citados anteriormente, que continuam

sendo replicados pela mídia e pela literatura canônica. Auritha segue dizendo que “Eram aqueles olhares/bem em sua direção/ e voltados ao seu corpo/que lhe davam aflição (p.20). Seguindo na narrativa, revela outro dos desdobramentos do patriarcado e do colonialismo, a fixação da mulher indígena em espaços subalternizados da sociedade. Ao ver uma menina indígena na cidade, um homem logo faz uma proposta:

Mas com astúcia, o moço
Fez depressa uma proposta
Dizendo: “Vê acolá,
Uma senhora de cesta?
É mamãe e está vivendo
Solitária e indisposta. (2018, p.18)

Auritha acaba não aceitando a proposta, mas, mais adiante na narrativa, acaba se tornando empregada doméstica em Fortaleza.

E seu Milsim a levou
À casa de um deputado.
Este, quando a recebeu,
Disse, bastante animado:
“Ela sera doméstica
Na capita do estado!”.

Seguindo mais alguns passos,
Encontrou no corredor
Sua esposa, loira e nova,
Disse: “olha, meu amor,
Um presente pra você
E pra mim, o seu senhor”. (2018,p.22)

Neste trecho Auritha coloca em evidência as distâncias entre os espaços que mulheres indígenas e mulheres brancas ocupam na sociedade de classes. Na fala do homem, a menina indígena é um presente para a esposa branca, jovem e com traços europeus. Um presente que, provavelmente, ficaria responsável por realizar os trabalhos domésticos e os cuidados dos filhos do casal. Esta configuração social, a família branca a que “agrega” uma mulher negra ou indígena - que muitas vezes deixa a sua casa e a sua família para cuidar da casa e da família da mulher branca - é clássica e construída para manter as hierarquias de raça bem postas em relação às hierarquias de gênero.

Na história contada por Auritha, o episódio retratado não é isolado; mais de uma vez a escritora foi objetificada, vista como um “presente” de homens brancos para mulheres brancas. O fato de homens brancos estarem sempre dispostos a tornar Auritha, mulher indígena, sua “doméstica” não é aleatório.

Anne McClintock, nos diz que “o verbo “domesticar” tem a mesma raiz de “Dominar”, que deriva de dominus, senhor do *domus*, o lar. Porém, o verbo “domesticar” também carregava como um de seus significados a ação de “civilizar””. (2020, p.63-64) Neste sentido, tornar uma mulher indígena “selvagem” uma doméstica é parte do projeto civilizatório patriarcal-racista . “Domesticar e civilizar” é entendido como um ato heróico de homens civilizados, que na verdade estão “trabalhando” para a manutenção do seu próprio poderio. Verónica Gago, retomando o estudo de Mies, afirma que “domesticação e colonização são inseparáveis, já que constituem uma relação específica, tanto no modo de explorar mão de obra quanto no de subordinar territórios.” (2020, p.104,105)

No trecho “Olha, meu amor/ Um presente pra você/E pra mim, o seu senhor”, a hierarquia entre homem e mulher branca está posta, da mesma maneira que está posta a hierarquia entre mulher branca e mulher indígena. A crítica feita por Auritha revela os modos como as relações entre raça e gênero estão postas na modernidade.

Silvia Cusicanqui, anteriormente citada neste trabalho, em vários momentos fala sobre a sua relação com a mulher Aymara que cuidava dela quando menina. Segundo a pensadora, esta configuração familiar traz consequências também para as crianças criadas pelas babás, existe um *complexo de aguayo* nas comunidades latinoamericanas. Este complexo “consiste em que essa mulher que você amou desde pequena, que cheirou e acreditou ser sua mãe, e que aos sete anos sua família te ensina a desprezar. E a dor que isso te produz é imperdoável”. (CUSICANQUI, 2010 n.p)

Wagner Araújo, no artigo “Trabalho doméstico e servidão: Trajetórias, gênero e identidade de mulheres indígenas em Manaus/AM”, afirma que

Notamos que tanto no Brasil e, especialmente, na Amazônia o trabalho doméstico, mesmo remunerado, acaba se tornando um micro-organismo da crescente desigualdade social entre as mulheres de

classes sociais subalternizadas. No caso das indígenas, este tipo de ocupação passa a ser caminho para chegar à cidade, uma vez que “em troca de ajuda nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e alimentação na casa de família” (TORRES, 2005, p. 158). (ARAÚJO, 2012,p.15)

O autor ainda assinala que o trabalho doméstico realizado por meninas indígenas está intimamente relacionado ao trabalho infantil e à servidão. Ao longo do texto, o autor traz relatos de mulheres indígenas que iniciaram o trabalho doméstico aos 11 ou 12 anos de idade e que trabalharam, muitas vezes, sem receber salário. Esta condição de exploração deixa marcas psicológicas nessas mulheres, que passam anos sob condições de humilhação e exploração, motivadas pelo racismo e pela falta de regulamentação e legislações trabalhistas.

Estas condições às quais as mulheres indígenas estão submetidas nas casas de família são consequências também dos discursos que desumanizavam e demonizavam mulheres e homens indígenas. Silvia Federici, ao tratar da perseguição sofrida pelas mulheres indígenas americanas nos diz que:

Ao definir as populações indígenas como canibais, adoradores do diabo e sodomitas, os espanhóis respaldaram a ficção de que a Conquista não foi uma busca desenfreada por ouro e prata, mas uma missão de conversão - uma alegação que, em 1508, ajudou a Coroa espanhola a obter a benção papal e a autoridade absoluta da Igreja na América. Tal alegação também eliminou aos olhos do mundo, e possivelmente dos próprios colonizadores, qualquer sanção contra as atrocidades que pudessem cometer contra os índios, funcionando assim como uma licença para matar, independentemente do que as possíveis vítimas pudessem fazer. E, efetivamente, “o chicote, a forca, o tronco, a prisão, a tortura, o estupro e ocasionalmente o assassinato se converteram em armas comuns para reforçar a disciplina do trabalho” no Novo Mundo (Cockroft,1990,p.19). (FEDERICI, 2017, p.384)

Federici ainda afirma que as ilustrações que traziam banquetes de carne humana e a nudez de mulheres de crianças começaram a ser divulgadas na Europa a partir de 1550 e “retratavam a vida no Novo Mundo com reminiscências dos sabás das bruxas (...) [que] completaram o trabalho de degradação” (2017, p.389). Mais adiante, a autora argumenta que além dos estupros e raptos de mulheres indígenas, algumas vezes eram os próprios homens indígenas que entregavam as suas parentes aos europeus em troca de recompensas.

Sobre isto, Fabiane Medina da Cruz faz um apelo aos homens indígenas:

Chamamos a atenção para o uso desta violência pelos nossos próprios parceiros, homens indígenas, e clamamos pela sua resistência em entrar nesta epidemia que é sucumbir à imposição dos códigos do colonialismo. Porquanto aderir ao sistema do patriarcado é dar espaço ao conjunto do colonialismo e isto significa se comportar conforme o modelo do opressor e até aceitar que este fenômeno substitui os signos da nossa cultura.

Dado que, diante disso, praticar violência contra as mulheres indígenas e achar alguma justificativa no “poder da masculinidade”, submetendo à força e à obediência, nada mais é do que agir de acordo com aquilo que buscamos combater. O poder de subjugar o outro, obrigar através da força, encarcerar vidas, apagar e dizimar sua existência é a forma basilar do poder tirano do colonialismo. (DA CRUZ, 2020, p.58)

As produções indígenas, uma vez que são contradiscursos, são iniciativas contra-hegemônicas, que nas palavras de Boaventura Souza Santos “se traduzem em lutas, movimentos ou iniciativas, tendo por objetivo eliminar ou reduzir relações desiguais de poder e transformá-las em relações de autoridade partilhada” (SANTOS, 2013). Linda Tuhiwai Smith diz que cada tema tem sido abordado pelos povos indígenas com a intenção de reescrever e retificar a história. “Nós, os povos indígenas, queremos contar a nossa própria história, escrever as nossas próprias versões, à nossa maneira, para os nossos próprios fins.” (SMITH, 2018, p.42)

Este recontar da história, na literatura produzida por mulheres indígenas vem acompanhado de um sentimento de indignação diante da realidade que as oprime. É imperativo para estas mulheres não aceitarem os estereótipos a elas impostos, não aceitarem a violência.

Brasil, que faço com a minha cara de índia?
 Não sou violência
 Ou estupro
 Eu sou história
 Eu sou cunhã
 Barriga Brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro
 Ventre que gerou
 O povo brasileiro
 Hoje está só...
 A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantava
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo. (POTIGUARA, 2004, p.34-35)

Através de uma escrita forte e assertiva, “Não sou”, “eu sou”, Eliane Potiguara afirma sua identidade de mulher indígena apesar de um Brasil que não a reconhece. Eliane evidencia um sentimento de não pertencimento e do abandono que as mulheres indígenas têm com relação ao Brasil. Ao mesmo tempo em que afirma sua identidade dizendo que não é aquilo que o Brasil faz dela, podemos identificar a retomada de discursos que limitam a mulher indígena a objeto de violência: “Não sou violência/Ou estupro”. Esses discursos são respondidos por Potiguara, que se afirma cunhã, mulher em tupi. Eliane não está apenas utilizando a língua tupi, está se afirmando como mulher indígena, não apenas mulher, mulher indígena, cunhã. Podemos estabelecer um diálogo entre Eliane e Aline Pachamama quando esta diz que

Brasil é o filho que rejeitou a mãe indígena e, por isso, ainda estamos distantes de muitas práticas sociais coletivas e democráticas.

A Mãe, mulher indígena, ainda passa por violência de todas as categorias conhecidas e traz em si aquela dor, que fica impregnada por gerações. E, apesar dessa trajetória triste e difícil de ser expressa em palavras, ainda cantamos, dançamos, contamos contos, trabalhamos, modelamos a argila, cuidamos da terra, da alimentação dos nossos, estudamos, guardamos saberes, crenças e o universo. Escrevemos nossas histórias em nosso próprio corpo, em grafismos de imagens, símbolos sagrados, em cicatrizes que trazem a luta e até com nosso próprio sangue. (PACHAMAMA, 2020, p.11)

Ao final da segunda estrofe, Eliane responde a história; em resposta a violência, os cantos das mulheres indígenas se transformaram em gritos de guerra. Concordo com a afirmação de Eliane Potiguara e de Aline Pachamama quando dizem que o Brasil rejeitou a mãe, a mulher indígena, e que isso tem consequências. Busco, portanto, através da escrita deste texto, me aproximar das minhas ancestrais que não pude conhecer e conviver, mas que estão presentes nas práticas da minha avó Maria Cândida, nos seus conhecimentos sobre o plantio e cultivo de alimentos, no seu conhecimento sobre ervas medicinais, na sua língua e nos seus traços. Me aproximar dos textos produzidos por mulheres indígenas brasileiras significa também me aproximar de histórias que o Brasil e os brasileiros insistem em tentar apagar.

Esse apagamento não é sem propósito; ao contrário, ele serve a um propósito desenvolvimentista, que, por sua vez, é questionado, desnaturalizado, denunciado pelos povos indígenas. Esses povos – na medida em que lutam por

território, pela defesa das florestas e rios, pela manutenção de suas culturas, tradições e religiões – nos provocam a repensar o modo como temos encarado a vida, o modo como temos nos relacionado uns com os outros e com o planeta. Aline Pachamama fala que a rejeição da mãe indígena nos afasta de práticas sociais mais coletivas e democráticas.

Auritha Tabajara, em forma de cordel, traz reflexões que encontram as de Eliane Potiguara. O chamamento das Guerreiras indígenas feito por Eliane Potiguara parece ter sido atendido por Auritha, que “bota o armamento” e conta das suas lutas numa poética forte e sensível. Em *Coração na aldeia, pés no mundo*, Auritha conta da sua trajetória entre a aldeia e a cidade, fala dos desafios e preconceitos enfrentados quando chegou na cidade, mas também conta do preconceito sofrido na aldeia por conta da sua sexualidade.

Quando se fala em princesa
É de reino encantado,
Nunca, jamais, do Nordeste
Ou do Ceará, o estado.
Mas mudar de opinião
Será bom aprendizado. (2018, p.06)

Ao abrir a narrativa com esta estrofe, Auritha revela seu propósito de fazer com que as histórias de mulheres contra-hegemônicas, mulheres invisibilizadas, sejam reveladas através da literatura. Neste caso, a história contada é a sua própria história, a história da princesa Auritha do Ceará.

Admirada por todos;
Para muitos, diferente.
Na escola, aos sete anos
Taxada de rabo quente,
Feiosa, bucho quebrado...
Porém muito inteligente. (2018, p.10)

Nesta estrofe, Auritha revela que a hipersexualização da mulher indígena tem início na infância. Enquanto na aldeia Auritha era admirada, na escola ela já sofria com o racismo e misoginia que infelizmente são uma constante na vida das mulheres indígenas brasileiras. Bucho quebrado é uma gíria regional para dizer que uma pessoa tem a barriga grande, desproporcional ao corpo. Apesar de todos os valores negativos atribuídos à Auritha, ao seu corpo, uma coisa não poderia ser negada, a sua inteligência.

Ao ler este trecho da obra de Auritha, relembro da obra *Ajuda do Saci*, de Olívio Jecupé, na qual o autor narra a história do menino Verá, que na escola surpreende a todos com sua inteligência. Podemos ler estas afirmações da capacidade intelectual dos povos indígenas, da sua competência e interesse na aprendizagem e produção de conhecimento como uma resposta aos muitos discursos que circulam na sociedade e que afirmam que povos indígenas são atrasados intelectualmente, preguiçosos, que tem dificuldades para aprender e uma série de outras informações que circulam muitas vezes dentro das próprias escolas. Estes estereótipos são desconstruídos por Auritha e Olívio através da escrita literária. Auritha continua...

E o tempo foi passando...
Com treze anos de idade,
Resolveu sair de casa,
Pra conhecer a cidade,
E outra história começa,
pois vê no mundo a maldade.
(TABAJARA, 2018, p.12)

Na estrofe acima podemos perceber que a necessidade de sair da aldeia tem a ver com um projeto de vida e de mundo de Auritha, que sentia que deveria deixar a aldeia para que sua vida ganhasse outros rumos, para conhecer novas possibilidades para si e para o seu povo. Auritha não está sozinha, são muitos os jovens indígenas que saem da aldeia em busca de melhores condições de vida. Estes jovens, na sua grande maioria acabam se instalando em periferias urbanas, enfrentando muitas dificuldades como a pobreza e o racismo.

Katu Mirim, em um de seus raps, desabafa: “Na favela o estado me jogou/ Com sequela esqueci quem eu sou.”

Vou falar, toda licença
Eu vim te apresentar
A verdadeira história que eles tentam camuflar
O Brasil tem genocídio, dor, massacre e escravidão
Mas isso não aparece na sua televisão
Com arma na mão, e cruz no pescoço
Mataram mais de mil parentes lá no Mato Grosso
Absurdo é dono da terra ter que lutar por demarcação
E os ratos chamam isso de grande revolução
Meu grito ecoará, arrebeará sua janela
Meu sangue é meu orgulho, não é sua aquarela
To fora que agora nossos povos se unirão
Então corre agora são vocês que fugirão
São vocês que fugirão

(Katú Mirim)

Katú Mirim é raper e influenciadora indígena. Em suas músicas, trata da colonização sob a perspectiva de uma indígena que vive na cidade, além de tratar de questões de gênero e sexualidade, dos conflitos identitários e das lutas dos povos indígenas em suas composições. Katú passou a ter uma grande visibilidade em suas redes sociais quando, em 2017, a atriz e musicista publicou um vídeo e levantou a hashtag #indionãoéfantasia, que viralizou e possibilitou o debate sobre o uso de fantasias que remetem aos povos indígenas, principalmente no carnaval.

Em seu último single, intitulado *Indígena futurista*, Katú denuncia: “Me querem parada mas vou avançar”. E sua música avança com força dizendo: “Em 1500 foi a invasão, roubaram minhas terras com a bíblia na mão, branca é a cor do ladrão”. No mesmo sentido, em *Aguyjevete*, canção citada acima, Katú denuncia os assassinatos de indígenas cometidos frequentemente no Mato Grosso do Sul. Os versos das duas músicas, tratam de tempos diferentes, porém, revelam que, para a compositora, as violências continuam ocorrendo e permanecem ancoradas nos discursos religiosos, como acontecia em 1500.

Quando nos diz que a verdadeira, ou verdadeiras histórias do Brasil são camufladas, pois a violência contra povos indígenas não aparece nas TVs, Katú se une a muitos militantes indígenas que há muito tempo cobram das mídias brasileiras responsabilidade ao tratarem dos conflitos territoriais. A invisibilidade da luta indígena, o descaso com relação às violências sofridas cotidianamente, a exotização, a folclorização e os estereótipos reproduzidos e veiculados por parte da mídia, que têm formado o imaginário do povo brasileiro são responsáveis pela marginalização, pelas violências e pelo desconhecimento que nós brasileiros produzimos e reproduzimos contra os povos originários.

A escola tem camuflado estas histórias. Na medida em que desvinculamos as histórias do passado da realidade, na medida em que tornamos fatos históricos coisas apenas do passado, impedimos que os sujeitos, os estudantes, se coloquem como participantes da história. Desta forma, a escola tem impedido que as estudantes se situem na história, percebam a

história acontecendo a sua volta, e impede que estes busquem a compreensão do lugar que estão ocupando na história.

Kaê Guajajara e Katu Mirim são indígenas que cresceram na periferia de grandes cidades, portanto, em suas letras, o território ganha dimensão espiritual, a luta por território indígena se dá dentro da cidade e ultrapassa uma luta por espaço físico para as suas vivências. A luta é por espaço de fala, por representação, por segurança, por mobilidade e educação dentro e fora das favelas. O Rap, que nasce dentro das grandes favelas, é articulação dentro das favelas ao mesmo tempo em que é militância dentro do movimento indígena, que é essencialmente artístico.

Arte e educação são a base da articulação política dos povos indígenas brasileiros. A literatura indígena está preenchida com os valores, as filosofias, as crenças e os projetos políticos dos povos indígenas. Ao fazermos uma análise desta literatura é possível, a partir do nosso olhar exterior da realidade desses povos, mas em encontro com suas palavras, perceber algumas das coordenadas de vida que guiam os povos indígenas coletivamente e também enquanto sujeitos únicos, plurais e criativos dentro desse amplo movimento.

A literatura escrita por mulheres indígenas nos permite compreender, portanto, de que forma o sistema-mundo capitalista, o extrativismo, o agronegócio tem afetado camadas da população, que por conta do racismo e do epistemicídio não adentram espaços de poder e não conseguem representação significativa nas tomadas de decisões, ficando à mercê de um estado estruturalmente racista e que prioriza a acumulação de capital de alguns em detrimento da subsistência, da segurança alimentar e da saúde de comunidades indígenas e quilombolas.

É neste contexto de epistemicídio, já discutido no início deste trabalho, que as narrativas das anciãs e dos anciãos indígenas são resistência. Neste momento em que a juventude indígena é obrigada a deixar de lado suas tradições para que consigam sobreviver à perda de seus territórios, para que sobrevivam às imposições do mundo capitalista que lhes foi imposto, as narrativas das avós são o reencontro com a memória ancestral, estas narrativas são narrativas de resgate para esta juventude.

Julie Dorrico, indígena Macuxi, doutoranda em Teoria da literatura pela PUCRS e criadora da websérie *Leia mulheres indígenas*, na qual são apresentadas autoras indígenas em 10 episódios publicados no youtube, em sua obra *Eu sou Macuxi e outras histórias*, ao falar do seu pertencimento ao povo Macuxi, traz as histórias contadas pela sua bisavó como o início do seu encontro com Macunaíma e com o seu povo. O elo entre as mulheres da família é evidenciado não só no texto como também nas belas ilustrações de Gustavo Caboco. Julie denuncia o genocídio e o extrativismo, trazendo a sabedoria dos povos indígenas para contestar as escolhas dos homens brancos. Assim como nas obras de Eliane Potiguara, Auritha Tabajara e Marcia Kambeba, *Eu sou macuxi* traz uma reflexão sobre a escrita como uma arma importante para a resistência dos povos indígenas:

Os massacres aos pajés, caciques, chefes, guerreiros, cunhãs,
curumins fazem escorrer o sangue dos filhos originários pela Mãe-
Terra, mas nunca morremos: dela mais uma vez nascemos
Como flor
Fruto
Pimenta
Onça
Cobra
Ou de novo sob forma de homem e mulher indígena
Cartas, diários, ofícios, leis e livros contam essa história.
Estão nas linhas invisíveis,
Nas sombras das folhas
No silêncio dos parágrafos.
Mas eu já sabia, porque a vó me contou, que um dia, cantando e
dançando, os filhos de Makunaima e outros deuses tentariam
conversar com o homem branco para dizer que não gostamos dessa
lição não, de que não somos nós.

Esperamos muitas décadas, até que finalmente os macuxês e os
manos todos guerreiros, tomaram suas bordunas, papel, caneta e
começaram a lutar pelas coisas que realmente importam!
(DORRICO, 2019, p.38-40)

Mais uma vez a mulher anciã, a avó, é a responsável por segurar a cultura, por passá-la adiante. A mulher indígena é esta que luta contra a colonialidade do ser, do saber, do pensar e do sentir através da narração de histórias. Podemos dizer que a mulher indígena é “A narradora” (WALTER BENJAMIN, 1985), que permanece lutando contra o epistemicídio e que não se rende ao silenciamento.

No poema *Chão Kambeba*, Márcia Kambeba afirma que também no grafismo, na arte e no seu canto estão presentes as memórias e os saberes do seu povo.

Nas pinturas revivo quem sou,
no meu canto , encanto de amor,
Sou kambeba sonhador.
Minha história se cristalizou,
Minha língua em silêncio ficou
Minha aldeia o progresso tomou,
Resisti ao opressor.
Hoje canto e danço pra ver
Esse povo voltar a dizer,
Sem vergonha de ser o que é,
Sou kambeba e tenho fé. (p.33)

A cristalização da cultura pode ser entendida como a fixação dessas culturas como coisa do passado, que não modificam através do tempo, que não se hibridizam, ou, de outra perspectiva, pode ser entendida como a compreensão de que sua cultura foi descontinuada, foi interrompida pela invasão colonialista. A proibição do uso da língua indígena e o roubo de seu território não foram suficientes para o desaparecimento desse povo. Kambeba resistiu e tem como propósito de vida a afirmação de sua cultura para a conquista de dias melhores.

No mesmo sentido, Katú Mirim, apesar do apagamento cultura, diz que vai buscar o que é dela, essa busca é por direitos, por justiça, por território, mas é também uma busca pela sua própria identidade de mulher indígena, é uma busca pela memória e pela ancestralidade, a raper nos fala:

Um dia olhei pro **espelho** e vi toda a terra roubada
Também vi caravelas chegando, criança gritando e sem entender
nada
Ouvi a reza da igreja que silenciava o grito da mata
Ouvi meus ancestrais cantando
Levanta que é retomada!

Aqui, ao se olhar no espelho Katú não se vê sozinha, ela vê no seu reflexo a história do seu povo, as guerras e lutas vividas desde a invasão. É possível perceber que a identidade aqui é coletiva, a violência sofrida pelo seu povo não pode ser apagada do corpo-território de Katú. O espelho é objeto emblemático que aparece muito nos textos e na história dos povos indígenas. O objeto, que foi apresentado pelos europeus aos povos indígenas, é o objeto que,

metaforicamente, ora revela um afastamento da própria identidade, ora possibilita o encontro com ela.

No conto “O espelho”, de Guimarães Rosa, ao esvaziar-se das suas características e experiências, o narrador deixa de se ver no espelho, ele olha e não vê nada, nem seus olhos. Olhar o espelho, neste sentido, é encarar-se a si mesmo. No conto, é o narrador quem decide esvaziar-se de sentido, ele decide retirar dele aspectos de sua identidade. Nos textos escritos pelas mulheres indígenas, a falta de identificação ao encarar o espelho também existe, mas não é escolha delas. A metáfora do espelho revela um sentimento de vazio pelo que lhes foi tirado. Me parece que a angústia ao se encarar, nessa metáfora que é reflexão sobre si, revela aquilo que se desejaria ver ao encarar o espelho, aquilo que deveria ser visto, mas que lhes foi impossibilitado, revela a incompatibilidade entre o munto interior, a subjetividade, e o mundo exterior...aquilo que vejo de mim e que os outros vêem. A incompatibilidade entre o que desejo para mim, enquanto parte de uma comunidade, e o que de fato vivo, a realidade.

Para Bakhtin, o espelho revela, na realidade, o modo como os outros nos percebem, pois o espelho é um reflexo e não a realidade. Olhar-se no espelho é então, mirar-se através do olhar do outro sobre nós mesmos. Este movimento é constitutivo dos sujeitos sociais, mas em uma escrita autobiográfica, escrita característica da literatura produzida por mulheres indígenas, o movimento de refletir e escrever sobre si, necessita o constante exercício de se enxergar de fora, se enxergar através do olhar do outro.

Em “Agonia dos Pataxós”, Eliane Potiguara também utiliza o espelho como metáfora:

Às vezes
Me olho no espelho
E me vejo tão distante
Tão fora de contexto!
Parece que não sou daqui
Parece que não sou desse tempo (p.60)

Mais uma vez há um estranhamento da mulher indígena ao encarar o espelho, Potiguara trata do exílio físico mas também espiritual da mulher indígena, que se vê isolada em um mundo que a exclui.

De outra perspectiva, na música “Por dentro da terra”, Kaê Guajajara ao olhar seu reflexo já se vê de outro modo:

Olho em frente ao reflexo
 Me sinto gigante
 Já perdi tempo demais
 Não seguindo adiante
 Vejo você por dentro
 Eu sei que é difícil de imaginar
 As raízes se unem por dentro da terra

Kaê se vê grande diante do espelho, pois a afirmação da sua identidade lhe dá forças e é reveladora. Revela sobre si e sobre o outro, permite que Kaê compreenda aquilo que não está na superfície. O dizer sobre si, assim como a escrita autobiográfica, tem potência transformadora. Segundo Fernanda Vieira de Sant’ Anna

Na diáspora indígena, retornar implica um des-locamento social e identitário e não necessariamente de uma geografia física e territorial. E a literatura indígena, em especial a de traço autobiográfico, possui um papel fundamental na resignificação desses sujeitos marginalizados e homogeneizados pela História hegemônica. Uma resposta ao achatamento da multiplicidade étnica sofrida no período colonial, onde as muitas nações e povos foram classificados e rotulados apenas como “indígenas”, em um apagamento da pluralidade e diversidade dos povos autóctones.(2017, p.2)

A autora ainda afirma que a escrita autobiográfica denuncia a marginalização dos sujeitos, sujeitos fragmentados que tiveram suas subjetividades silenciadas pela colonialidade. Embora estivessem silenciadas, estas subjetividades permaneceram cultivando seus saberes e lutando para que estes não fossem esquecidos. A hibridação da cultura não significa aculturação, significa transformação, diálogo, e muitas vezes, significa estratégia para a manutenção do conhecimento tradicional. Nos versos do poema “O segredo das mulheres”, Potiguara nos fala sobre as mulheres mais velhas - as mães e avós - guardiãs de conhecimentos e autoconhecimentos, explicitando a importância das mulheres indígenas como repositório de conhecimento

(...)
 Durante séculos
 As avós e mães esconderam na barriga
 As histórias, as músicas, as crianças,
 As tradições da casa,
 O sentimento da terra onde nasceram,
 As histórias dos velhos

Que se reuniram para fumar cachimbo.
 Foi o maior segredo das avós e das mães.
 Os homens, ao saberem do segredo,
 Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
 E protegeram as mulheres.
 Por isso, homens e mulheres juntos
 São fortes
 E fazem fortes os seus filhos
 Para defenderem o segredo das mulheres.
 Pra que nunca mais aquele homem branco
 Mate a história do índio!
 (POTIGUARA,2004, p.69)

Aline Pachamama, assim como faz Potiguara na obra *Guerreiras: Mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia*, trata das mulheres indígenas como guardiãs do conhecimento e afirma que

A mulher guardou esses valores e os semeou nos seus. Guardou e agora registra em palavras. Por muito tempo, pela capacidade de conceber uma nova vida humana, dar à luz, produzir leite e menstruar com as fases da lua, ela inspirava temor e reverência, admiração e mistério. Havia um lugar privilegiado nas sociedades ancestrais, a ela dedicado, visto que era óbvia sua atuação e centralidade na vida da comunidade. A mulher indígena sempre conheceu seu tempo, identificando-o com as estações do ano e as fases mensais da Lua. As mais antigas obras de arte, que representam figuras humanas, são de mulheres e datam de 35.000 a 10.000 anos antes da era cristã. Tais estatuetas de “Pachamamas” mostram a plenitude de formas da maternidade e a maturidade da natureza feminina. (PACHAMAMA, 2020, p.13)

Além do livro “Guerreiras”, Aline, a partir do projeto Mitã Yakã Pyguá-histórias, memórias e encantamentos”, organizado por ela, publicou também o livro “Taynôh”, escrito nas línguas Puri e Guaraní Mbya e traduzido para o Português e o Espanhol. Ao ler/ouvir a afirmação/ensinamento de Aline Pachamama, lembrei-me de um trecho da obra “A criação do patriarcado”, na qual a autora Gerda Lerner, a partir de seus estudos e diálogos com outras pesquisadoras afirma que

as atividades de criação e cuidados das mulheres, associadas a sua autossuficiência na coleta de alimentos e senso de competência para diversas habilidades essenciais à vida, devem ter sido consideradas por homens e mulheres como fonte de força e, é bem provável, poder mágico. Em algumas sociedades, mulheres zelosas guardavam os “segredos” de seu grupo, sua magia, o conhecimento sobre ervas curativas. A antropóloga Lois Paul, cujo relato gira em torno de uma aldeia indígena da Guatemala no século XX, diz que o mistério e o pavor em relação à menstruação contribuem para o “senso de participação nos poderes místicos do universo” das mulheres. Elas manipulam o medo dos homens de que o sangue menstrual ameace

sua virilidade, transformando a menstruação em uma arma simbólica. (LERNER, 2019, p.71)

Em contrapartida, o que vemos hoje é uma guerra em curso contra os corpos das mulheres, esta guerra vem sendo combatida por mulheres indígenas que constroem redes de saberes e organizações preocupadas com a saúde, a segurança e a educação das mulheres e meninas indígenas. Eliane Potiguara, em *Metade Cara, Metade máscara*, fala dos projetos e estratégias do Grumin, (Grupo Mulher-Educação Indígena):

Os cursos de Capacitação, as consultas nacionais , os seminários sobre Família e cidadania, sobre Direitos reprodutivos , as feiras de artesanatos, os projetos de desenvolvimento comunitário, as cartilhas, jornais, panfletos, livros de conscientização contra o alcoolismo, contra a violência, contra a desinformação, contra o analfabetismo, contra a ignorância de não se querer preservar e resgatar a identidade indígena, todas essas ações e outras foram estratégias que utilizamos no Grumin, no período de 1988 a 1996, período que atuei em campo, objetivando trazer o assunto à tona. Foi um desafio. (POTIGUARA, 2004, p.50)

Eliane ainda salienta que é necessário reconhecer a pluralidade cultural das mulheres indígenas, portanto, garantir seus direitos reprodutivos conforme a sua cultura e espiritualidade. Além disso, para garantir a saúde física e mental, as condições econômicas e sociais das famílias indígenas, é necessário que seus territórios sejam demarcados.

Mais uma vez, percebemos, a partir das falas das mulheres indígenas, que é necessária uma escuta profunda sobre as lutas e as pautas levantadas por elas. Pautas que envolvem a luta pela terra, pela liberdade, pela identidade, pela coletividade e pela harmonia com a natureza, fundamentadas nos valores e cosmogonias indígenas que envolvem e tem como horizonte o Bem Viver.

Faz-se necessário que, através da escuta, o silenciamento das vozes colonizadas, entendido como parte da estratégia do opressor, uma vez que é necessário para a manutenção da hierarquia da “não raça branca” (Pelúcio,2012) bem como a hegemonia de seus saberes, dê lugar ao diálogo intercultural. Neste sentido “falar de saberes subalternos (...) é participar do esforço para promover outra gramática, outra epistemologia, outras referências

que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas. (PELÚCIO, 2012, p.399)

A narração das perspectivas das mulheres indígenas sobre a vida antes e depois da invasão é fundamental para que compreendamos os diferentes processos que se deram na construção do nosso país e como foram afetados os diferentes grupos sociais nessa relação de interseccionalidade entre raça, classe, gênero.... Nas palavras de Federici:

Temos, portanto, diferentes histórias de acumulação primitiva, que fornecem perspectivas particulares sobre relações capitalistas necessárias para reconstruir sua totalidade e desmascarar os mecanismos pelos quais o capitalismo vem mantendo o seu poder. Isso significa que a história do passado e do presente da acumulação primitiva só poderá ser completamente compreendida quando for escrita do ponto de vista não só dos trabalhadores assalariados, passados e futuros, mas também dos escravizados, dos colonizados, dos povos indígenas – cujas terras continuam a ser o principal alvo de cercamentos – e dos vários sujeitos sociais cujos lugares na história do capitalismo não podem ser assimilados pela história dos trabalhadores assalariados. (FEDERICI, p.49)

É neste sentido que no próximo capítulo tenho como objetivo, a partir da leitura dos textos escritos por estas mulheres, compreender quais são as suas percepções sobre o sistema em que vivemos e quais são suas perspectivas em relação ao futuro, quais são as críticas e quais são as alternativas de vida apresentadas por estas mulheres em seus textos? Como o Bem-viver, práxis-filosofica dos povos indígenas, aparece nestes enunciados?

4- DO BEM VIVER: práxis decoloniais



Ilustração de João Queiroz
disponível em :<https://www.hypeness.com.br/2020/03/amazofuturismo-imagina-um-futuro-indigena-e-cyberpunk/>

Snowflakes, leaves, humans, plants, raindrops, stars, molecules, microscopic entities all come in communities. The singular cannot in reality exist.
(PAULA GUNN ALLEN)

A imagem escolhida para abrir esta seção é uma ilustração de João Queiroz, artista que mistura elementos e visões de mundo indígenas com a estética cyberpunk. O ilustrador, na construção de suas obras, busca imaginar futuros a partir dos princípios indígenas em um projeto chamado Amazofuturismo. O futurismo indígena vem ganhando destaque nos últimos anos principalmente na produção de jogos que em suas narrativas entrelaçam tecnologias avançadas com princípios de harmonia e espiritualidades dos povos indígenas. O cantor e escritor Kunumi MC, em 2020, lançou o clipe *Xondaro Ka'aguy Regua*, no qual a tradição indígena e a tecnologia são constituintes do guerreiro indígena. Também sob estas influências, Katú Mirim, que já foi apresentada neste trabalho, em 2021 lançou um single com o nome “Indígena futurista”; na música, são mesclados elementos tradicionais da musicalidade indígena com bits da música eletrônica. Em um dos trechos da música, Katú afirma:

Você pensou que eu não iria voltar, voltei
Pra lutar até reencarnei
Você pensou que eu ia me calar mas gritei
1, 2, 3, no sistema eu entrei
Me infiltrei para matar o rei
Código da Vinci também decifrei
Olha lá os muros que eu derrubei
Lembrando daqueles que eu não desonrei

O futurismo indígena se apresenta como uma importante ferramenta educativa que possibilita o entendimento de que a cultura não é fixa, que ela se transforma e que a interculturalidade pode gerar não apenas estéticas interessantes, mas pode apresentar novas possibilidades de futuro. Quando falamos em futurismo indígena, assim como no Afrofuturismo, não estamos falando apenas de estéticas possíveis dentro da arte, estamos falando de estéticas de mundos possíveis. O Bem Viver, portanto, é uma filosofia dos povos indígenas que se constrói como um projeto político que questiona as estruturas

em que vivemos e nos convida a repensar nossos modos de entender a vida e agir no mundo.

A literatura indígena carrega os valores, os projetos e também as utopias dos povos indígenas. Nesta literatura, portanto, estão presentes os princípios do Bem Viver, os mundos e futuros imaginados pelas escritoras e escritores indígenas. A literatura desses povos nos convida a sentipensar (LA TORRE,2001; ESCOBAR,2014) o mundo sob novas perspectivas.

Mas o Bem Viver não diz respeito a um conjunto de regras imutáveis, é uma forma de entender a vida que tem como princípios a existência humana em harmonia com a natureza e como parte da natureza, questionando a separação homem versus natureza que coloca o homem na posição de dominador; esta filosofia defende o controle da própria vida “contra esquemas antropocêntricos de organização produtiva, causadores de destruição do planeta” (ACOSTA,2016, p.27), bem como defende a liberdade e as condições para que haja liberdade de viver. Segundo Acosta:

As expressões mais conhecidas do Bem Viver remetem a idiomas originários de Equador e Bolívia: no primeiro caso é Buen Vivir ou sumak kawsay, em kichwa, e no segundo, Vivir Bien ou suma qamaña, em aymara, além de aparecer também como nhandereko, em guarani. Existem noções similares entre outros povos indígenas, como os mapuches do Chile, os kunas do Panamá, os shuar e os achuar da Amazônia equatoriana, e nas tradições maias da Guatemala e de Chiapas, no México.(ACOSTA,2016,p.75)

É importante fazer algumas distinções entre o Bem Viver, o ecossocialismo e noções ambientalistas, como por exemplo a noção de “desenvolvimento sustentável”. O ecossocialismo, que tem bases marxistas, começa a se constituir a partir dos anos 70, os Bens Viveres são filosofias originárias, anteriores ao início do desenvolvimento capitalista, portanto, embora os princípios desta filosofia contribuam para as discussões no campo do ecossocialismo, estas ideologias não se confundem. Já o “desenvolvimento sustentável” e o “capitalismo verde” se apresentam como propostas para a manutenção e o desenvolvimento do sistema de exploração capitalista.

Diferente destas perspectivas, o Bem Viver se coloca como alternativa ao desenvolvimento e não um aprimoramento deste. Se distanciando da lógica consumista, “o Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. É

uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder” (ACOSTA, 2016, p.34)

Se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência. (ACOSTA, 2016, p.82)

Esta filosofia, na medida em que desafia a colonialidade do ser, do poder, e do saber, se apresenta como alternativa descolonizadora que se afasta da lógica extrativista. O Bem Viver, na busca por condições de vida digna em comunidade, não se fixa em princípios de uma monocultura (em nenhum dos sentidos do termo), pelo contrário, é uma filosofia do diálogo intercultural que busca a harmonia e se preocupa com as possibilidades de existência e vivência das futuras gerações.

Salvador Schavelzon, no texto *Bem viver e autonomia nos territórios indígenas latino-americanos*, traduzido por Charlotte Broadhurst e publicado na revista *Periferia*, apresenta uma investigação feita acerca dos usos do termo Bem Viver dentro de comunidades indígenas no Brasil e na Colômbia e sobre como esse conceito vem sendo cooptado pelo Estado e pela igreja. Em seguida, o autor trata do avanço da política indigenista nos últimos 40 anos, momento em que há uma abertura democrática na América Latina.

Schavelzon afirma que houve um rompimento entre o progressivismo e as organizações indígenas, isto se deu por conta das agendas progressistas, que buscando desenvolvimento, ampliam espaços para a mineração, para obras hidrelétricas, etc.. afetando a natureza e os territórios indígenas.

Isso criou uma situação em que a ambiguidade inicial de manter a agenda indígena em paralelo com o desenvolvimento capitalista dos países periféricos em busca de qualquer investimento, foi transformado na aceitação pelos progressistas do consenso conservador, capitalista e desenvolvimentista como uma forma de governo.

De acordo com esse contexto, haveria uma ruptura clara do movimento indígena com os setores progressistas que, quando fora do Estado, tinham contribuído com o consenso favorável à introdução de seus direitos. A experiência do governo foi, então, frustrante quanto às expectativas de

avanço em tornar os direitos realmente eficazes. Depois de criticar o modo meramente declarativo em que os direitos foram incorporados sem consequências concretas da legislação introduzida nos anos 90, o movimento indígena descobre que o progressismo é mais um jogo de elites políticas que inclui os indígenas apenas simbolicamente. (SCHAVELZON, ano?, não p.)

O signo Bem Viver, portanto, está em disputa. Nos últimos anos, o Bem Viver está sendo atrelado a iniciativas neoliberais; outras vezes, está sendo utilizado para promover governos que se alinham ao projeto desenvolvimentista, como também acontece com o conceito de interculturalidade. Refletir sobre o Bem Viver a partir do que dizem os povos indígenas é fundamental para desconstruir visões tendenciosas do termo.

O movimento indígena se percebe afastado de posições de uma esquerda que se mantém na lógica capitalista do desenvolvimento a qualquer custo. Dialoga com o Estado de maneira crítica, mas se constrói como movimento que busca autonomia, rejeitando a tutela do Estado que, como vimos no capítulo inicial deste trabalho, impediu e continua impedindo que os povos indígenas reivindiquem e acessem seus direitos.

O Bem Viver, ou Bens Viveres indígenas, hoje se colocam, portanto, como alternativas ao capitalismo. Está no seu cerne a luta anticolonialista e anticolonial. Como vimos, o termo é uma conceituação derivada dos princípios e vivências de povos ameríndios, principalmente dos princípios de “*sumak kawsay*” do povo Ketchua e “*Suma kamaña*” dos Aimara, ambos povos andinos. Mas estes princípios estão presentes também nas vivências dos povos indígenas brasileiros, como pode ser percebido na expressão *nhãnderekó*, do guarani mbya, e “*teko porã*”, que significa terra sem males, no guarani. Kaká Werá Jecupé, escritor e ativista do povo Tapuia, nos explica que para os guarani, seus parentes, *Tekoa* significa lugar bom de se viver, e que parte de quatro princípios: abundância de natureza, reconhecimento dos ancestrais, respeito às relações e inclusão profunda- somos todos parentes. (JECUPÉ, 2019)

Além dos princípios dos povos Ameríndios, existem ao redor do mundo filosofias, como o “Ubuntu” da África do Sul, que em muito se aproximam das citadas acima. Estes princípios não são simétricos, podemos compreendê-los, portanto, no plural *Bens Viveres*, mas dialogam entre si e têm como princípios

fundamentais a compreensão de que somos parte de um ecossistema; portanto, não há uma separação entre humanidade e a natureza. Nestas compreensões, a existência é pensada para além do antropocentrismo, da produtividade e do mercantilismo. Nas palavras de Quintero:

(...) los Buenos Vivires no representan la concreción final de prácticas de muy diverso tipo y origen, sino más bien se confieren como una abstracción común que puede servir para identificar, nombrar y (re)pensar diferentes estructuras económicas y matrices culturales que serían articulados por la noción de Buenos Vivires. (QUINTERO, 2017,p.437)

Desta forma, os Bens Viveres se articulam e dialogam com as realidades econômicas e sociais de cada comunidade, esta filosofia, portanto, não está alienada da realidade, pelo contrário, é a partir de uma análise crítica da realidade social, cultural e histórica que são imaginadas novas realidades e são traçados caminhos e estratégias para chegar até elas. Os Bens Viveres podem ser entendidos, portanto, como projetos-praxis de futuro, pois são projetos de futuro que necessitam ser vividos diariamente levando em conta as realidades dos povos e as experiências dos ancestrais.

4.1-ECONOMIA DE RECIPROCIDADE

Abelardo Barra Ruatta, no artigo “Sumak kawsay: Algunas referências a su potencia política de emancipación diz que no Sumak Kawsay”, afirma que política e economia dialogam de forma não hierárquica e que “em el buen vivir indígena la lógica de los valores de uso predomina sobre la lógica mercantil de los valores de cambio. (RUATTA, 2011, p.52)

Para o autor, os povos indígenas nos apresentam outras “coordenadas de vida”, coordenadas que nos possibilitam valorizar mais os seres vivos do que coisas. A existência dessas comunidades seria a prova viva de que outros modos de entender produção e consumo são possíveis. Para Ruatta, “Iniciar um processo de decrescimento do valor das coisas [é] condição *sine qua non* para iniciar o crescimento do valor dos seres humanos, da vida (RUATTA,2011, p.55).

Este processo de decrescimento do valor das coisas vai em direção oposta à lógica utilitarista. Nas palavras de Iara Bonin:

Como estamos presenciando na atualidade, o consumismo e a desigualdade são expressões de um desequilíbrio no uso dos recursos naturais, culturais e econômicos. Crescimento, expansão e aceleração se tornaram palavras mágicas, apoiadas por tecnologias cada vez mais sofisticadas, a serviço da substituição de trabalhadores e, claro, da maximização dos lucros. O atual projeto de desenvolvimento, a aceleração da produção e a acumulação do capital se fundamentam em relações sociais mediadas pela exploração e pela alienação, nas quais se estabelece uma lógica utilitarista – tudo é avaliado por seu custo e benefício. (BONIN, 2015,p.2)

A valoração de bens de consumo e a desvalorização da vida na sociedade capitalista é tema bastante abordado na literatura indígena. A crítica é feita principalmente à sociedade não-indígena, que, imersa neste sistema, na maior parte do tempo não questiona os efeitos desse consumo desenfreado nem a quem serve esta lógica. Mas em alguns momentos aparece nas obras como um alerta aos próprios indígenas, para que não se deixem corromper pelo consumismo. No poema *Ainda dá tempo de correr*, este alerta é feito por Márcia Kambéba, questionando os custos e efeitos da “cultura da grana”.

(...)
 Mas me pergunto constantemente
 Ter Ferrari é bom pra quê?
 E esse valor vem à custa de quê?
 Do fim do teu sagrado
 Do extermínio dos teus encantados
 Do abandono da tua cultura
 Do aceite de uma negação
 De viver feito indigente pedindo no calçadão.

De te ver caminhar sem rumo
 Com vergonha de tua afirmação
 Da extinção da sua língua
 Da mãe que te pariu
 Da dor que um dia sentiu
 De ver seus filhos jogados
 Mortos, decompostos, maltratados.

Querem te mostrar a cultura da grana
 Para dizer: “Índio é tudo sacana”
 Preguiçoso, só quer comida e cama
 E que pra ter soja precisa do desmatamento
 Já falaram que o branqueamento está em nós
 Caminhantes, não estamos sós,
 Precisamos viver, resistir, reaprender.
 Ainda dá tempo de correr e se defender.

Os guerreiros do passado
 Ensinaram como fazer
 O caminho é união
 Espiritualidade, bem viver
 O agora é a hora
 Amanhã quem vai saber?
 (p.98-99)

O poema de Kambeba dialoga com indígenas que acabam negando a sua comunidade, o seu povo, em busca de uma vida de consumo, questionando “Ter Ferrari é bom pra quê?” A Ferrari parece representar um dos mais caros dos desejos de consumo dentro do sistema capitalista. Kambeba não está falando sobre o consumo de coisas necessárias, está falando de ilusões e desejos criados no e pelo capitalismo. É um questionamento que nos faz refletir sobre os propósitos desse sistema que nos afasta de valores reais enquanto nos coloca numa corrida em busca de bens materiais, que no fim das contas não satisfazem nossas reais necessidades, e que na perspectiva de Kambeba, não são bons para nada. Esta corrida, no caso das populações indígenas com quem Kambeba dialoga, vale a perda da cultura? Vale a negação e o risco de viver uma vida de miséria e abandono nos centros urbanos? São alguns dos questionamentos levantados pela autora que em seguida atenta para o fato de que é esta mesma “cultura da grana” que diz que indígenas são preguiçosos e sacanas. Estes discursos circulam na sociedade brasileira e são fruto de discursos desenvolvimentistas que entendem que todo pedaço de terra deve ser utilizado para gerar lucro. São fruto de discursos racistas que desumanizam povos indígenas colocando brancos como trabalhadores, desenvolvidos e éticos em oposição aos “sacanas” que só querem “comida e cama”.

De forma parecida, no poema *Tamoios e Tukanos*, Eliane Potiguara faz uma provocação aos homens indígenas que cedem às chantagens dos poderosos, deixando sua identidade de lado e tornando-se marionetes de fazendeiros e garimpeiros, que acabam, muitas vezes, induzindo homens e mulheres indígenas ao vício do álcool e depois utilizam-se deste vício oferecendo garrafas de álcool em troca de serviços, em troca da “permissão” de estupro das suas filhas e esposas e em troca de pedaços de terra.

(...)
 Quer ser lacaio prostituído,
 Quer ser carniça bêbada

Ou escorregar num parque
 BICHO-MARIONETE?
 Pra agradar o poder, esconder o grito
 Pra servir de história social...
 E virar herói nacional! (POTIGUARA, p.40)

O poema de Kambeba dialoga também com lideranças indígenas que, na busca por poder e bens materiais, negociam com agricultores e perdem o que há de mais importante para as comunidades indígenas: a cultura, o sagrado, a língua... Nos últimos anos, os próprios indígenas têm denunciado lideranças que se corrompem e acabam tomando atitudes que prejudicam a comunidade em troca de bens materiais.

A Terra Indígena Serrinha (RS) vem passando por conflitos internos mobilizados pelo arrendamento de terras para produtores de soja da região. A comunidade acusa o Cacique Marciano Claudino de arrendar 59% do território da comunidade enquanto existem famílias sem terras para produzir dentro da aldeia. Em outubro de 2021, duas pessoas foram assassinadas e doze famílias contrárias às atitudes da liderança foram expulsas da Terra indígena. O INKA – Instituto Kaingang- em uma nota publicada no site da APIB (Articulação dos Povos indígenas do Brasil), diz o seguinte:

O INKA é gerido exclusivamente por mulheres indígenas Kaingáng e dessa forma, por razões, inclusive de gênero, vem tornar público que membros do INKA, mulheres, idosas e crianças foram alvo das chamadas “transferências”, atos cruéis, coordenados a mando da liderança culturalmente corrompida do local onde indígenas são forçados a saírem de suas casas, abrindo mão de sua dignidade, muitos apenas com a própria roupa do corpo, com seus bens atirados em caminhões, debaixo de humilhações e sofrendo inclusive risco de morte. (APIB, 2021, não p.)

Após expor estas situações de corrupção em seu poema, Kambeba diz que é preciso lutar, e que os ancestrais ensinaram como fazer isso: com união, espiritualidade e Bem Viver. O Bem Viver, portanto, é entendido como uma alternativa à cultura do consumo. Um projeto de vida que já estava na experiência dos ancestrais.

Ailton Krenak, também tecendo uma crítica ao modo de vida capitalista, nos diz:

Não querem transformar somente os índios em peão; este Estado moderno quer transformar qualquer ser humano em material a ser colocado à disposição para o trabalho. Não estamos disponíveis. Acredito que a maioria das comunidades indígenas continua mantendo seu propósito de guardar suas tradições, de guardar seu caminho, de reverenciar a herança de nossos antepassados, não no sentido boboca de ficar imitando o passado, mas no sentido de nos dar o respeito e a honra de continuarmos sendo os guardiões da memória do nosso povo, e isto se justifica obviamente não apenas fazendo uma imitação da história antiga mas interagindo, nos habilitando, nos capacitando a cuidar da nossa vida sem fazer uma imitação exagerada da vida moderna e ocidental, em que estaríamos abandonando o que temos como riqueza e como base fundamental para a construção do nosso caminho futuro.(KRENAK, 2018, p.29)

A fala de Ailton “Não estamos disponíveis” ecoa as vozes das autoras com as quais dialoguei neste trabalho. Todas elas, em seus escritos, buscam reafirmar sua identidade indígena e alertar a população não indígena de que elas não estão disponíveis para negar sua espiritualidade, suas tradições e seu povo para entrar neste modo de vida, que, nas palavras de Federici, se tornou “uma constante negociação que acaba consumindo todas as energias do indivíduo” (FEDERICI,2022, p.92). Mas elas também avisam que não estão disponíveis para a violência, para o estupro, para o machismo. Só é possível que haja o Bem Viver se todas as formas de opressão forem suprimidas. É necessário, segundo Ugalde, que

Mujeres y hombres, liberándose de sus máscaras de género y adoptando distintas formas de hacer concreto para la sostenibilidad de la vida, no a partir de roles esencializados (y desvalorizados) de uno de los géneros, sino como un actuar de unos y otras contra los constreñimientos del productivismo capitalista, que existe y se presenta bajo el ropaje del “trabajo” (abstracto) que organiza la sociedad y la economía en función de la producción de mercancías para el lucro de unos cuantos. (UGALDE,2017, p.50)

As mulheres, como foi discutido no capítulo anterior, estão à frente das lutas pela demarcação de territórios, pela proteção das águas e das florestas, lutas que estão indissociáveis da luta contra a exploração de mão de obra de homens, mulheres e crianças indígenas, pois é também através da exploração da mão de obra barata desses indígenas que latifundiários desarticulam as comunidades. Segundo Giovanna Soares Fontes (2021):

Na região Amazônica, são as mulheres que lideram a luta em defesa da água e são elas as principais oponentes contra a extração de

petróleo, conscientes de que isso prejudica suas atividades produtivas e acentua o machismo, pois os salários pagos aos homens pelas indústrias petrolíferas aprofundam as desigualdades de gênero, aumentam o consumo de álcool, e intensificam a violência contra as mulheres (MEIJA, 2016). (FONTES, 2021, não p.)

O Bem Viver, ou Bens Viveres - já que são reflexões equivalentes que surgem em diferentes grupos - na sua essência não questionam as relações entre homens e mulheres nas comunidades originárias, porém, os feminismos descolonial e comunitário têm argumentado que para que o Bem Viver se efetive, é necessário que a despatriarcalização seja uma das pautas desta filosofia. Segundo Ugalde (2017), em Bolívia há um grande esforço de aproximação entre os feminismos descoloniais e o *Suma Qamanã*, o mesmo esforço não pode ser percebido no Equador, onde poucas discussões propõem o diálogo entre feminismo e o *sumak kawsay*.

As narrativas, os discursos das mulheres indígenas em defesa do meio ambiente estão atrelados à espiritualidade e as tradições de seus povos, que são guardiões das florestas e que não têm como base o antropocentrismo. No poema Verde Mundo, Márcia Kambeba questiona o “progresso” e os efeitos que ele tem causado para o meio ambiente e para os seres humanos.

Não pense que invadi seu habitat,
Que cheguei sem avisar
E que vim para incomodar
Por não ser igual a você

Não, eu sou filha da floresta,
Cheguei cedo para essa festa
De encanto e amor. E o senhor?
Entrou no salão desafinando a orquestra.
Quebrou o maracá de cabeça,

Fez engenho e cachaça,
Trouxe gripe e muito mal.
Mexeu com a cor do universo,
Até o clima se alterou. E o progresso?
Só sei que para meu verde mundo ainda regresso.
(KAMBEBA, p.38)

No poema, os discursos que dizem que são os indígenas os invasores de propriedades estão sendo respondidos. Kambeba, através de suas rimas, afirma que seu povo sempre esteve aqui e que foi “o senhor” que entrou desafinando a harmonia então existente. O termo “o senhor” parece se referir

aos representantes dos colonizadores europeus, que hoje, majoritariamente, são homens brancos fazendeiros, empresários e, por vezes, políticos. O pronome de tratamento pode também indicar um diálogo com um interlocutor branco, possivelmente um fazendeiro branco já que este pronome, ao mesmo tempo que parece ser respeitoso, afasta esse interlocutor marcando hierarquia.

O desafinar da orquestra diz respeito aos desequilíbrios e conflitos causados pelo homem branco, a quem se dirige o poema. O maracá, instrumento utilizado em celebrações de muitos povos indígenas, é quebrado na metáfora construída por Kambeba. Esta metáfora parece dizer respeito à violência sofrida pelos povos indígenas e ao epistemicídio causados pelos colonizadores e pela branquitude. As doenças trazidas pelos europeus, a poluição e o aquecimento global são atreladas à ideia de progresso, rejeitada pelo eu-lírico que tem como horizonte um mundo como o que existia antes da chegada dos europeus.

Esta ideia de regresso ao Verde Mundo está atrelada à noção de Bem Viver. O Bem Viver tem como projeto um mundo harmonioso, uma relação justa com a natureza, mas para que este projeto possa ser vislumbrado, é necessária a permanente volta ao passado, é necessária a reflexão sobre um mundo anterior ao colonialismo. Como afirma Arroyo, a volta às origens permite vislumbrar o que queremos para o futuro. Na literatura indígena, este movimento é constante, a memória tem poder de cura, é como um elo que une todos os povos indígenas e é também parte do projeto de futuro desses povos. “A permanente volta aos começos realimenta a utopia de outras vidas possíveis” (ARROYO, 2014, p.80). A este respeito, Bonin (2015), em publicação feita no encarte pedagógico X da revista Porantim, afirma:

Pode-se dizer que ele [o Bem-viver] expressa, ao mesmo tempo, memória e horizonte – por um lado, memória pré-colonial e tradicional do mundo andino – e, por outro lado, protesto e luta contra os excessos do capitalismo agroindustrial globalizado. (BONIN, 2015, p.2)

Essa condição do Bem Viver, de ser “memória e horizonte”, é constante na vivência e nas narrativas indígenas. Como vimos, para Bakhtin não é possível fazer uma separação entre a estética de uma obra e o contexto no qual foi produzida; desta forma, se narrar o passado, narrar a memória mirando o horizonte é parte do cotidiano dos povos indígenas, esta estética da vida aparece

também nas obras literárias. A exemplo disso é possível observar outro poema de Kambeba, intitulado *O tempo do clima*. Num primeiro momento do poema, a autora narra o mundo como era no período pré-colonial.

E houve um tempo
Em que dançavam as borboletas,
Na grama verde pousavam para descansar
E ouvir o canto do vento ecoar.

Houve um tempo em que o sol
Brilhava mais forte,
Clareando o caminho com paz e bem,
Amadurecia o fruto,
Não prejudicava ninguém.

Houve um tempo
Em que a terra, no seu esplendor,
alimentava o mundo com alegria e amor,
Dela brotava a planta, tinha respeito e valor.

Houve um tempo
Em que a lua virava Naiá,
E o sol se escondia para essa dama brilhar.
Na noite escura ela chamava as encantarias,
Protetoras da mata, rio e mar.

Percebemos que aqui a autora trata de como a natureza era preservada e supria todas as necessidades da comunidade, que, segundo o poema, viviam em paz e bem, da terra vinha o alimento necessário, e os encantados, as “encantarias” estavam presentes protegendo a terra, os homens e os animais. A idealização do mundo pré-colonial é característica da literatura indígena e estratégia política do movimento indígena. Márcia nos diz que a terra alimentava o mundo com o fruto mas também com alegria e amor. Esta fala está ligada à noção de que a terra é mais do que o meio pelo qual nos alimentamos, lugar onde habitamos, mas ela está ligada à espiritualidade, ela dialoga com seus habitantes de diversas maneiras.

No segundo momento do poema, Kambeba narra acontecimentos que se dão depois da invasão. Desta forma, o homem do qual Kambeba está tratando pode ser o homem branco ou o homem mestiço, “filho da terra”, em suas palavras.

Mas o homem, filho da terra,
Que por ela foi moldado,

Escravizado na arrogância,
 Dinheiro, um pecado,
 Secou o rio, retalhou a terra,
 Deixou tudo mudado.
 Espantou os animais,
 Enganou os encantados,
 Arrancou a samaumeira.
 E os pássaros desesperados
 Procuraram uma morada,
 Só viram um descampado.

O sol ficou furioso,
 A pele fez arder,
 A lua entristecida
 Num eclipse se escondeu.

A água não teve pena
 De quem dela se esqueceu,
 Deixou de correr
 E em uma barragem envelheceu.

A inteligência humana
 Não parou de atacar,
 A queimada e derrubada
 Afetaram até o ar
 Respirar é um problema,
 A fumaça não vai parar.

O clima foi alterado, Meu rio mudou o rumo,
 Minha roça secou no verão,
 Perdi até meu fumo.
 A aldeia não viu mais peixe
 Cadê o pirabutão?

A macaxeira não criou raiz,
 Minha aldeia virou sertão,
 Da fonte que eu bebia
 Restou a recordação.

Sinto cheiro de poluição,
 Envenenando a nação.
 Para ajudar o clima,
 Precisamos do tempo,
 Só o velho ancião
 Pode controlar a máquina da destruição.
 (KAMBEBA, 2020, p. 71-73)

Kambeba narra a destruição causada pelo projeto desenvolvimentista que em sua lógica não leva em consideração o desgaste ambiental que provoca. A poluição do ar e das águas, as alterações climáticas que afetam o cultivo dos alimentos são entendidos como consequências das atitudes dos não-indígenas, “escravizados na arrogância”.

Gersem Baniwa, em um importante documento lançado pelo Ministério da Educação em 2006, intitulado *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, ao falar sobre as economias indígenas, nos explica que na realidade uma das características das economias indígenas é estar voltada para suprir as necessidades vitais da comunidade. Caça, pesca, coleta e artesanato são as principais atividades. Baniwa também evidencia a relação entre a economia, a espiritualidade desses povos e seus valores morais. Estas atividades econômicas, como dependem do ambiente e exigem um olhar e uma escuta atenta para as linguagens não-humanas, fazem com que os indígenas tenham desenvolvido sistemas econômicos que buscam a preservação do meio ambiente. (BANIWA, 2006)

Ainda sobre a relação entre espiritualidade e economia, as palavras de Baniwa entram em diálogo com Kambéba “...iniciativas de comunidades indígenas voltadas para a recuperação de áreas degradadas ou para o reflorestamento implicam também trazer de volta os espíritos e as forças da natureza que foram afugentados com a devastação.” (2006, p.190)

No documento já citado, Baniwa traz um quadro que nos ajuda a compreender algumas das diferenças entre os valores da lógica desenvolvimentista e da lógica dos sistemas econômicos indígenas:

	Desenvolvimento / riqueza	Bem-estar / fartura
1	Progresso enquanto acúmulo infinito de riquezas, dinheiro e poder.	Disponibilidade de recursos naturais – defesa do território.
2	Pessoas a serviço do desenvolvimento e da riqueza – mercado.	Os recursos naturais disponíveis para as necessidades das pessoas – fartura.
3	Apropriação e especulação da terra como capital privado – riqueza privada.	Território como dívida natural necessária e de direito de todas as pessoas.
4	O trabalho e a produção estão a serviço do mercado – sistema econômico.	O trabalho e a produção são para garantir a vida digna das pessoas.
5	Toda atividade produtiva tem como fim obter lucro, renda, riqueza, dinheiro e poder (individualmente).	Toda atividade produtiva tem um fim, que é garantir o bem-estar das pessoas, da comunidade e do povo.

(Fonte: BANIWA,2006,p.200)

É importante notar que quando falamos em economias indígenas estamos falando de economias plurais que se dão conforme as condições das comunidades. No Brasil existem as chamadas comunidades “isoladas”, que são completamente autônomas e não dependem do mercado. Existem aquelas que estão em contato e que embora consumam e negociem produtos manufaturados, não dependem destas negociações. Porém, existem também aquelas comunidades que, pelas condições impostas - a redução e a espoliação de seus territórios - acabaram se tornando dependentes de organizações não governamentais e de assistencialismos. (BANIWA,2006)

O texto de Kambeba, além do diálogo com o de Baniwa, entra em concordância também com as palavras de Célia Xacriabá no que diz respeito ao convívio dos homens com a natureza antes e depois da invasão territorial, Xacriabá, em sua dissertação de mestrado, escreve:

Nossa convivência respeitosa com a Mãe natureza era nosso bem viver. Isso antes da colonização do Brasil, logo após a “invasão” que se diz “descoberta”, começou a extração de todos os recursos naturais, a desigualdade retirada de nossa própria terra. A sociedade foi mudando, várias transformações, inovações tecnológicas, e com elas a destruição e poluição do meio ambiente. Sem contar a diminuição dos recursos para garantia de nossa sobrevivência e reprodução cultural. A sociedade precisa reconhecer as contribuições das populações indígenas como semeadores do bem viver. São séculos de resistência, lutando contra interesses diversos do capital e hoje contra as grandes corporações do agronegócio, que representam uma ameaça para nossa biodiversidade e para a nossa própria vida. No território Xacriabá preservamos essa concepção de que devemos resistir para manter a prática de uma agricultura que imite a natureza. Fazemos agrofloresta ou aguafloresta, que são práticas que nossos antepassados já faziam imitando a natureza, e que hoje recebem denominações e termos variados. Essas técnicas são “ramos” do bem viver sem provocar doença na terra, pois são garantia de vida para as nossas gerações que virão. O território com sua ciência nos alimenta e nos ensina por meio das suas práticas manuais e mentais, ensinando epistemologias. (XACRIABÁ,2018, p.80-81)

Kambeba, no poema *O Pensar de Waimí*, registra os pensamentos de uma anciã que, como as anciãs entrevistadas no documentário *Quentura*, de Mari Correa (2018), um filme que reúne falas de várias anciãs indígenas sobre as mudanças climáticas que vem acontecendo nos últimos anos, retrata a relação harmoniosa entre as pessoas e o ambiente, enquanto tinham autonomia

sobre seus territórios, sem as diversas poluições causadas pelo projeto desenvolvimentista em curso, havia fartura e bem-estar.

(...)
 Antes o povo mudava de lugar,
 Para deixar a natureza se renovar
 E o caminho da aldeia retomar
 Na volta o solo tinha descansado,
 A plantação ia crescer
 Sem precisar adubar.
 A água estava fresca e purinha,
 Até os peixes vinham recepcionar.
 Era assim que os povos faziam,
 Em uma relação de bem-estar.
 Mas agora veio um tal desequilíbrio,
 Peixe, água, terra, mata é ouro
 E pra ter, precisa comprar.
 No meu tempo era só ir ali e pescar,
 Quem não tinha nada,
 Fome também não passava.
 A caça era dividida com todos,
 Porque na cultura indígena
 É preciso saber partilhar.
 Era assim na aldeia que eu tinha.
 É assim na aldeia que eu fui visitar,
 União é partilha todo dia,
 Como velha eu só posso aconselhar.
 Veja como os povos vivem
 Desrespeitando a natureza,
 O desequilíbrio é tende a piorar.
 Olha a chuva! Já não quer mais molhar
 O jeito é fumar *rapé* e a *saysara* espantar.

É preciso notar, portanto, que em seus poemas a autora trata de espiritualidade, da ancestralidade de seu povo, mas também desenvolve importantes reflexões sobre a economia de reciprocidade dos povos indígenas, que tem como valores fundamentais o cuidado e o cultivo do meio ambiente, meio pelo qual são supridas as necessidades vitais das comunidades e a partilha, “a caça era dividida com todos”. Ainda em conversa com Gersem Baniwa, no documento já referenciado:

Quando se pergunta a um índio o que espera da vida, a resposta inevitável será “viver bem” e nunca viver mais ou viver melhor. O “viver bem” significa de forma simplificada viver em harmonia com os familiares, os membros da comunidade e com a natureza, o que só é possível com a prática das virtudes de solidariedade, reciprocidade e a partilha de tudo o que por mérito se possa alcançar. Ao passo que o viver mais ou o viver melhor significa um desejo infinito de bens materiais (acumulação) e de condições de vida individual que angustiam e rompem qualquer limite ético-moral do homem.(BANIWA,2006,p.201-202)

Este modo de compreender a vida nos inspira um projeto econômico fundado em outras bases, nas quais o consumo e a individualidade dão lugar a partilha e a reciprocidade. Em um artigo intitulado *A felicidade segundo o povo Guarani Mbya: A noção de Bem-viver*, Gabriel C. Siqueira e Alessandro de Oliveira dos Santos argumentam que, diferente da ideologia da felicidade presente nas sociedades capitalistas, ideologia que está ancorada em valores consumistas e produtivistas, os Mbya compreendem as imperfeições da vida e buscam viver bem construindo relações de afeto. Estas relações se dão muitas vezes através da mobilidade, do deslocamento, prática comum entre os Mbya. Os autores seguem dizendo que:

Tal modo de ser e viver do povo Guarani Mbya é apenas uma, dentre muitas alternativas possíveis, para se colocar em interrogação as formas de se viver nessas sociedades que têm produzido sofrimento biopsicossocial ao promover padrões de sucesso financeiro, de consumo e de se relacionar afetivamente que não são condizentes com a realidade da América Latina. Trata-se de dar visibilidade a uma visão de mundo capaz de interpelar a ideologia de felicidade presente nas sociedades capitalistas contemporâneas. Defendemos a realização de mais estudos que tomando em consideração os conhecimentos e tradições dos povos autóctones apontem alternativas e novos caminhos frente a essa ideologia, que fundamentada no individualismo e na competitividade sustenta uma estrutura de incluídos e excluídos, na qual viver melhor significa viver melhor que alguém, perpetuando ideais de felicidade que encobrem as desigualdades sociais. Isto porque, são ideais que funcionam como mecanismos de distorção da realidade e da autoconsciência, impedindo a compreensão das opressões. (SIQUEIRA; DOS SANTOS, 2018, p.87)

O artigo publicado na revista *Periferia* intitulado *Bem viver e autonomia nos territórios indígenas latino-americanos*, de Salvador Schavelzon e Thea Pitman, como evidencia o título do texto, trata da autonomia dos povos indígenas em seus territórios e da recusa desses povos em aceitar a exploração e o consumo apresentados como únicas alternativas de existência na contemporaneidade.

Os povos indígenas também desenvolvem uma agenda cosmopolítica, na medida em que se recusam a fazer parte de uma sociedade que oferece exploração e consumo, e buscam construir um lugar de autonomia, onde até o que entendemos por mundo, por natureza, por sociedade, torna-se questão política para opor o mundo moderno e desenvolvimento a uma vida comunitária. Embora esta construção seja ancestral, hoje consegue encontrar formas de tradução política além da sociedade indígena, em que a inclusão de não-humanos e a

elaboração de estruturas políticas que representam sujeitos coletivos e territorialidade fazem parte da discussão.

Esta economia de reciprocidade, condição para o Bem viver, depende da demarcação dos territórios indígenas, territórios que permitam o cuidado e o diálogo com a natureza de forma que as necessidades da comunidade possam ser supridas de forma saudável e abundante. É esta abundância que permite a celebração da vida na coletividade. Estas economias, que como vimos aparecem nos poemas de Marcia Kambeba, nos trabalhos de Célia Xacriabá, mas também nos escritos de muitas outras e outros escritores indígenas nos oferecem a possibilidade de pensar em práticas coletivas que são capazes de descolonizar nossos pensamentos e nos possibilitam a abertura para o entendimento da vida para além do sistema econômico social em vigência. Assim, segundo Moira Millán (2017), os povos indígenas não estão pedindo a propriedade da terra, mas estão “propondo outra arte de habitar a terra.”

4.2-CORPO-TERRITÓRIO: identidade, memória e ancestralidade

Watatakalu Yawalapiti, importante liderança indígena da Terra indígena do Xingu e coordenadora-geral do departamento das mulheres da Associação Terra Indígena do Xingu (ATIX - Mulher), em entrevista para o site pib.socioambiental.org afirma que:

Sem o território, a nossa cultura acaba, os nossos filhos se perdem, né? Onde vamos ensinar os nossos filhos, né? Crianças que nascem na cidade, que não conhecem, depois de muito tempo.. ela quer conhecer a cultura indígena.. é impossível ela aprender tudo aquilo que uma criança que nasce lá, ou que pelo menos volta e é criado lá no nosso território.. é diferente. Então, é isso. Porque sem ela a gente não existe. Simplesmente não existe os povos indígenas. (YAWALAPITI, 2019, não p)

É desta indissociabilidade entre território e cultura, entre território e o corpo indígena, que surge a noção de corpo-território. Este conceito, utilizado primeiramente pelas mulheres Xinkas da Guatemala e depois por vários grupos de mulheres latinas e caribenhas, é um conceito que provoca uma reflexão sobre o extrativismo para além das violências causadas ao território terrestre. Segundo

estas mulheres, a recuperação do território corporal é o primeiro passo para a defesa do território. (FONTES, 2021)

Ao falarem de autonomia, portanto, estas mulheres estão falando de autonomia sobre seus territórios e também sobre seus corpos. Para Veronica Gago, em *A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo* (2020), “Corpo-território compactado como uma mesma palavra nos obriga a pensar também que não há alguém que careça de corpo ou de território. Não há escassez. E isso permite iluminar de outro modo os processos de espoliação.” (GAGO, 2020, p.107) Além disso, o conceito corpo-território evidencia a inseparabilidade entre o corpo e o território que ele habita.

Eliane Potiguara retrata um Brasil que violentou e abandonou mulheres indígenas, afastando-as de seus companheiros e de seus territórios e que, infelizmente, não ficou no passado. A narração da memória coletiva nos transporta para esta situação de violência que revela que o processo de desumanização deste povo e o “início da solidão das mulheres” desta comunidade tem início nas disputas territoriais.

Os exércitos português e espanhol, na batalha de 7 de fevereiro de 1756, próximo a Bagé (sudoeste do Rio Grande do Sul), assassinaram Sapé /tiaraju e mais 10,000 guarani. Sua esposa Marina (Juçara), levaria às costas a menina recém-nascida que Sapé jamais veria. Era o início da solidão das mulheres, motivada pela violência, racismo e todas as formas de intolerância, referentes inclusive à espiritualidade e à cultura indígenas. (POTIGUARA, 2004, p.23)

Em outros momentos do texto, a autora diz que muitas meninas indígenas, para sobreviver, acabam se prostituindo ou trabalhando de maneira análoga à escravidão, “trocando seu trabalho por latas de sardinha e nunca conseguindo pagar sua dívida com o contratante” (p.30). A autora indaga: “Brasil, que faço com minha cara de índia?”, num poema que revela os sofrimentos das mulheres indígenas brasileiras, sua solidão e sua luta.

Ao falarmos, portanto, da espoliação de terras e do desmatamento não estamos falando apenas de violências cometidas ao território habitados por corpos, mas estamos falando de violências produzidas contra estes corpos. Célia Xacriabá refletindo sobre esta relação entre território e identidade indígena, nos diz o seguinte:

E quando lançam a pergunta a um jovem Xakriabá: você sabe nadar? E ele responde que não, pois não conhece o rio, sendo também questionado: como não sabe nadar? Você não é índio? Você não é Xakriabá? Poderia lhes responder a tudo isso da seguinte forma: não me afoguei no rio porque a ausência daquilo que não foi vivido no rio foi o que me afogou” (XAKRIABÁ, 2018, p. 26).

A fala de Xacriabá demonstra que a autonomia do corpo passa pela autonomia dos territórios e vice-versa. Na América Latina, mulheres indígenas colocam seus corpos na linha de frente para a defesa de seus territórios e argumentam que a libertação de seus territórios passa pela libertação de seus corpos, que são violentados diariamente para a manutenção do poder de alguns.

A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção de corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos e possibilidades que não são “individuais”, mas se singularizam, porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só “um”, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas. (GAGO, 2020, p.107)

Assim, se é impossível separar o corpo individual do corpo coletivo e do meio em que ele habita, esta relação entre corpo e território é bastante presente na literatura indígena e aparece por vezes como um lamento pela perda de seu território, que acompanha uma perda espiritual e identitária. Em outros momentos aparece como a afirmação de que a presença de corpos indígenas na academia e nos centros urbanos, por exemplo, torna estes espaços também espaços indígenas.

Eliane Potiguara, em um de seus poemas, escreve:

Eu não tenho minha aldeia
Minha aldeia é minha casa espiritual
Deixada pelos meus pais e avós
A maior herança indígena.
Essa casa espiritual
É onde vivo desde a mais tenra idade.

(POTIGUARA, 2004, p. 130)

A autora lamenta a ausência da aldeia, mas afirma a construção de uma aldeia espiritual, a herança cultural de seu povo e de seus avós habita o corpo-território de Potiguara onde quer que ela esteja. Esta afirmação vem como respostas aos discursos que afirmam que indígenas “de verdade” são aqueles que vivem em aldeias.

Fernanda Veiga de Sant’Anna afirma que

a relação entre self e lugar, na construção de uma identidade pós-colonial/decolonial, é erodida pelo des-locamento físico, cultural e social, considerando-se que muitos povos nativos carregam o sentimento de não-pertencimento, des-locamento, dentro de suas próprias terras originárias.(SANT’ANNA, 2017, p. 7)

A noção de corpo-território nos possibilita pensar sobre como o antropocentrismo, ao forçar uma separação entre homem e natureza, impede que vejamos corpo e território como interdependentes, impede que compreendamos, por exemplo, a soberania alimentar como condição para a autonomia e libertação dos corpos. Em um artigo publicado no blog catarinas.info, a jornalista Vandrezza Amante conversa com algumas mulheres indígenas sobre o tema. O artigo tem como título *Filhas da Terra: soberania alimentar é território demarcado* e traz a seguinte fala de Eva Canoé

Todo povo tem direito de manter e desenvolver os seus alimentos de acordo com sua diversidade cultural e produtiva. No entanto, para nós povos indígenas, para praticar a nossa soberania alimentar, precisamos de nossos territórios demarcados e livres dos invasores. (CANOÉ IN: AMANTE, 2020, não p)

Para Márcia Mura, no mesmo artigo, o alimento tradicional é mais do que alimento para o corpo físico. Segundo ela “o alimento tradicional está ligado à nossa ancestralidade, à nossa força física e espiritual. E cada povo traz as suas significações.”(MURA, 2020, não p)

Já Célia Xacriabá diz que a autonomia alimentar é condição para o Bem Viver; segundo ela, os povos indígenas possuem conhecimentos e projetos que podem nos ensinar o “re-envolvimento”, isto é, a retomada de valores que dizem respeito à relação do homem com o território, com os outros seres e com o alimento.

Nesta nossa relação com o mundo, que é com o ambiente inteiro e não apenas uma parte, não dá para criar uma relação impessoal ou sem espiritualidade, não dá para enxergar a natureza apenas como um bem a ser explorado, ou mesmo como um lugar que produz alimento. A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo. (XACRIABÁ, 2018, p.79-80)

Silvia Federici, em *Reencantando o mundo: Feminismo e a política dos comuns* (2022), tece uma discussão que articula a luta das mulheres indígenas pela manutenção das suas terras com o fato de serem elas as “tecelãs da memória”. Corpo e terra são possuidores da memória coletiva do povo. Esta relação entre as mulheres, seus territórios e as memórias de seus povos pode ser melhor compreendida quando nos lembramos que na América Latina e na África as mulheres são as principais responsáveis pelo plantio, pela colheita e pelo preparo do alimento de maioria da população.(FEDERICI, 2022)

O fato de plantarem e prepararem os alimentos faz com que estas mulheres cultivem uma relação muito especial com seus territórios, com os climas e as vegetações. As mensagens da terra ao longo dos anos foram sendo compreendidas por essas mulheres, que através de suas narrativas passam estas mensagens para as novas gerações. Mulheres indígenas são, assim, porta vozes das mensagens da terra.

No Documentário *Quentura*, já mencionado neste trabalho, essas mulheres de diferentes etnias e regiões do Brasil, através das suas observações durante o plantio e a colheita dos abacaxis e das bananas, através do diálogo com a natureza e entre si, desenvolvem a percepção das mudanças que estão ocorrendo nos últimos anos.

Embora sejam as mulheres as que estão de fato produzindo alimentos para a subsistência de grande parte da população, elas compõem menos de 12% da população beneficiada pela reforma agrária, e administram percentuais abaixo de 40% das terras da América Latina e do Caribe (MUNÓZ, VILLARREAL, 2019).

Além dos relatos sobre as mudanças climáticas, o documentário traz falas muito marcantes que exemplificam esta relação dialógica que as mulheres estabelecem com a natureza. Ao falar sobre o cultivo de manivas, que segundo Almerinda Ramos de Lima, pertencente ao povo Tariano, tem mais de 280 espécies conhecidas e desenvolvidas graças à troca de sementes feita pelas mulheres, diz: “Elas [as manivas] são gente”.

Estas experiências, estes ensinamentos, que são apreendidos através das narrativas dos mais velhos, são constantemente retomados nos enunciados indígenas. As escritoras e os escritores, ao falarem sobre a realidade e sobre caminhos possíveis a partir dela, evidenciam que não estão falando sozinhas/os, o que estão falando está de acordo com as narrativas dos ancestrais.

Trago aqui um trecho do poema cantado *Ancestralizou*, de Kaê Guajajara, no qual a artista relata um evento que parece ser um momento de reconecção com a sua ancestralidade.

Eu entrava num lugar que tinha vários X feitos de sal
 O grande espírito com a minha própria voz
 Me dizia que era proteção
Ele me perguntava se eu tava disposta a pagar com a minha vida pelo mundo novo
Eu olhava pra uma árvore, tocava a raiz e respondia que sim
 As raízes me cobriam que nem naquele filme
 Todas as energias transformadas em borrões
 Como se eu tivesse gasolina numa poça d'água
 Eu tava flutuando que nem eu me vi flutuando na água
 Quando eu tava grávida
 Mas dessa vez, flechas e balas tentavam me acertar
 Me mataram com tudo que é colonial
 Depois queriam que eu tirasse minha própria vida
 Quando eu cobreí todo preço e o peso
 Daquela antiga dívida, que todo mundo quer esquecer
É mais fácil falar que eu morri, do que falar que eu sobrevivi a floresta morrendo
A escravidão, a cidade
Avançando e a favela crescendo
 Eu sou indígena, indígena favelada
 Eu não vou me conter com a migalha
Eu não vou me contentar nunca com o descaso, com Fome, com a margem de um sistema que não escolhemos
Que fomos impostos, invadidos
Roubados
Todo esse ouro, toda essa riqueza
Tudo cheio de sangue, tudo construído em cima de
Nossos corpos
Mainha me ensinou a ouvir e me esconder

**E a favela me ensinou a revidar
Herera kae**

No trecho “Ele me perguntava se eu tava disposta a pagar com a minha vida pelo mundo novo/ Eu olhava pra uma árvore, tocava a raiz e respondia que sim”, Kaê parece estar falando que, ao se conectar com a sua ancestralidade, ela assume uma responsabilidade com a construção de um mundo novo. Neste país com histórico genocida, não é uma tarefa fácil se manter fiel à sua ancestralidade, lutando pela garantia dos seus direitos, contra o desmatamento, a poluição e o racismo, é preciso ter coragem.

Kaê segue na narrativa produzindo imagens de um evento onde o eu-lírico, aparentemente possuindo alguma força divina, está lutando contra “flechas e balas” que tentam acertá-la. E diz: “Me mataram com tudo que é colonial.” Podemos interpretar que as balas e flechas seriam literalmente balas e flechas, visto que os povos indígenas brasileiros vêm sendo alvo de assassinatos, ou podem ser interpretadas como discursos que afastaram o eu- lírico de sua identidade, e portanto a mataram através da colonialidade e do epistemicídio. O eu-lírico então renasce através da reconecção com a sua ancestralidade.

Nos próximos versos – “Depois queriam que eu tirasse minha própria vida/ Quando eu cobre todo preço e o peso/Daquela antiga dívida, que todo mundo quer esquecer” – é possível compreender que Kaê está falando que para esta sociedade, para este sistema, é vantajoso que indígenas estejam mortos ao invés de reivindicarem seus direitos e territórios. Este sistema, com suas múltiplas e constantes violências produz entre os indígenas um número de suicídios três vezes maior do que o número de suicídios da população geral brasileira.

Conforme o estudo *Suicídio e povos indígenas brasileiros: revisão sistemática*, a maior incidência de suicídios se dá entre homens de 15 a 24 anos. Segundo os dados da pesquisa: “Os principais fatores de risco para o suicídio foram pobreza, desvantagem socioeconômica, fatores históricos e culturais, baixos indicadores de bem estar, desintegração das famílias, vulnerabilidade social e falta de sentido de vida e futuro.” (SOUZA, OLIVEIRA, ALVARES-TEODORE, TEODORO, 2020, p.6). Se olharmos para a realidade dos povos

indígenas brasileiros é inevitável perceber que estes fatores de risco para o suicídio estão presentes na vida da grande maioria desses povos, que convivem diariamente com a instabilidade, a violência e o racismo.

Em concordância com as palavras de Kaê Guajajara, Katu Mirim, no início da música *A busca*, nos fala:

Quando eu nasci o Estado já tinha um plano todo traçado
Eu nasci, e eles já queriam ver meu corpo enterrado
Me jogou na favela, sem canto, sem língua, me deixou sem memória
Pois quem não sabe de onde vem
Não cobra justiça a história

Quando diz que o Estado a deixou sem memória, Katú trata do apagamento histórico e cultural dos povos indígenas, que se dá através dos aparelhos ideológicos do Estado, através da deslegitimação dos conhecimentos indígenas, das suas línguas e das suas múltiplas culturas. Segundo Paula Gunn Allen, indígena norte-americana que faleceu em 2008, “a raiz da opressão é a perda da memória”. (1988,p.18). Ambas as autoras em seus trabalhos atentam para o apagamento cultural como uma estratégia do estado.

Kaê denuncia: “É mais fácil falar que eu morri, do que falar que eu sobrevivi a floresta morrendo/ A escravidão, a cidade avançando e a favela crescendo”. Podemos voltar à fala de Ruatta quando diz que a existência desses povos é a prova de que outra realidade é possível, e amplia-lá dizendo que a existência desses povos é a prova de que outra realidade é possível mesmo diante das violências apontadas por Kaê e por Katú.

A favela aparece de forma importante nas duas músicas acima citadas: Katú diz que o Estado a jogou na favela, impedindo que ela vivesse a sua indianidade, e Kaê diz que foi a favela que a ensinou “revidar”. As trajetórias das duas artistas conversam na medida em que ambas foram retiradas dos seus territórios e na medida em que foi na vivência dentro da favela que se reconectaram com a sua ancestralidade, mas já num diálogo intercultural com a pluralidade e as vivências dentro da favela. É na favela, por exemplo, que o Rap, gênero musical adotado pelas cantoras, desponta como ferramenta educativa, mas também de denúncia e de “revide”.

Mais adiante na letra do Rap, Katú adverte que esta sociedade racializa e marginaliza pessoas aldeadas e aquilombadas. E afirma que vai em busca de tudo que é dela, de seu povo.

Filha de aldeia e quilombo
Te querem é na margem
Na beira de estrada
Oh Brasil, cadê sua memória
A pátria amada é terra roubada

E eu vou buscar
(Tudo que é meu)
O que é meu
O que é meu
(Levanta!)
Eu vou lutar
(Levanta e vai lá buscar)

No trecho “Oh Brasil, cadê sua memória/ A pátria amada é terra roubada”, Katú nos faz refletir sobre o apagamento da história do nosso país. A ausência dessa memória é parte do projeto de nação, que criou narrativas nas quais os conflitos são amenizados e a invasão virou descoberta. Mais uma vez é possível estabelecer um diálogo com uma das músicas de Kaê Guajajara, *Mãos vermelhas*, na qual ela fala “Ninguém é ilegal em terra roubada”. Ao afastar Katú das práticas culturais do seu povo, foi afastada dela a possibilidade de luta por essas práticas. O apagamento de que fala Katú, se dá nos documentos oficiais, nas escolas, nas universidades, na mídia, na geografia das cidades, etc.. Também se dá na medida em que as culturas indígenas são homogeneizadas e estereotipadas. Ainda sobre as narrativas criadas pelo Estado Nação, Katú diz o seguinte:

Diz que índio só anda pelado
E vive da caça e não faz mais nada
Fake news do livro de história
Anda de mãos dadas
Com o Estado que mata

A cantora critica o sistema escolar, que perpetua visões estereotipadas dos indígenas brasileiros. A afirmação se confirma em várias pesquisas feitas sobre a imagem e a representação de indígenas em livros didáticos e se confirma nas nossas próprias experiências como estudantes e educadoras. Infelizmente não são raras atividades do “dia do índio” que trabalham com a homogeneização dos mais de 300 povos indígenas brasileiros, que investem em fantasias e

brincadeiras de “índio” em espaços que poderiam possibilitar uma abertura para a transformação do imaginário dos brasileiros sobre esses povos. Para além dos livros didáticos e das atividades propostas nas escolas que colaboram para a desinformação, a literatura brasileira escrita por não indígenas, muitas das vezes, perpetua a ideia do bom selvagem, que despolitiza e desumaniza esses povos.

Nas próximas estrofes da música, Katu afirma:

(...)

E eu não quero saber se concorda
Cuidado que a corda é colonizada
Enquanto você aponta o dedo
A arma do Estado já tá engatilhada
Então respeita a memória, e escute a história de boca fechada
A flecha tá indo pro alvo
E quando acertar não vai sobrar mais nada!

Katú parece estar alertando quem a ouve: “Cuidado que a corda é colonizada”, a colonialidade não afeta somente povos indígenas, vivemos todos na colonialidade e caímos todos nas suas armadilhas. A literatura e a música seriam, assim, ferramentas descolonizadoras, que serão ouvidas, se farão ouvidas e respeitadas. No final da estrofe Katú diz que a flecha está indo para o alvo, o que parece fazer referência ao movimento indígena e como ele vem se fortalecendo nos últimos anos. Este movimento tem como propósito uma mudança, uma revolução que mudaria todos os paradigmas do estado, “não vai sobrar nada”.

(...)

Pois rasgo minha certidão
Não preciso do Estado uma declaração
O seu plano falhou
Sou a confirmação.

Katú segue dizendo que o plano do Estado, plano do qual ela fala no início da música, “Quando eu nasci o Estado já tinha um plano todo traçado/ Eu nasci, e eles já queriam ver meu corpo enterrado”, não funcionou, a existência e resistência de Katú através de suas músicas é prova disso.

Atreladas à noção de identidade, de corpo-território, estão a memória do povo e sua ancestralidade. Em todos os enunciados produzidos por mulheres indígenas neste trabalho, a memória e a ancestralidade se fazem presentes e na grande maioria das vezes são figuras femininas que guardam esta sabedoria ancestral, as mães e as avós são as detentoras desse saber, são elas as responsáveis pela manutenção da memória do povo. Nas músicas de Kaê Guajajara, essa figura de sabedoria e acolhimento é representada pela Mãe, entoada em algumas de suas músicas:

Território ancestral

Alô mãe, você sente minha falta?
 Porque eu também sinto falta de mim
 Alô mãe, canta que o corpo transpassa o tempo
 E nos faz resistir

**Deixei meu cocar no quadro
 Retrato falado, escrevo daqui
 Num apagamento histórico
 Me perguntam como eu cheguei aqui
 A verdade é que eu sempre estive**

Vou te contar uma história real
 Um a um morrendo desde os navios de Cabral
 Nós temos nomes, não somos números

**Pra me manter viva, preciso re-existir
 Dizem que não sou de verdade
 Que não deveria nem estar aqui
 O lugar onde vivo me apaga e me incrimina
 Me cala e me torna invisível**

(...)

A mãe, aqui, pode se referir à mãe de Kaê, mas também a Pindorama, a mãe Terra, e mais especificamente ao território, a aldeia à qual Kaê pertence. Uma vez que Kaê pergunta “você sente minha falta?”, é possível assinalar a distância física entre Kaê e sua mãe/corpo-território. Kaê, ao longo da canção vai contando do massacre sofrido pelos povos indígenas desde a chegada dos colonizadores, evidenciando que esses povos não são apenas números, como muitas vezes são tratados pela mídia, pelo sistema educacional, pelos dados demográficos e também pela própria Funai. Mas o tema principal da música de Kaê é o apagamento histórico que afeta o próprio reconhecimento de Kaê como indígena. Este apagamento, que ocorre na cidade, de onde Kaê fala/escreve, é assinalado na letra da canção, como percebemos na segunda e na quarta

estrofes (em negrito). Em *Ancestralizou*, através de uma melodia onde os intervalos revelam dor e nostalgia⁷, com a voz bastante abalada, Kaê declama:

(...)

Eu tava rezando na mata, rezando pra não ver um corpo boiando na
 água
 Eu não tava onde você tava
 Eu tava sendo escravizada, me perdoa
 Eu tava sendo escravizada
 Me estupraram, me perdoa
 Me roubaram
 Eu quero voltar
 Mainha, o problema foi tá colonizada demais
 Foi ter se escondido demais
 Eu sonhei
 Era tão lindo o mundo que a gente construiu junto
 Vamo cantar junto de novo, vamo plantar tudo de novo
 Lutar por aquele mundo, que a gente respira junto, que a gente existe

Nos versos do poema musicado, sentimos a dor de uma filha que se afastou da mãe e que sofre com este afastamento. Ser “colonizada demais” aponta para o afastamento e a negação da própria cultura, causados pela desvalorização dos saberes, das produções dos povos indígenas brasileiros. Alguns jovens indígenas, na busca por melhores condições de vida acabam, muitas vezes, ocultando a sua identidade étnica, se escondendo. Como expresso na letra de Kaê, este ocultamento na verdade não faz com que se apaguem as memórias de seu povo, não faz com que o sonho de um mundo novo, um mundo diferente desse, deixe de existir.

Enquanto se escondia, a narradora diz ter sido escravizada e estuprada. Se pensarmos nesta letra/poema como um texto que trata da diáspora da mulher indígena, é longe da mãe – representante da memória, do território e do povo – que os estupros e a escravização aconteceram. Desta forma, há um diálogo entre a letra da música e as falas das mulheres indígenas citadas anteriormente que dizem que a mulher indígena sofre mais intensamente com o machismo e o patriarcado fora das suas aldeias. Sob outra perspectiva, esta própria mãe pode ter sido estuprada, escravizada e morta, a filha, que não estava junto da mãe, pede perdão.

Esta mãe que aparece nas obras de Kaê Guajajara é uma mãe sábia e forte. Esta mãe que está no horizonte da sua palavra, é exemplo e interlocutora

⁷ Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ha97GXeeElw>

de Kaê. Nas duas músicas, a distância entre Kaê e a necessidade de dialogar com ela impulsionam a narração da história. Em *Ancestralizou*, temos o pedido de perdão, que possibilita a compreensão de que os conselhos, os avisos da mãe, anteriormente não foram ouvidos, mas hoje são valorizados. Esta mãe, portanto, é sábia e protetora.

Como já enunciado anteriormente, a sabedoria e a força das mulheres indígenas são exaltadas por todas as escritoras e lideranças indígenas que li durante a escrita deste trabalho. Kaê e Katu mostram a relação corpo território em suas letras, mas dentre as autoras escolhidas para fazer parte deste diálogo, Eliane Potiguara é a que mais recorrentemente exalta a figura da mulher e sua relação com o território em suas produções. *Terra Cunhã* e *Terra - Mulher* são dois dos poemas que trazem já no título a ideia de corpo-território/ território-corpo e que demonstram a dor de mulheres atravessadas pela mesma violência que atravessa seus territórios.

Estas violências impostas as mulheres indígenas, dentre as quais o estupro, estão respaldadas em discursos sobre os povos e, sobretudo, as mulheres indígenas. Elas são resultado de 500 anos de marginalização, desumanização e patriarcado. Potiguara, em *Terra Cunhã*, afirma:

Mulher indígena!
Que muito sabes deste mundo
Com a dor ela aprendeu pelos séculos
A ser sábia, paciente, profunda.

Imóvel, tu escutas
Os que te fingem aos ouvidos
Fé guerreira, contestas:
“Não aguento mais a mentira!”

Mas longe deles, choras a estupidez,
O MEDO...
(sim, longe deles!)
Sofres a incompreensão e maldade
Aos poucos morres à mingua...
Desrespeito, roubo, assassinato.

No dia em que rastejaste
Imploraste tua terra- e JÁ TINHAS!
A teu lado companheiras: miséria e morte
A violência e a angústia dos trópicos...

Nas caras ela viu o abuso
A inveja de ser quem és: cândida,
Lúcida, mãe, companheira...
E tu zombas desses pobres (de) espíritos.

Sabes do rio de lágrimas
Que te aperta o peito aflito
Na bolsa d'água o filho esperas
Futuro, luz, nova era.

Mas luta, raiz forte da terra!
Mesmo que te matem por ora
Porque estás presa ainda
Nas garras do PODER e da história.

(POTIGUARA, p.74-75)

No poema, mulher e terra se fundem possibilitando uma leitura da mulher como corpo-território e da Terra como território-corpo. Sem a compreensão do conceito de corpo-território para as mulheres indígenas, a escrita do poema, que também já foi publicado com o título *Mulher Macuxi, Mulher yanomami* gera ambiguidade. Desta leitura, algumas vezes parece que o poema trata das dores da mulher indígena e outras vezes parece que é a terra a vítima das violências. Porém, na perspectiva do corpo-território, as violências que atravessam tanto a terra como a mulher são as mesmas, pois estas estão conectadas, não há ambiguidade, há uma conexão profunda entre a vivência da mulher e o território onde habita.

A compreensão do território como corpo é viabilizada quando Potiguara fala das dores e do rio de lágrimas que aperta o peito da terra-mãe. Esta cosmovisão pode ser observada também no momento em que, neste trabalho, estávamos tratando de linguagem na perspectiva dos povos indígenas, que ultrapassando a nossa compreensão de diálogo, entendem como diálogo as mensagens da natureza. Para colocar em evidência esta corporeidade da terra, tem se falado em terra-território-corpo, território-corpo ou território-natureza.

É perceptível já na primeira estrofe do poema a imagem da terra como cunhã, uma mulher que sofre ao longo dos séculos de abuso. A terra, território-corpo no poema, escuta imóvel as mentiras dos homens. Se o corpo é entendido como território pelas mulheres indígenas, também é verdade que a terra é entendida como corpo, um corpo feminino, que pulsa, que sente e que está em movimento. A pachamama, a mãe terra, assim como as mulheres indígenas, sofre com o desrespeito, o roubo e o assassinato; ambas estão “sob as garras do poder e da história.”

Retomando uma discussão feita por (QUINTERO,2019), a palavra “Wouma’in”, que para o Povo Wayuu, que vivem na fronteira entre Venezuela e

Colômbia, seria a mais próxima do que entendemos como “território”, demonstra que a concepção de que corpo, território e coletividade estão indissociáveis para este povo.

Isso porque o termo reúne “W”, “nós”, e “ou”, indicativo ao mesmo tempo da posição em/sobre uma superfície e do ato de emergir ou brotar sobre ela que, completando o termo, seria “ma”, a terra. Não se trata, portanto, da simples “possessão [livre] do mundo”, mas de uma “possessão ontogênica”, de ligação estreita com a terra de onde emergem (“ma’in”, o “coração da terra”), de pertencimento a ela. A exemplo de vários outros povos originários de Abya Yala, trata-se de uma leitura espacial e/ou “territorial” a partir da ampla concepção de espaço de vida. (HAESBAERT, 2020, p.83)

Sendo assim, as noções de corpo-território e território-corpo trazem consigo uma crítica ao crescente movimento que busca no individualismo as respostas para uma vida estável no sistema capitalista. Discursos sobre o amor próprio que tratam da importância de olharmos de maneira crítica para as imposições sociais, mas que buscam fazer isto a partir da desconexão entre corpo e território, na verdade, em certa medida, desconsideram que enquanto humanos vivemos neste corpo território coletivo e que, em grande medida, ao nos olharmos no espelho, vemos nosso reflexo a partir dos olhos do outro.

A dor das mulheres indígenas retratadas nos poemas de Potiguara, portanto, se dá pela impossibilidade de viver e se relacionar com o próprio corpo-território, com outros corpos-territórios e com o território-corpo enquanto mulher indígena sem a constante ameaça de morte de seu corpo-território e sua biodiversidade.

Desta forma, nas palavras de Rogério Haesbaert:

Assim, se os povos originários propõem lutar pelo território, começando por seus próprios corpos (em especial no caso das mulheres) e estendendo-se até o conjunto de seus “mundos”, é porque entendem que o que está em jogo, o que está sendo ameaçado em última instância é a própria vida – e não somente a deles, na medida em que partilham de uma concepção de “corpo”, humano e planetário, comum. (HAESBAERT, 2020, p.87)

É sob esta ameaça de morte que a escrita de mulheres indígenas não apenas relata suas dores, mas denuncia com veemência as múltiplas violências que as afetam. Estas violências são ações causadas por sujeitos que, sob a proteção da neutralidade da branquitude e do poder estatal, permanecem sem sequer questionar seu papel de algoz na colonialidade. Neste sentido, as

produções indígenas, ao retomar e problematizar eventos e discursos que circulam na sociedade, possibilitam estes questionamentos e demonstram que as mulheres indígenas estão se articulando, que elas estão conscientes das suas necessidades e das suas lutas e que estão dispostas a enfrentar seu algoz. Nesse sentido, trago a canção de Kaê Guajajara intitulada *Mãos vermelhas*:

Mãos vermelhas
 Me diz pelo que você luta?
 Que ar você respira, senão o meu fôlego?
 Que comida você come, senão a que eu dou?
 Abra a sua mente antes da sua boca
 É o Brasil que ninguém vê
 Tic tac tic tac
 O Agro não é tech, não é pop e também mata
 Vestem rosa ou azul com as mãos manchadas de vermelho
 Vejo meus filhos se perguntando se você os mata ou se
 Eles se matam, se você os mata ou se eles matam primeiro.
 Você não sabe
 Ninguém viu
 Mas ficou cravado na minha memória
 Pega no laço e você sabe a história
 Legalizam o genocídio
 Chamam de pardos pra embranquecer,
 Enfraquecer e desestruturar você, pra não saber de onde veio,
 E conta a história da bisá da sua bisá que era índia,
 E não é branco, nem preto,
 Nem indígena o suficiente, pelos fiscais de id,
 Ninguém é ilegal em terra roubada
 To renascendo das cinzas do fogo em que queimaram meus ancestrais
 Ainda reexistimos em tantos tons e vivências.

A música de Kaê é um conjunto de questionamentos feitos à sociedade brasileira, aos discursos do presidente e seus aliados, como a advogada Damares Alves, que em Janeiro de 2019 assumiu o ministério da Mulher, da família e dos Direitos Humanos e gerou polêmica na solenidade de transmissão de cargo ao dizer, entre outras falas problemáticas, que “É uma nova era no Brasil: menino veste azul e menina veste rosa”, uma fala que (re)produz violência de gênero e que inclusive, se levarmos em consideração o seu contexto de produção, vem em tom de ameaça no país das Americas em que mais crimes por homofobia são cometidos e no país que mais mata pessoas trans em todo o mundo, segundo o relatório da Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Intersexuais (ILGA). No relatório do Transgender Europe (TGEU), o Brasil está na liderança do ranking mundial de assassinatos de pessoas trans no mundo desde 2008. Segundo o relatório da Associação

Nacional de Travestis e Transexuais (Antra), somente no ano de 2021 foram assassinadas pelo menos 140 pessoas transexuais, sendo 135 mulheres transexuais e travestis e 05 homens trans e pessoas transmasculinas no país. (BENEVIDES,2022,p.30)

Além de repostas aos discursos sobre os povos originários no Brasil. Esses questionamentos e respostas dadas por Kaê no *rap* são compartilhados entre as mulheres indígenas que trago ao longo deste trabalho. Na música estão reunidas as principais pautas de discussão que os povos indígenas têm feito no país. A luta contra a poluição e o desmatamento, a luta pelo reconhecimento e demarcação das terras indígenas, luta contra a violência do agronegócio, a luta pela soberania alimentar, contra legalização do genocídio - como a liberação pra matar e ocupar as terras indígenas, contra a violência de gênero e sexualização das mulheres indígenas, contra o crescente número de assassinatos e suicídio de jovens indígenas, contra o colorismo que busca o apagamento da identidade indígena.

Outros elementos de violência são expressos por Marcia Kambeba, que escreve em primeira pessoa no poema *Identidade* e complexifica o apagamento cultural que se dá na cidade. Ela inicia o texto dizendo que apesar das inúmeras violências sofridas, resiste à negação. Em seguida versa sobre uma situação que simboliza o apagamento cultural vivido na cidade:

(...)

Mas o preconceito é vilão
E vem feroz como jaguar.
Como flecha acertou meu ser,
E meu cabelo o “branco” me fez cortar.

Para conseguir emprego,
Essa dor tive de passar,
Cortei não só o cabelo,
Mas a magia que nele podia mostrar.

A tristeza que sinto agora
É maldade do opressor,
Que sabendo da minha luta,
Uma ordem me passou:

Para trabalhar aqui,
o cabelo vai ter de cortar.
Mas minha identidade,
Essa ele não conseguiu apagar.

(...)(Kambeba,2021,p.28-29)

Ao final do poema, Kambeba afirma que para a aldeia quer voltar, pois apesar da violência sofrida (a obrigação de cortar os cabelos) não ter apagado sua memória, ela produz tristeza. Nesta sociedade dominada pela norma branca cis-hetero-patriarcal, para que sejam “aceitos”, e ao mesmo tempo para que a luta indígena seja enfraquecida, grupos minorizados são incentivados e obrigados a esconder as marcas de sua identidade. Os cabelos, as roupas e acessórios, a sua língua, as suas religiões precisam ser apagadas para que estas pessoas acessem ao básico, para que consigam um emprego, para que não sejam paradas pela polícia (o que acontece apesar destes apagamentos identitários). Desta forma, os povos indígenas, as mulheres indígenas, são mais uma vez impedidas de habitar seu corpo-território.

A colonialidade, portanto, trabalha para que haja uma dissociação e dissolução das dimensões do corpo, do território e da memória dos povos originários. O Bem viver, os Bens viveres, por outro lado, estreita as relações entre corpo, território e memória. O cuidado com o território, nesta perspectiva, está relacionado ao corpo, à identidade, à individualidade e à memória. A cosmovisão indígena não delimita fronteiras entre corpo, território e memória, elas juntas compreendem a espiritualidade e o modo de dialogar e habitar o mundo desses povos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que a gente escreve, se não é para juntar nossos pedacinhos? Desde que entramos na escola ou na igreja, a educação nos esquarteja: nos ensina a divorciar a alma do corpo e a razão do coração. Sábios doutores de Ética e Moral serão os pescadores das costas colombianas, que inventaram a palavra sentipensador para definir a linguagem que diz a verdade. (GALEANO, 2003, p. 119)

A escrita deste trabalho foi um processo bastante dolorido, com a pandemia não tive a oportunidade de ter tantas trocas em eventos, aulas presenciais e encontros com colegas pesquisadores, o que fez com que eu, muitas vezes, sentisse que não tinha o que dizer. O silêncio da vida silenciou também a escrita.

Embora estivesse fazendo muitas leituras e refletindo sobre a minha própria existência a partir do que diziam as mulheres indígenas com as quais dialoguei e também com outras mulheres feministas que são importantes referências neste trabalho, uma tese de doutorado parecia não ter sentido no espaço em que eu vivia. Longe da instituição da qual faço parte, longe das colegas com as quais aprendo e me sinto acolhida enquanto pesquisadora, uma tese de doutorado se tornou algo tão abstrato, tão deslocado da vida, da vida que estava sob risco, que ainda agora parece habitar uma dimensão outra da vida. O processo da escrita algumas vezes foi tormento, algumas outras foi terapia, mas daquelas doloridas porque muito reveladoras.

A escrita, que é tema tão recorrente na literatura indígena, na perspectiva bakhtiniana tem um querer-dizer, está carregada de sentido e tem no seu horizonte um interlocutor. Todos estes aspectos da escrita, para mim, ficaram completamente abalados no período da pandemia e me levaram a seguinte reflexão-metáfora: eu estava escrevendo durante um abalo sísmico.

Foi então que percebi que a literatura indígena pode ser entendida como a escrita sobre o abalo sísmico durante o abalo sísmico. É a literatura que

descreve a rachadura enquanto as paredes desmoronam. Enquanto a terra é invadida e queimada, enquanto o rio vira lama, enquanto o filho é assassinado, enquanto a irmã é estuprada, enquanto direitos são retirados, há uma mulher que através da escrita conta das suas lutas, através da escrita sustenta as paredes da casa, “segura a cultura”.

Mas nestes enunciados produzidos por mulheres indígenas é possível ver um raio de sol por entre as rachaduras, é possível falar sobre a beleza do sol enquanto o mundo desaba. Este olhar esperançoso só é possível porque nesta perspectiva a única alternativa é o fim do mundo, o fim deste mundo em que vivemos.(KRENAK, 2019)

A escrita faz parte de um projeto de uma pedagogia decolonial (WALSH, 2013,2014,2017) dos povos indígenas brasileiros, que enxergam na arte o potencial de “esperançar”, expressão sugerida por Paulo Freire. Esta literatura, de forma desobediente, insurgente, desmascara violências deste paradigma de guerra (Maldonado Torres, 2008), mas através da memória e dos princípios de coletividade e de harmonia, traz narrativas de paz e esperança. Para Edson Kayapó:

Portanto, os escritores indígenas têm uma responsabilidade grandiosa e nobre. Desmonstrar e remontar a história do Brasil (...)A literatura indígena tem uma tarefa ainda mais grandiosa, que tem a ver com a construção da paz, do respeito à diversidade dos nossos povos e à segurança da continuidade da vida no planeta. O princípio dessa lógica é que nossos povos não querem mais guerras de forma violenta, estamos abertos ao diálogo para colaborar na reconstrução de tudo o que os homens destruíram, em nome do desenvolvimento. (KAYAPÓ, 2012, p.32)

Os Bens Viveres são entendidos como vivências e experiências, mas também como horizontes de possibilidades outras, horizontes que, na sua pluriversalidade, podem ser percebidos nas atitudes, nas artes, na educação e na literatura indígena. Esses princípios de Bem Viver, como vimos, se fazem presentes na literatura, em manifestos pela demarcação de terras e pelo fim do desmatamento e poluição das águas, se fazem presentes em orações, em trabalhos acadêmicos, em lives e posts no Instagram produzidos por povos indígenas brasileiros das mais de 300 etnias que aqui resistem.

Estes princípios são vivências diárias, vivências que carregam epistemologias silenciadas ao longo desses mais de 520 anos de invasão territorial. Este horizonte está presente no chamado de Ailton Krenak, quando nos diz: “Convoquemos a experiência de estarmos harmoniosamente habitando o cosmos: É possível experimentar isso na nossa vida cotidiana sem se render a todo esse terrorismo da modernidade” (KRENAK, 2020, p.71,72)

A análise dialógica busca identificar os valores, os discursos que constituem os enunciados analisados, busca identificar as relações dialógicas que compõem o enunciado, os já-ditos presentes no enunciado. No diálogo que propus, busquei identificar os valores presentes em textos produzidos por mulheres indígenas brasileiras, o que me permitiu uma profunda reflexão sobre o meu lugar de educadora e pesquisadora neste contexto de epistemicídio e genocídio contra os povos indígenas. Foi possível compreender que as mulheres indígenas não estão em silêncio diante das violências de gênero e do extrativismo. Pelo contrário,

Their participation happens through numerous practices that include protests, preparation of reports, promotion of awareness campaigns, foundation of and participation in organisations and platforms for action, complaints and petitions in the media and in international instances, articulation with other national and international movements, organisation of events of artistic and cultural character and collection of funds, preparation of material for disclosure of conflicts, etc. Nowadays, they are protagonists in the defence and the maintenance of life before, during and after conflicts. (MUNÓZ, VILLARREAL, 2019, p.319)

Além disso, compreendi, através das leituras, que o feminismo hegemônico afasta e produz o apagamento de mulheres indígenas. Este feminismo que trata da libertação da mulher, mas não entende o sistema econômico vigente como produtor de violências e desigualdades contra as mulheres e demais grupos minorizados não é contemplado nas falas das mulheres indígenas. Este feminismo não é contemplado por mulheres indígenas que têm lutado para garantir educação, soberania alimentar, autonomia política, proteção e segurança das mulheres e proteção ambiental em suas comunidades. Como pude compreender ao longo da pesquisa, todas estas lutas têm como centro a luta pela demarcação de territórios

Observo nas obras literárias e nas falas de ativistas indígenas encontradas na internet e em outras mídias que trouxe para o trabalho, importantes lições sobre luta e coletividade que contribuem para a decolonização do feminismo e combatem o individualismo que permeia o movimento feminista moderno. Estas vozes contribuem para o questionamento e a desconstrução do feminismo neo-liberal permitindo uma compreensão coletiva da economia e do território-corpo.

A literatura indígena, compreendida para além de livros publicados por editoras, é práxis de resistência dos povos indígenas, é a realização de um projeto de dizer que articula narrativas do passado, do presente e do futuro buscando a preservação das suas culturas e da natureza através de uma pedagogia anti-colonial e decolonizadora.

A estética das produções das mulheres indígenas reposiciona as margens na medida em que, através da poética evidencia a potência, os conhecimentos e a força das mulheres indígenas, mulheres que na academia, nos espaços escolares, nos hospitais, e até mesmo em algumas discussões/do feminismo anti-capitalista, são subestimadas e silenciadas. É no pensar dessas mulheres que vivem os conhecimentos sobre outros mundos possíveis. Os conhecimentos sobre o clima e suas mudanças, sobre o plantio e cultivo dos alimentos, sobre as mensagens da terra, são conhecimentos necessários para que se pensem alternativas ao sistema mundo capitalista.

Este sistema que dá fortes sinais de uma crise irrecuperável, na medida em que se constrói como natural - se firmando através da lógica consumista e dos aparelhos ideológicos do Estado – impossibilita uma reflexão sobre seu caráter social, finito, desigual e falho. Neste sentido, são os povos indígenas, povos que, na medida do possível, escolhem se manter fora da lógica capitalista, que nos apresentam alternativas a esse sistema e que nos apresentam os conhecimentos necessários para uma vida fora dele.

Lutar contra as amarras do sistema não significa abdicar de formação profissional e direito à trabalho. Como foi apontado, os Bens Viveres dizem respeito aos modos originários de pensar a vida a partir das realidades e das necessidades dos povos. É necessário pensar a realidade para então produzir

novas perspectivas de mundo. Neste sentido, segundo André Fernando Baniwa, na obra *Bem viver e Viver bem segundo o povo Baniwa no nordeste amazônico brasileiro*, são pautas para um Bem Viver dentro das comunidades indígenas a promoção de “ações para incentivar a participação feminina na formação escolar, a fim de que mais mulheres se tornem profissionais, o que só vem a fortalecer o povo baniwa. Por isso, há necessidade de políticas de permanência no Ensino Médio e Ensino Superior.” (BANIWA, 2019, p.47)

Mas educação para os povos indígenas não diz respeito somente à educação escolar, a educação está em todos os aspectos da vida e é uma das grandes lutas do movimento indígena. Esta luta, porém, não é para que indígenas tenham em suas aldeias escolas como as escolas não-indígenas, pelo contrário, a luta pela educação diz respeito à necessidade que esses povos têm de construir projetos pedagógicos voltados para as especificidades de cada grupo, de cada comunidade. O desafio é, em uma sociedade que prioriza títulos acadêmicos e legislações, fazer com que a Educação indígena seja entendida como um projeto político que deve servir às necessidades da comunidade levando em conta o contexto atual do nosso país e que, portanto, precisa ser planejada e construída também pelas lideranças e pelas/pelos educadoras/es indígenas.

A escola é uma das instituições que, desde a sua fundação, serve aos propósitos do projeto moderno/colonial por meio de um currículo eurocentrado e práticas epistemicidas. Rosi Whaikhon, escritora e mestre em Antropologia Social pertencente ao povo Pirá-tapuya, descreve suas experiências com o Ensino Básico em uma crônica intitulada *A escola onde estudei as primeiras séries*. Whaikhon escreve:

(...)

Lembro que na escola meus colegas discriminavam quem morava no meu bairro. Diziam que todos que moravam no bairro eram índios, feios, sujos e atrasados. Falavam que nossos pais eram feios e nossas mães falavam o português errado, nossos avós eram sujos. Diante disso nenhum professor agia com atitudes que pudessem amenizar aquelas formas racistas de meus colegas.

Não éramos incentivados para leitura e eles nem se importavam com os nossos pensamentos e nossas histórias. As dúvidas poucas vezes eram tiradas. Alguns professores escolhiam pelas aparências e os mais bonitinhos eram ajudados com frequência. Outros eram desprezados.

Os livros eram do sul do país, bonitos mas os conteúdos eram difíceis de entender. Por exemplo: Não sabia o que era maçã, uva, jabuticaba... Eu conhecia apenas açaí, abiu, cubiu, ingá...entre outros, mas era proibido falar de nossas frutas porque não estavam nos livros, pois os professores tinham que terminar o conteúdo anual do livro e não sobrava tempo pra mais nada.

Na escola onde estudei as carteiras eram enfileiradas e quem ousasse sair da fila era bruscamente condenado.

As pessoas que não eram professores eram muito boas e nos atendiam muito bem. Lá também havia espaço para realizarmos peças de teatro, mas podíamos ir poucas vezes, apenas nas datas comemorativas.

Na escola onde estudei não tínhamos liberdade de expor ideias. Portanto a escola onde estudei tinha uma estrutura bonita, mas era triste! (WHAIKHON,2012 p.73)

Whaikhon em poucas palavras relata sua experiência como criança indígena, experiência que pode ser comum a muitas outras crianças indígenas. Além do relato de racismo que sofria por parte dos colegas, ela expõe a colonialidade do saber que recebeu: eram silenciados seus pensamentos e histórias; a postura dos professores era autoritária, racista e sem afeto; os materiais didáticos validavam experiências e conhecimentos alheios à realidade dos alunos. O texto de Whaikhon revela e tenciona a pedagogia de dominação (ARROYO,2014), na medida em que desestabiliza e desmente a narrativa da ‘universalidade’ das práticas e propostas educativas.

Infelizmente a experiência escolar da antropóloga não é uma exceção, e para que ainda mais crianças não passem por experiências com esta “educação bancária”, para utilizar o conceito proposto por Paulo Freire, é necessário que a escola seja lugar de diálogo, que estimule a reflexão sobre a pluralidade de vozes sociais e que questione as narrativas hegemônicas. Este processo de mudança se dá através da desobediência epistêmica, é neste sentido que, nas palavras de Julie Dorrico, indígena pertencente ao povo Macuxi e doutora em teoria literária pela PUCRS:

(...)a literatura indígena vem contribuir para que o repertório dos educadores esteja alinhado com uma linguagem mais democrática e inclusiva. Conhecer a diversidade de povos, línguas, modos de vida, visões de mundo, diminui a distância construída para segregar a diversidade sociocultural indígena. (DORRICO,2021, não p.)

Para além disso, para além da desconstrução do imaginário dos brancos sobre os povos indígenas que a literatura indígena possibilita, para além de trazer à tona as realidades e reivindicações dos povos indígenas, estes diálogos com a literatura indígena escrita por mulheres indígenas nos possibilitam vislumbrar alternativas ao desenvolvimento. Estas alternativas dizem respeito a epistemologias e imaginários que compreendem a natureza, o trabalho, as relações sociais e também a aprendizagem e os espaços de aprendizagem de diferentes modos, como nos mostra Krenak:

Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar. Se encararmos as coisas dessa forma, isso que estamos vivendo hoje não será apenas uma crise, mas uma esperança fantática, promissora. (KRENAK, 2020, p.47)

Maria Cristina Aruaque, tratando dos seus projetos, que visam principalmente a implementação de cursos de línguas indígenas dentro das universidades, nos diz: “A gente não quer o Estado falando como devemos fazer porque a gente já sabe. É o Estado que não sabe como fazer e eles deveriam estar aprendendo conosco.” (ARUAQUE, 2020, p.36. Neste contexto, o diálogo intercultural é a chave da educação indígena, que tem no seu horizonte o Bem viver.

André Fernando Baniwa busca evidenciar que o Bem Viver é uma filosofia que privilegia o diálogo intercultural. No Bem Viver cabem muitos mundos. É possível contruir um diálogo entre o moderno e o tradicional sem que estes estejam fechados em caixinhas, é possível construir um diálogo entre religiosidades e jeitos de compreender a vida. Sobre a convivência de vários mundos, o movimento zapatista, que em muito dialoga com o Bem viver e nesse diálogo contribui com as experiências de um movimento anticapitalista, tem como princípio que

No mundo dos poderosos, não cabem mais que os grandes e seus servidores. No mundo que nós queremos cabem todos. O mundo que queremos é um onde caibam muitos mundos. A Pátria que queremos construir é uma onde caibam todos os povos e suas línguas, que todos os passos a caminhem, que todos a riam, que a amanheçam todos. (Subcomandante Insurgente Marcos, 1996, não p)

Esta insígnia também nos possibilita questionar o papel da escola como espaço que tem privilegiado uma língua em detrimento de outras. Esta língua única, entendida como a língua do saber, a língua que supostamente garantiria o acesso dos estudantes a espaços de poder, na maioria das vezes não é entendida como construto e produtora de exclusões. Nas palavras de Cloris Porto Torquato:

A “língua única” é uma construção dos grupos políticos, econômicos e culturais dominantes, que podem ter entre si interesses contraditórios, mas buscam a centralização sociopolítica e cultural. Essa língua é uma entre as várias línguas sociais, que compõem o heterodiscurso, definido pelo autor como “linguagens socioideológicas: linguagens de grupos sociais, profissionais, de gêneros, linguagens de gerações, etc.” (BAKHTIN, 2015, p. 41). (TORQUATO, 2021, p. 331)

No sistema escolar, embora diversas linguagens socioideológicas estejam circulando e dialogando, este diálogo não é entendido como espaço e oportunidade de aprendizado, este diálogo entre diferentes línguas e, portanto, valores, não é privilegiado e acaba sendo silenciado. As línguas bem valoradas no ambiente escolar ainda são as línguas, os valores, construídos como norma na colonialidade.

Ao contrário desta lógica, o Bem Viver privilegia o diálogo entre as diferentes vozes sociais. Segundo Gersem Baniwa, nas cosmovisões indígenas a monocultura é rejeitada não apenas pela destruição e os prejuízos que causa, a rejeição se dá também pela impossibilidade de diálogo entre diferentes seres e espécies, se dá pela impossibilidade de vida saudável e diálogo neste tipo de cultivo (BANIWA, 2014). Ao rejeitar a monocultura se rejeita também a ideia de uma língua e de uma voz única.

Uma grande conquista dos povos indígenas no que se refere a uma educação que promova o diálogo intercultural foi a implantação da lei 11.645/08. Com a lei, Histórias e Culturas Africanas, afro-brasileiras e Indígenas são conteúdo obrigatório em todas as escolas do país. Embora a lei seja uma grande conquista, a falta de preparo e formação adequada faz com que em muitas escolas estes conteúdos sejam reduzidos a datas “comemorativas” e atividades “lúdicas” que pouco ou nada contribuem para um real entendimento das realidades e das epistemologias indígenas. Ainda assim, a lei é uma importante

ferramenta para que o diálogo intercultural aconteça dentro e fora das escolas brasileiras.

A questão da inclusão no Ensino das histórias e culturas dos povos indígenas nas escolas não se fecha apenas em um desafio como se associa à garantia aos Direitos Humanos, ao respeito às suas sociodiversidades e à pluralidade cultural e contribui na construção do diálogo bilíngue, multilíngue e intercultural. (RIBEIRO, 2020, p.85)

A interculturalidade se dá na relação dialógica entre sujeitos, enunciados, discursos e culturas posicionados em lugares sociais diferentes (JANZEN, 2005). A interculturalidade, portanto, está em todos os aspectos da vida; nenhuma cultura é pura, pois em maior ou menor grau estão todas em diálogo umas com as outras. Como afirma Eagleton, “É preciso lembrar, também, que nenhuma cultura humana é mais heterogênea que o capitalismo.” (EAGLETON, 2011, p. 28-29)

Porém, quando se refere às culturas originárias, existe uma tentativa, por parte dos não indígenas de fixar estas culturas em lugares estáticos, buscando impedir que os diálogos, que são muitas vezes forçados, reconfigurem e se hibridizem com as práticas tradicionais. Esta pretensa pureza das culturas produz o questionamento das identidades indígenas e produz um apagamento das realidades plurais e contraditórias desses povos na atualidade.

Na direção do futurismo indígena, Eliane Potiguara, em *Metade cara Metade máscara*, descreve utopicamente a reparação histórica como a possibilidade de atuação efetiva e em grande escala de indígenas em espaços educacionais. Garantir o acesso a educação, saúde, segurança e igualdade de gênero é necessário para o reconhecimento da dívida histórica que o Brasil tem com os povos indígenas

Os brancos diziam que estavam reconhecendo a dívida histórica que aquele país tinha para com os povos tradicionais e por isso tinham decidido – politicamente – aceitar, pacificamente, as demandas que os povos apresentavam para o exercício dos direitos indígenas. [...] Num sobressalto e num piscar de olhos, vislumbrou a universidade indígena lotada de jovens, futuros antropólogos, cientistas, historiadores, jornalistas, juristas, contadores de sua própria história. Viu bibliotecas inteiras recheadas de livros escritos pelos próprios indígenas, viu uma qualidade de vida nunca vista em toda sua vida. Mulheres indígenas eram respeitadas quando passavam nas cidadelas ao fazerem suas compras ou quando necessitavam de recursos médicos, educacionais,

jurídicos. Os velhos eram venerados por todos (POTIGUARA, 2004, p. 129).

Potiguara descreve uma Universidade Indígena onde a interculturalidade e a harmonia se apresentam e onde, sobretudo, os indígenas são sujeitos que se dizem, são sujeitos de conhecimento; e esse conhecimento é também indígena. A qualidade de vida, o Bem Viver, é entendido como educação, respeito, segurança, saúde e diálogo intercultural.

Em escolas indígenas e principalmente não indígenas, a descolonização de saberes é necessária. Célia Xacriabá nos fala que é necessário indigenizar as práticas educativas. A interculturalidade é apontada como a saída para uma educação para além do capital (MESZAROS, 1930), para uma educação questionadora que provoque a reflexão e não o consenso requerido pelo sistema.

Nas palavras de Xacriabá:

A interculturalidade é uma proposta que deveria ser tomada com mais urgência e seriedade pelo sistema nacional de educação, uma vez que há uma contribuição muito expressiva dos diversos sujeitos para a formação da sociedade brasileira neste país multicolorido. Não cabe mais trabalhar com um pensamento curricular como “disciplinarização”, precisamos, ao contrário, questionar este modelo de uniformização, que faz com que tomemos sempre como ponto de partida as segmentações, numa expectativa (que não se concretiza muitas vezes) de chegar ao todo. Ao indigenizar práticas educativas, a proposta é o contrário: o convite é para partir do todo, daquelas que são nossas raízes profundas, para chegar às miudezas, estas, pensadas sempre como práticas que nos levam a atuar no mundo de forma ativa, criativa e subversiva sempre que necessário. (XACRIABÁ, 2018, p.58)

Nesta perspectiva, é necessário que haja um movimento de decolonização do currículo escolar. O giro decolonial deve acontecer dentro do espaço escolar, deve acontecer nos projetos político-pedagógicos das escolas, deve acontecer durante o planejamento das aulas e na escolha dos materiais, na interação dentro da sala de aula. A arte, a poesia, a música etc., como vimos, carregam uma potência decolonizadora que precisa ocupar o espaço escolar. A arte é revolucionária, é desafiadora e capaz de produzir novas conexões que, por sua vez, nos abrem para novas possibilidades de agir e construir o mundo. A arte produzida por sujeitos indígenas carrega esta potência transformadora na medida em que, assim como a carnavalização em Rabelais, desestabiliza

valores de mundo naturalizados e cristalizados no imaginário da sociedade brasileira.

Desta forma, a literatura indígena bem como os enunciados produzidos por indígenas e publicados na internet, devem estar presentes no cotidiano escolar, oportunizando o diálogo entre diferentes mundos e possibilitando a construção de mundos outros, mundos melhores, onde o Bem Viver é presente.

Márcia Kambeba evidencia o poder da poesia na práxis educativa dos povos indígenas argumentando que “A poesia nas mãos do professor torna-se uma ferramenta didática a ser utilizada em sala de aula.”(KAMBEBA, 2020, p.41). Concordando com Kambeba, acredito na potência revolucionária da arte, na medida em que esta nos possibilita adentrar o mundo do outro, imaginando e sentindo, através da fruição, como é ocupar espaços sociais diferentes dos nossos. A alteridade, a desnaturalização de papéis sociais, bem como um olhar crítico para o sistema econômico e sócio-político-cultural excludente no qual estamos imersos, são possibilitados não só pela leitura da literatura indígena, mas por toda a literatura produzida por aqueles e aquelas que estão à margem.

Ailton Krenak, em sua obra *A vida não é útil*, diz que este sistema educacional reforça a exclusão e, na medida em que mantém e reforça o sistema capitalista, contribui para a destruição da vida e do planeta:

Acho gravíssimo as escolas continuarem ensinando a reproduzir esse sistema desigual e injusto. O que chamam de educação é, na verdade, uma ofensa à liberdade de pensamento, é tomar um ser humano que acabou de chegar aqui, chapá-lo de ideias e soltá-lo para destruir o mundo. Para mim isso não é educação, mas uma fábrica de loucura que as pessoas insistem em manter. (...) (KRENAK, 2020, p.101,102)

Uma pedagogia escolar decolonial, para além de uma proposta que cultiva diálogos interculturais, deve entender o processo educacional não apenas como uma preparação para o mundo do trabalho, não apenas como espaço de desenvolvimento de uma racionalidade que pretende nos afastar da natureza. Uma pedagogia decolonial, ao contrário, deve ser entendida como vivência de experiências para além da modernidade. Ou seja: além do diálogo com e entre narrativas que apresentam alternativas ao desenvolvimento, a escola deve ser espaço de reflexão e vivência dessas alternativas. Falar de alternativas ao

desenvolvimento em uma sala de aula que, nas suas cores, climas, estruturas, sonoridades e relações, reproduz e prepara estudantes apenas para experiências moderno/coloniais não parece fazer muito sentido.

A opção decolonial não se faz apenas nas escolhas dos conteúdos a serem levados e na forma de discuti-los na escola, a opção decolonial deve levar em conta que a construção do espaço escolar e as vivências que este espaço possibilita são nada decoloniais. Não é possível “convocar experiências de estarmos harmoniosamente habitando o cosmos” (KRENAK,2020) sentados por horas, quietos, em prédios de concreto com cheiro de desinfetante. O início da nossa libertação da modernidade/colonialidade pode estar em uma reformulação radical do currículo e do espaço escolar, pode estar em uma escola convertida em espaço de diálogo entre os diferentes modos de viver, sentir, pensar e comunicar (WALSH,2013,2014,2017) não somente de humanos posicionados em diferentes lugares sociais, mas também entre humanos e outras espécies, entre humanos e natureza. Nas palavras de Sonia Guajajara:

Nós, povos indígenas, acreditamos em uma educação que dialogue com o movimento da vida, com o viver no território, pois o território também ensina. Consideramos o aprender por meio dos conhecimentos tradicionais como um “aprender sem se prender”, sem prender corpos no lugar único da sala de aula, pois quando cercamos os corpos limitamos a mente.

A educação indígena tem muito a ensinar: o respeito aos diferentes espaços e tempos, a ênfase na territorialidade, o fazer democrático e plural. Dar relevância a esse outro jeito de ensinar e aprender é um caminho de cura, um remédio para tempos de doença social. Que a escola comece a considerar o espaço do território como um lugar onde também se aprende – o ritual, a língua, a matemática, a física, a química, o escrever e inscrever o outro-, mas sem perder a conexão com aquilo que se é e com aquilo que se vive. A escola precisa fazer sentido em relação ao que já somos no mundo, sem nos desconstruir colonizando as nossas mentes. Se nós, povos indígenas, até hoje estamos vivos e com nossas identidades, é porque aprendemos a usar a escola a nosso favor. A educação é para nós, para nos curar, e não para nos dominar.” (GUAJAJARA. não p. 2019)

Na direção do que fala Sônia Guajajara, Arroyo argumenta que estas pedagogias outras “São mais do que didáticas. A sua força está em fazer presente a força pedagógica do real: terra, trabalho, esforço humano, coletivo, por transformar a terra, produzir vida construindo valores, culturas, identidades. Humanizando.” (ARROYO,2014, p.85)

É possível argumentar que a literatura-práxis das mulheres indígenas se apresenta como pedagogia decolonial e decolonizadora. Pedagogia que afirma a existência de sujeitos e conhecimentos outros, esta literatura nos ensina novos modos de perceber a vida, de nos relacionarmos com a natureza e o coletivo, bem como nos possibilita uma reflexão sobre o processo educacional propondo novos modos de pensar educação e instrumentos pedagógicos. A literatura indígena é pedagógica e permite reflexão sobre o processo pedagógico.

A literatura indígena escrita por mulheres, para além disso tudo, nos possibilita novos olhares para o patriarcado, para o corpo generificado e o que significa ser mulher indígena dentro e fora das aldeias e comunidades indígenas. Concordando com a fala de Aline Rochedo Pachamama, “O Brasil é o filho que rejeitou sua mãe indígena e, por isso, ainda estamos distantes de muitas práticas coletivas e democráticas.” (2020, p.11)

Estas pedagogias nos inspiram na proposição de novos currículos, de novas metodologias e referenciais, no entendimento do espaço como ambiente pedagógico, na percepção de linguagens outras, não verbais e não humanas, como signos que nos ensinam e nos enviam mensagens sobre os modos como estamos habitando o planeta Terra.

Gersem Baniwa, no seu texto *Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena*, nos fala um pouco da comunicação cósmica dos Baniwa, a palavra baniwa constrói diálogos com este e outros mundos. O autor relata uma das situações que o permitiram refletir sobre este caráter da linguagem para seu povo e nos diz que:

É por meio da linguagem que o homem se situa e é situado na sociedade, na natureza e no mundo. A harmonia da natureza depende de uma boa comunicação entre os entes que a constituem. Neste sentido, língua, sociedade e natureza estão intrinsecamente relacionados, que numa perspectiva sociohistórica, possibilita uma permanente e dinâmica relação cósmica dialógica, adaptável à abertura, ao movimento e à heterogeneidade (Bakhtin, 1992). (BANIWA, ano?, p.16)

Após a reflexão sobre a linguagem para os baniwa, o autor evidencia que a escola, mesmo a escola indígena, privilegia alguns usos da língua em detrimento de outros. A presença de espaços para a valorização das línguas indígenas e da comunicação cósmica, espaço em que a interculturalidade fosse

valorizada e presenciada deveria permitir que estes outros diálogos a partir da língua pudessem acontecer. Nas palavras de Torquato:

É a presença dos conhecimentos outros e dos conhecimentos legitimados em sala de aula que nos dará acesso à diversidade de línguas sociais, de cosmovisões (BAKHTIN, 2015), de usos, formas e funcionamentos vários. O desafio é, assim, aprender “essa riqueza” (FLAVIA OLIVEIRA), aprender “diferentes maneiras de pensar e saber” e de sentir (HOOKS, 2013), aprender “cosmovisões” e ciências outras (MUNDURUKU, 2009; TERENA, 2000 [in MORIN, 2000]), enfrentando e subvertendo a lógica do epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Isto porque “A mudança no modo de pensar sobre a língua e sobre como a usamos necessariamente altera o modo como sabemos o que sabemos” (HOOKS, 2013, p. 233). (TORQUATO, 2021, 361)

Se o racismo e o colonialismo produziram e continuam produzindo hierarquias entre seres humanos, as lutas anti-racistas e anti-coloniais devem se fazer presentes cotidianamente em espaços escolares. A nossa luta, a luta de educadores comprometidos com o desmantelamento das opressões, deve ser por uma escola que ensine a ler criticamente o mundo, que desnaturalize as estratégias de dominação do sistema vigente. Uma destas estratégias de dominação, como aponta Catherine Walsh (2007), tem sido a ideia de multiculturalismo, que ao “incluir”, através do conceito de representatividade, sujeitos que estão à margem em seu discurso, dribla conflitos e assegura a manutenção do poder do capital assumindo posicionamentos integracionistas. O interculturalismo funcional, que, segundo Walsh “responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales” é uma das estratégias do multiculturalismo. (WALSH, 2007, p.9) De outra perspectiva, “la interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización.” (WALSH, 2007, p.9). A pesquisadora continua argumentando que:

Entender la interculturalidad como proceso y proyecto dirigido hacia la construcción de modos “otros” del poder, saber, ser y vivir, permite ir mucho más allá de los supuestos y manifestaciones actuales de la educación intercultural, la educación intercultural bilingüe o inclusive la filosofía intercultural. No es argumentar a partir de la simple relación entre grupos, prácticas o pensamientos culturales, por la incorporación de los tradicionalmente excluidos dentro de las estructuras (educativas, disciplinares o de pensamiento) existentes, o solamente a partir de la creación de programas “especiales” que permiten que la educación “normal” y “universal” siga perpetuando practicas y pensamientos racializados y excluyentes. (WALSH, 2007, p. 11)

Desta forma, as pedagogias propostas pelos povos indígenas dialogam com a interculturalidade crítica, pois elas se unem neste pensar-fazer um mundo novo. Este pensar-fazer se dá no diálogo entre teoria e prática, na desconstrução de dicotomias abissais(BOAVENTURA,2007). Se dá através de um fazer pedagógico revolucionário, disposto ao diálogo, disposto ao enfrentamento, mas também disposto ao afeto, através de uma prática que entenda o amor como ato revolucionário e decolonial (hooks,2020), e, neste sentido, a literatura indígena, os enunciados produzidos por mulheres indígenas brasileiras, tem muito a nos ensinar.

O sonho de um futuro seguro e feliz, o Bem viver, para si e para as suas comunidades, narração tão recorrente nos enunciados das mulheres indígenas, nos convidam a também imaginar futuros para além de conquistas individuais que na grande maioria das vezes estão presas à padrões sociais, à exploração da mão de obra, à lógica consumista e à bens materiais. A literatura indígena é desatadora dos nós colonialistas: na medida em que nos apresenta outra lógica, outras experiências de viver em comunidade, vai desfazendo, aos poucos, os nós que nos prendem às crenças neo-liberais. Em outro poema que nos apresenta imaginários de uma outra experiência no mundo, desta vez de Marcia Kambeba:

E assim a floresta
 Voltou a sonhar
 Com tempos de Glória
 Em que não reine a escravidão
 De ter e do ser em forma de poluição
 A verde Amazonia quer pulsar
 Na veia de cada coração
 (KAMBEBA,2018, p.130)

A presença destas vozes nas escolas, nas Universidades, na mídia, etc.. se faz urgente, não apenas pelas denúncias que carregam, não apenas pela representatividade ou pela reparação histórica tão necessárias. Mas se fazem urgentes para que se pensem alternativas ao colapso do sistema capitalista que se anuncia. Em um mundo tomado pelas ansiedades e angústias causadas pelo capital, se fazem urgentes para se pensar em outras formas de conviver e habitar a terra.

Neste projeto de mundo, nestas epistemologias, os povos indígenas, as mulheres indígenas, reivindicam seus lugares enquanto produtores de conhecimento e exigem que seus projetos sejam ouvidos e sentidos em diálogos interculturais simétricos para o Bem Viver. Nas palavras de Potiguara:

Nós, povos indígenas
Queremos brilhar no cenário da História
Resgatar nossa memória
E ver os frutos de nosso país, sendo divididos
Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”
Como nós.
(Potiguara, 2004, p. 104)

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, A. A. PEDAGOGÍAS DE LA RE-EXISTENCIA. Artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, Catherine (org.). Pedagogias decoloniales: Practicas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir. Tomo II Editora Abya Yala, 2013.
- ACOSTA A. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.
- ACOSTA, Mariano, Modernidad y clases subalternas, 227-245, In: HUGO, A, MOYANO, M. (orgs). La construcción discursiva de la identidad: La emergencia de la voz indígena. Universidade Nacional de Río Cuarto: Río Cuarto- Argentina: 2011
- APIB. Nota de repúdio contra todo ato de violência na Terra indígena Serrinha-Instituto Kaingáng. Disponível em : <<https://apiboficial.org/2021/10/17/contra-todo-ato-de-violencia-na-terra-indigena-serrinha-por-instituto-kaingang/>>. Acesso em 20/04/2022
- APIB. Assassinatos, tentativas e invasões: violência contra Indígenas e contra seus territórios. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2021/06/02/assassinatos-tentativas-e-invasoes-violencia-contra-indigenas-e-contra-seus-territorios/>>. Acesso em: 05/07/2021
- AGUILAR, Hugo; MOYANO, Marisa (org.). La construcción discursiva de la identidad: la emergencia de la voz indígena.
- ANZALDUA, G. Speaking in tongues: A letter to 3rd world women writers. In: This bridge called my back: writings by radical women of color. MORAGA, C; ANZALDUA, G. (orgs). Persephone Press: 1981
- ALEIXO, I. Existe feminismo indígena? Seis mulheres dizem pelo que lutam, 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/>
- AMANTE, Vandrezza. Filhas da Terra: soberania alimentar indígena é território demarcado, 2020. Disponível em: <https://catarinatas.info/filhas-da-terra-soberania-alimentar-indigena-e-territorio-demarcado/>. Acesso em 20/02/2022.
- ARAUJO, W dos R. M. trabalho doméstico e servidão: Trajetórias, gênero e identidade de mulheres indígenas em Manaus/AM. Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente, Humaitá, LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA - ISSN 1983-3423. Ano 5, Vol VIII, 2012, 1, jan-jun, pág. 08-25.
- ARROYO, Miguel G. Outros sujeitos, Outras pedagogias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BANIWA, Denilson. A arte não se desliga da vida. 2020. Disponível em: <https://artebrasil.com.br/arte/entrevista/a-arte-nao-se-desliga-da-vida-baniwa/>. Acesso em 06/05/2020.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. ano?.

BANIWA, André Fernando. 2019. Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro. Curitiba: Ed. UFPR. 64 p.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na idade média e no renascimento: O contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas. Organização e tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. Teoria do romance I: A estilística. Organização e tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. Estética da Criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERNARDES, M. N.; BRAGA M. I. Quando uma casca de banana fala, escutar é entender o tombo: racismo, branquitude e o desconforto; 2014. Dispon[ível em: <https://gdd.jur.puc-rio.br/quando-uma-casca-de-banana-fala-escutar-e-entender-o-tombo-racismo-branquitude-e-o-desconforto/>. Acesso em 06/05/2021.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim (organizadoras). Dossiê assassinatos e violências contra travestise transexuais brasileiras em 2021. Brasília: Destrito Dra, ANTRA, 2022.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Editora Brasiliense. São Paulo: 1985.

BRANDES, S. Diálogos interculturais na literatura indígena: uma perspectiva bakhtiniana, 2017.

CASTRO, G. D. Discurso cidade e memória: ensaio bakhtiniano sobre infância e São Bernardo. Chapecó: Argos, 2014.

CELENTANI, F. G. Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América, 2013.

COWAN, Victoria, June, "I became a woman through my words": The indigenous feminist writing of Lee Maracle and Beth Brandt. B.A.. (THESIS) THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, 2017

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Anarquismo indígena na Bolívia: Decolonização, e outras reflexões/Entrevistas com Silvia Cusicanqui. Imprensa Marginal (org.)

_____. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a

DANNER, L. F., DORRICO, J. Decolonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena Brasileira. In: ALEA. Rio de Janeiro | vol. 22/1 | p. 59-74 | jan-abr. 2020

DA SILVA, Priscila Elisabete. O conceito de branquitude: Reflexões para o campo de estudo. In: *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca brasileira*. Muller, T.M.P; Cardoso, L. (org.) Curitiba: Appris, 2017.

SILVA, E. C. A. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira, Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe/ tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

DORRICO, Julie. A teoria e a literatura indígena na educação: outras formas de nomear. 2021 Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrigo/2021/03/17/a-teoria-e-a-literatura-indigena-na-educacao-outras-formas-de-nomear.htm>. Acesso em 06/05/2021

DUARTE, Mel (org.) Querem nos calar: poemas para serem lidos em voz alta/ ilustrações de Lela Brandão. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 74ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FEDERICI, Silvia. O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista/ tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva/ tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. Reencantando o mundo: Feminismo e a política dos comuns/ tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

FONTES, Giovanna Soares. Corpo-Território: a luta anti-extrativista das mulheres latino-americanas. Disponível em: <<https://ofri.com.br/corpo-territorio-a-luta-anti-extrativista-das-mulheres-latino-americanas/>>. Acesso em 11/04/2022

GAGO, Verónica. A Potência Feminista ou o desejo de transformar tudo. Editora Elefante, 2020.

_____. Neo-comunidad: circuitos clandestinos, explotación y resistencias. In SOLÍS, Cristina Vega; MARTÍNEZ-BUJÁN, Raquel; PAREDES, Myriam (org.). Cuidado, comunidad y común: experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

GUAJAJARA. S. Educação indígena: Esperança e cura em tempos de enfermidade. In: CÁSSIO, F. (ed.). Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

GRAÚNA. G. Contrapontos da Literatura Indígena contemporânea no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013. Itabira: Editora UFPR, 2007.

GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Costa, J.B., Torres, N. M. , Grosfoguel, R. (orgs) Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019,

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos/org. Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Por um feminismo afro-latino-americano. In: *Caderno de formação política do Círculo Palmarino*. Batalhas de ideias, n.1, 1988.

HOOKS, bell. Teoria feminista: da margem ao centro/ tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019

_____. E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismos/tradução Bhuvi Libanio. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos,2020.

_____. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade/tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes,2017.

JECUPÉ, KAKÁ Werá. A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio/ ilustrado por Taisa Borges. São Paulo: Peirópolis,2020.

KRENAK, AILTON. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras,2019.

_____. Ailton Krenak: “não existe democracia no Brasil e estamos sofrendo a terceira onda de invasão”.Disponível em: <<https://observatoriodamineracao.com.br/ailton-krenak-nao-existe-democracia-no-brasil-e-estamos-sofrendo-a-terceira-onda-de-invasao/#:~:text=A%20aldeia%20Krenak%20fica%20na,se%20%C3%A9%20melhor%20ficar%20quieto>>. Acesso em: 20/09/2022

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyritama:eu moro na cidade*. São Paulo: Pólen, 2018.

_____. O lugar do saber ancestral. 2ªed. São Paulo: UK'A, 2021.

KRENAK, AILTON.A vida não é útil/ pesquisa e organização de Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras,2020.

KAYAPÓ.E. Literatura indígena e reencantamento de corações.In:Antologia dos Morõgetá:Olhares indígenas. LEETRA Idígena, vol 2, 2013. (p.30-34)

KATI, Sulami. Meu lugar no mundo/ ilustrações de Fernando Vilela. São Paulo: Ática,2005.

KAMBEBA, Márcia. O lugar do saber ancestral. 2ªed. São Paulo: UK'A, 2021.

KLEIMAN, A.. Agenda de pesquisa e ação em Linguística Aplicada: problematizações. In: MOITA LOPES, L. P. Linguística Aplicada na modernidade recente: festschrift para Antonieta Celani. São Paulo: Parábola, 2013

KILOMBA, Grada. *Memórias de Plantação- Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó,2019.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In:HOLANDA , H. B. (org.) Pensamento feminista hoje:perspectivas decoloniais. RJ: Bazar do tempo, 2020.

_____. Rumo a um feminismo decolonial. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

LABORNE, A.A. P. Branquitude, colonialialismo e poder: A produçã do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. In:MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (ORGS.) Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Appris,2017.

FONTES, GIOVANNA, S., Corpo-território: A luta anti-extrativista das mulheres latino-americanas.

Disponível em: <https://ofri.com.br/corpo-territorio-a-luta-anti-extrativista-das-mulheres-latino-americanas/>

MORSON, Gary Saul; EMERSON Caryl. Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística/ tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: EDUSP, 2008.

McCLINTOCK, Anne. Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial/ tradução de Plínio Dentzien. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2012.

MUÑOZ, Enara Echart; VILLARREAL, Maria del Carmen. Women's struggles against extractivism in Latin America and the Caribbean. Contexto Internacional, v. 41, n. 2, p. 303-325, 2019.

Núñez, Geni. Aplicar colorismo a povos indígenas é uma forma de etnocídio. Disponível em : Instagram @genipapos <<https://www.instagram.com/p/CFFRZAfnaPZ/>> Acesso em 13/09/2020

OYEWUMI, Oyeronke. La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, 2017.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceituando o Gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. CODESRIA Gender Series. Dakar, CODESRIA, 2004.

PACHAMAMA, Aline Rochedo (org.) Guerreiras= M'baim miliguapy: mulheres indígenas na cidade. Mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PAREDES, J. Mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. Entrevista: Spyer, Malheiros, Ortiz (orgs). Epistemologias do sul, v. 3, n.2, p. 22-42, 2019.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

QUINTERO, Pablo. Buenos vivires: Matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya Yala. In: WALSH, Catherine (org.). Pedagogias decoloniales: Practicas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir. Tomo II Editora Abya Yala, 2017.

SANTANA, Paula. Práxis Antirracista, Descolonização das Mentes e a Questão Indígena em uma Instituição Federal de Ensino Superior do Sertão Pernambucano. revista ANTHROPOLOGICAS Ano 21, 28(2): 112-140, 2017.

SCHAVELZON, Salvador. Bem viver e autonomia nos territórios indígenas latino-americanos. *Bem viver: linguagem, criatividade e criticidade*. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/materia/bem-viver-linguagem-criatividade-e-criticidade-bem-viver-e-autonomia-nos-territorios-indigenas-latino-americanos/>>

SEGATO, Rita L. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. In: Revista Estudos Feministas, 2005

SMITH, L. T. *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas*/ tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUZA RSB, Oliveira JC, Alvares-Teodoro J, Teodoro MLM. Suicídio e povos indígenas brasileiros: revisão sistemática. Rev Panam Salud Publica. 2020;44:e58. Disponível em: <<https://doi.org/10.26633/RPSP.2020.58> >Acesso em 20/10/2022.

SIQUEIRA G. C.;DOS SANTOS, A. de O. A felicidade segundo o povo guarani Mbya:A noção de bem-viver, ACTA PSICOSSOMÁTICA, São Paulo, n. 1, p. 80-88, Jul/Dez 201

TABAJARA, Auritha. *Coração na Aldeia, pés no mundo*. 1ª ed, Lorena, SP:UK'A Editorial,2018.

TORQUATO, Cloris P. Desregulamentação e decolonialidade linguísticas no ensino de língua. In: SILVA, Wagner Rodrigues (org.)Contribuições sociais da Linguística aplicada:Uma homenagem à Inês Signorini. 1ª ed. Campinas,SP: Pontes editores, 2021.

TORRES, M. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Costa, J. B., Torres, N. M. , Grosfoguel, R. (orgs) Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019,

TUPINAMBÁ, A. Aracy tupinambá fala sobre o contexto das mulheres indígenas na mídia braileira. 2012 Disponível em: <http://www.indioeduca.org/?p=1744>.Acesso em 30/10/2020

VAREA, S. ZARAGOCIN, S. (orgs) Feminismo y buen vivir: Utopias decoloniales, 2017.

VERONELLI, G. A Coalitional Approach to Theorizing Decolonial Communication. Hypatia vol. 31, no. 2. 2016

VOLOCHINOV. Discurso na vida e discurso na arte. Tradução de Cristovão Tezza. 1976.

VOLOCHINOV/BAKHTIN. Marxismo e filosofia de linguagem.Tradução de Michel Lahud e Yara Vieira. Editora Hucitec,2014. 16ª edição.

WALSH, Catherine. INTERCULTURALIDAD CRÍTICA Y PEDAGOGÍA DE-COLONIAL: APUESTAS (DES)DE EL IN-SURGIR, RE-EXISTIR Y RE-VIVIR. 2014. Disponível em: <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/02/06/interculturalidad-critica-y-pedagogia-decolonial-catherine-walsh/> Acesso em 22/07/2022

_____. Interculturalidad crítica/pedagogia de-colonial. In: Memorias del Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

_____. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. Construyendo Interculturalidad Crítica. La Paz, Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.

_____. La interculturalidad en la educación. Lima: UNICEF; Ministerio da Educación Perú, 2016

WHAIKHON, R. A escola onde estudei as primeiras séries. In: Antologia dos Morõgetá: Olhares indígenas. LEETRA Idígena, vol 2, 2013. (p.73-77)